



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Talita Tibola

**Histórias de sintonias e fronteiras:
escutar, ocupar, dissentir a cidade**

Orientadora: Profa. Dra. Márcia Oliveira Moraes

Niterói, agosto de 2014.

Talita Tibola

**Histórias de sintonias e fronteiras:
escutar, ocupar, dissentir a cidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de doutor em psicologia. Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Orientadora: Pra Dra. Márcia Oliveira Moraes

Niterói
2014.

Talita Tibola

Histórias de sintonias e fronteiras:
escutar, ocupar, dissentir a cidade.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de doutor em psicologia. Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Profa. Dra. Márcia Oliveira Moraes
Universidade Federal Fluminense (UFF)
(orientadora)

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Abrahão Oliveira Santos
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Bárbara Peccei Szaniecki
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Ronald João Jacques Arendt
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Suplentes:

Marcelo Santana Ferreira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Solange Jobim e Souza
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC)

Niterói
2014

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

T554 Tibola, Talita.

Histórias de sintonias e fronteiras: escutar, ocupar, dissentir a cidade / Talita Tibola. – 2014.
194 f.

Orientadora: Márcia Oliveira Moraes.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2014.

Bibliografia: f. 185-194.

1. Psicologia. 2. Subjetividade. 3. Pesquisa. 4. Sensibilidade.
I. Moraes, Márcia Oliveira. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

DEDICATÓRIA

Dedico essa tese a todas as pessoas que, com suas múltiplas formas de militância, ocupam ruas e praças do Rio de Janeiro.

AGRADECIMENTOS

À professora Márcia Moraes, pela alegria e confiança com que ela diz: “vamos!”, e possibilita, assim, um caminhar-juntas rumo a novos mundos. Por me ensinar a duvidar e a apostar em minhas dúvidas. Pela disponibilidade – para ler, ouvir, conversar, discutir, encontrar-se – e suas preciosas contribuições. E sobretudo por criar, na disponibilidade dos encontros, a sensação de que, o rigor e a implicação não precisam ser despidos de leveza e riso..... Leveza implicada que enreda e se estende ao grupo de pesquisas Pesquisar-Com – Cristiane Bremerkamp, Marília Gurgel, Luiza Teles, Josselem Conti, Luciana Franco, Carolina Manso, João da Mata, Maria Rita Campello Rodrigues, Gustavo Ferraz, Eleonora Prestrelo, Marília Silveira, Elis Teles, Alessandra Rotemberg, Maria Aparecida dos Santos, Cristiane Knijnik - a quem agradeço pelo compartilhamento de problemas, textos, traduções, nos encontros com saladas de frutas das quartas..... Agradeço também à Cláudia, pois sem ela a felicidade de salada de frutas não existiria!..... Essas conversas e trocas foram um espaço importante para o acolhimento de minhas questões ao longo da tese, assim como os encontros com Márcia e Cristiane Knijnik, em 2012, foram fundamentais para traçar os momentos iniciais do campo de pesquisa, a criação de um novo chão em momentos de transformações. O habitar, o corpo, o oficiar em sintonia com a cidade e o ocupar..... Esse ocupar que se abriu para mim e que pude compartilhar graças às pessoas que encontrei nesse *entre OcupaRio – 12M – Ocupa dos Povos*. Os nomes aqui não aparecem, mas eles existem, são vários e persistem nas redes, ruas e ocupas e sem eles essa tese não existiria..... À Sara Panamby, Filipe Espindola, Raphi Soifer e Bruno Duarte do Museu de Colagens Urbanas, por sua arte-potência que provoca, cria e cuida, e por uma conversa que eu não poderia saber no que iria dar, obrigada!..... À Universidade Nômade, rede de encontros através da qual conheci muitos amigos e outro espaço que nutriu essa tese com debates, conversas, textos, traduções que foram relevantes para a pesquisa..... Ao coletivo Hobo de Bologna por me receber ao longo dos meses de minha experiência na Itália..... Ao coletivo Sala Dobradiça que me acompanhou afetivamente ao longo de todo esse percurso e que continua sendo uma grande parceria..... Aos hackers e redes de pirataria, essa tese é mais rica com essas práticas e se nutre desses compartilhamentos..... A todas as pessoas que me receberam em suas casas, em especial Rolande e Francis, ainda antes do percurso da tese começar, e Marta e Marcelo, em Bologna..... Às pessoas que me deram caronas. Também a todas aquelas que ao longo desse período pude receber em minha casa – em Niterói ou no Rio – para estudos ou carnavais. Tanto me levando pra rua, quanto trazendo um pouco a rua pra dentro dela, povoando-a, em momentos em que eu estava trancafiada..... Aos amigos, Danielle, Gabriel e Diego, aqueles com quem construí um lugar pra morar, com todas as suas contradições, e eu só tenho a agradecer a essa “Quimera” que passa, mas deixa os afetos e as relações transformados. Dani e sua presença mesmo na distância, com quem aprendi, sem separar teoria e prática, sobre o *cuidado de si* e o cuidado do outro. Gabriel a parceria de todas as horas, mesmo que as horas tenham faltado ultimamente, a parceria de todas as letras, o *spleen* e o paradoxo. Diego, e as *conversas infinitas*, BBs Blanchot-Barthes, o comum e a solidão. Ao Cadu pelo café e poesia pelo café e cafuné, os corpos que se fazem à força nessa cidade-força..... Ao Gil, em todas as suas formas de vir, ocupar, manifestar a sua força na vida..... À Costanza, pois a constância de sua amizade fez toda a diferença no período que passei na Itália..... À Nicole, pelas visitas que me salvaram de mim, por ser bruxa. Também às bruxas Rose, Síndia, Diana e Clarissa..... Obrigada Bárbara, Fabiana e Nicole, por me fazerem persistir, quando pensei em mudar de rumo, a elas e a Juliana e Vivian pelo viver-juntos que me faz sorrir mesmo agora na distância..... Às minhas irmãs Sara e Desirée, pela amizade, por me inspirarem e pelo que se escolhe herdar..... Aos meus pais,

pelo apoio e estímulo ao meu trabalho e confiança em minhas escolhas, por estarem sempre presentes..... Ao Bruno, pelo amor – em todas as suas intensidades e suavidades – ao longo da escrita dessas e de muitas outras páginas, pelas ideias roubadas mutuamente, pela cumplicidade, a coragem e o prazer de enfrentar o cotidiano, o amor que se reinventa, que ri de si mesmo, que dança e que chora. Obrigada também pela ajuda na revisão da tese e pela tradução do resumo para o inglês..... À mestra Eliete Miranda, pelo aprendizado sobre cultura afro, por expandir a potência e a história, por fazer mover, impulsionar, provocar o movimento e acolhê-lo..... Ao professor Sandro Mezzadra pela orientação, acolhimento e disponibilidade de trabalho ao longo do estágio de doutorado sanduíche na Universidade de Bolonha. Além das orientações, os problemas levantados em suas aulas marcaram a abertura de novos caminhos..... Agradeço também aos professores Eduardo Passos e Bárbara Szaniecki que compuseram a minha banca de qualificação, sem as questões colocadas por eles talvez eu não estivesse preparada (ou tão atenta) para os impasses que iria enfrentar na continuidade da pesquisa..... À professora Silvia Tedesco, pela orientação no início de meu percurso..... Agradeço ao professor Ronald Arendt pelo seu trabalho de tradução dos textos de Vinciane Despret que os torna compartilháveis por mais pessoas e que facilitou e enriqueceu o meu trabalho na tese..... Ao professor Tomaz Tadeu, em traição..... Aos professores e colegas da Pós-Graduação em Psicologia, pelas discussões teóricas em sala de aula, as conversas nos corredores, os debates nas reuniões, os encontros na cantareira, momentos que povoam e possibilitam que essa tese seja mais múltipla. Os encontros propiciados na disciplinas de Metodologia I e Seminário de Pesquisa II, foram especiais por propiciarem e estimularem a troca entre as produções entre os colegas e bons momentos para transformar-se com o outro, agradeço aos colegas que estiveram comigo..... À Rita, pela disponibilidade e eficiência com que nos auxilia a resolver os problemas burocráticos..... Aos professores Abrahão Oliveira Santos, Barbara Szaniecki, Eduardo Passos, Ronald Arendt pela parceria e gentileza de avaliar este trabalho..... À Capes/Reuni pelo financiamento ao longo da pesquisa no Brasil e à Capes pela bolsa ao longo do doutorado sanduíche através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

RESUMO

TIBOLA, Talita. *Histórias de sintonias e fronteiras: escutar, ocupar, dissentir a cidade*. 2014. 194 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

Nessa tese pesquisaram-se ocupações e intervenções urbanas em praças do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2014. Teve-se por objetivo problematizar os processos de pacificação da cidade, não apenas em sua dimensão urbanística ou policial, como também enquanto produção de sensível. Investigou-se como as resistências produzem dissenso ao mesmo tempo que são criativas, do ponto de vista estético e político. Nesse propósito, utilizou-se uma metodologia baseada no “pesquisarCom”, em que o campo de pesquisa é povoado por sujeitos capazes de interpelar a pesquisadora e, em consequência, levar a uma constante re colocação dos problemas e hipóteses. Com isso, a tese apresenta discussões de método e dos resultados, articulando contribuições teóricas de Vinciane Despret, Jacques Rancière, Gilles Deleuze e Felix Guattari, para afirmar a escuta não pacificada, atenta aos ruídos de campo. A escuta não pacificada acompanha o trabalho inteiro, como hipótese ou aposta de um modo possível de ocupar. Como conclusão, rearticulo o problema, inserindo coordenadas novas a partir dos processos pesquisados ao longo dos capítulos. Nesse sentido, o problema reaparece na forma de novas hipóteses/apostas, sintetizadas no conceito de “cuidado com dissenso”.

Palavras-chave: subjetividade, pesquisar-com, ocupar, partilha do sensível, dissenso

ABSTRACT

This thesis researches urban occupations and interventions at Rio de Janeiro's squares between 2012 and 2014. It aims at questioning city's pacification processes, not only thought in its security's dimension or urbanistic, but also as the production of the sensory. The investigation has gone on asking how resistances produce dissent at the same time that they are creative, in aesthetical and political angles. In this purpose, a methodology grounded on "research-with", where research field is populated by subjects capable of interpellate the researcher and, as consequence, brings forth a constant repositioning of hypothesis and problems. Thus, this thesis discusses method and results, linking theoretical contributions of Vinciane Despret, Jacques Rancière, Gilles Deleuze and Felix Guattari, in order to affirm the concept of "non pacified listening", on the watch for field rumbles. The "non pacified listening" span the entire work, as an hypothesis or wager for a new possible modality of occupy. In the conclusion, I rearticulate the problem, adding new coordinates from researched process throughout all chapters. Therefore, the problem reappears in the form of new hypothesis/wagers, abridged in the concept of "care with dissent".

Keywords: subjectivity, research-with, occupy, division of the sensory, dissent

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O QUE SE PASSA ENTRE?	10
<i>Preâmbulo – Como não silenciar?</i>	22
1. ENTRE AGÊNCIA, PROBLEMA E AGENCIAMENTO	28
1.1. Criar problema.....	28
1.2. Escutar as praças.....	33
1.3. Se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar.....	40
1.4. Dar voz.....	41
1.5. Geografia das relações.....	48
1.6. Escuta não pacificada.....	55
<i>Preâmbulo – Lampedusa e Lampadosa, histoRiocidades</i>	61
2. EM TRÂNSITO, EM OBRAS, EM TRANSTORNO	71
2.1. Nada disso teria acontecido se não fosse a Ocupario.....	71
2.2. “Não começou em Seattle, não vai terminar no Quebec”.....	75
2.3. Isso de cozinhar na praça.....	85
2.4. Em trânsito – em transtorno – em obras.....	86
2.4.1. <u>12 de Maio de 2012 no Méier</u>	87
2.4.2. <u>Ocupa dos Povos: ocupação-performance no Aterro do Flamengo</u>	90
2.4.3. <u>OPAVIVARÁ na praça Tiradentes</u>	95
<i>Preâmbulo: Eu não sei nada</i>	100
3. “A VIDA CORROMPE A PAZ, POIS AMARELA OS PANOS”	102
3.1 Um sujo incômodo	102
3.2. Do próprio.....	110
3.3. O sujo e a reapropriação como resistência.....	113
3.4. Limpar a praça, tirar as marcas.....	114
3.5 O comum do sujo.....	120
3.6. Marcas, estilo, além da propriedade.....	126
<i>Preâmbulo: Marchas e antimarchas</i>	132

4. HISTÓRIAS DE DELICADEZAS, CINEMA E BLACK-BLOCS	135
4.1. O medo. Do cinema às ruas	135
4.2. Sobre delicadezas	139
4.3. A alegria, o cinema e as ruas	141
4.4. As ruas como superação do medo ou “Cumplicidade, coletividade, amizade pra dar um bicudo no ovo direito da ordem”	142
<i>Preâmbulo: “Ocupa-Telerj” as velhas-novas histórias do Rio de Janeiro</i>	147
5. DA CIDADE <i>CUT-UP</i> ÀS VERSÕES DO LUTO	149
5.1. Histórias de vias largas e de corpos que se movem por vias larga	149
5.2. Da cidade cut-up e da cidade plano	151
5.3. Perder o medo é ganhar a ganhar a praça	158
5.4. A luta pelo direito ao luto	161
6. CONCLUSÃO	179
REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO - O QUE SE PASSA ENTRE?

O artista entra na sala e começa a desenrolar a linha do carretel, entra com um tamanco de madeira e desenrola a linha do carretel. Com seu tamanco, caminha até o outro lado da sala e vai desenrolando a linha do carretel. Sobe a escada e também ali desenrola a linha do carretel. De um lado da sala a outro, caminhando, em pé ou sentado, sempre a linha desenrolada do carretel. Atravessa a sala. 100 vezes, 100 novelos de linhas cruzam a sala. E as batidas do tamanco no chão acompanham a travessia. Passos de tamancos, dois tamancos e ... quantos passos? Qual o compasso do ruído ao desenrolar de linhas? É uma peça musical feita por um artista que escuta pouco. Ou escuta muito? Pra que serve a música mesmo? Pra que serve o ouvido? A convite deste homem: olvido. A música feita de ritmo e ruído, de braço e tamanco, de linhas que restam, braços que puxam, de chão e pés que batem.

Na performance intitulada *Em busca da linha*, apresentada em novembro de 2010 no *Festival de Artes Integradas Macondo Circus*, na cidade de Santa Maria – RS, o artista Izidorio Cavalcanti, caminha, vestido de azul com um sapato de madeira e segurando uma caixa de onde desenrola uma linha branca que entrelaça, prendendo-a às paredes, ao longo de sua caminhada por uma sala onde há apenas um tapete, uma escada e uma luz. Izidorio, em sua caminhada, cria um labirinto de linhas e um ritmo. Em princípio, a busca, a qual se refere o título da performance, parece bastante literal: pelas linhas que se cruzam diante de nossos olhos. No entanto há outras buscas performadas por Izidorio, Izidorio tem apenas 40% de audição e não utiliza seu aparelho no momento da performance¹, ao caminhar ele se relaciona com o som dos tamancos no solo, busca a reverberação dos passos na sala, na relação com seu corpo, o ritmo que aos poucos se cria através da invenção de maneiras de caminhar, dos ruídos ao abrir e fechar a escada, dos passos ao subir e descer. Toda a sala vê-se envolvida nesse ritmo produzido pelas repetições. Repetição tanto do som (linha e tamanco), quanto do movimento (caminhar, desenrolar a linha). De tamancos que não são somente para caminhar, mas para bater, emitir sons, de linhas que não costuram tecidos, mas costuram o vazio, de ouvidos que quase surdos, fazem da surdez um dispositivo de reverberação, expansão e

¹ RHODEN, Caren. De Recife Izidorio Cavalcanti. *Revista O Viés*. Jornalismo a contrapelo. Santa Maria, N. 55, 2010. Disponível em: <<http://www.revistaovies.com/reportagens/2010/11/de-recife-izidorio-cavalcanti>> Acesso em: 13 fev 2012.

relação. Há um novo modo de relacionar-se com o espaço, com o próprio corpo e de produzir um território através de novas disposições dos corpos na sala, e as disposições do estar na sala e das maneiras possíveis de escutar.

A performance de Izidorio Cavalcanti entrava em ressonância com elementos de meu problema de pesquisa que ainda se constituía, o que reverberava era a atenção aos modos de ocupar, habitar o espaço, produzindo um território singular e que entrariam em ressonância com a produção de nosso problema que por enquanto eu poderia definir como o problema sobre as maneiras de ocupar e de habitar a cidade. No entanto, convoco-o aqui, não somente a partir desse encontro, como também através da evocação de uma escuta. É esse fio, da produção de uma escuta que desvia de seus modos esperados de escutar, que aqui gostaria de “deixar solto” para posteriormente retomar, a fim de nos ajudar a compor o que chamei de uma *escuta não pacificada* e que fará parte de nosso método e da aposta que percorrerá a presente pesquisa.

A palavra “pacificar” tem como primeiro significado elencado no dicionário Houaiss²: “retornar à paz”, é nesse sentido de levar a paz num território onde não há, que a expressão é utilizada por governos em suas operações de guerra, daí os termos como “guerra pela paz” e seu estatuto atrelado à conquista, ocupação militar de territórios, demonstrado também pela expressão “paz armada”. No contexto do Rio de Janeiro, torna-se quase impossível utilizar essa palavra sem que ela evoque a política de pacificação realizada pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro, nos últimos cinco anos, com a implantação de, até hoje, 36 Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), abrangendo bairros e comunidades que em seu total abrangem mais de 1,5 milhão de pessoas. Essa política de segurança pública também é sustentada enquanto discurso de legitimação (TV, jornais, propaganda do governo, filmes, discursos do sistema penal), com a imagem de uma guerra, a “guerra ao tráfico”. Contudo este não é um dos seus objetivos oficializados no decreto de instituição das UPPs, mas pelo “controle estatal sobre comunidades sob forte influência da criminalidade armada” e “devolver a paz à comunidade (...) para seu desenvolvimento social e econômico”³.

² HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0.5 Agosto 2002

³ O Decreto 42.787 de 6 de Janeiro de 2011, Disponível em: <http://solateli.com/cfap/html32/decreto_42787_06-01-2011>, elaborado e publicado apenas dois anos

O desenvolvimento econômico das regiões onde foram implantadas UPPs é visto principalmente como o aumento do valor no mercado imobiliário, do custo de vida, causando processos de gentrificação. A escolha da localização das regiões de implementação das UPPs, no entanto, mais do que responder às necessidades da população parece ter obedecido um planejamento de valorização do Rio de Janeiro enquanto cidade global, concentrado próximo das áreas nobres ou nos corredores que as ligam ao Aeroporto Internacional e ao redor da Avenida Brasil, na perspectiva de torná-lo palco de grandes investimentos internacionais e de megaeventos⁴.

É nesse contexto do planejamento do Rio de Janeiro como cidade-sede da Copa do Mundo (2014) e das Olimpíadas (2016), que a pacificação enquanto braço armado do estado é um projeto que não acontece isolado, mas vem acompanhado de outras operações urbanas como remoções de comunidades e ocupações urbanas, urbanização gentrificadora de bairros considerados “degradados” (isto é, habitados por sujeitos vulnerabilizados), recolhimento compulsório de moradores em situação de rua ou com dependência química, repressão ao trabalho informal dos camelôs, garotas de programa, travestis e da arte de rua, e outras ações de ordenação territorial com presença ostensiva de agentes da polícia, limpeza e assistência social – as chamadas operações de “choque de ordem”, conduzidas pela Prefeitura desde 2009. Os megaeventos chegam nesse contexto para intensificar esses processos, seja com o maior investimento dirigido pelos governos, seja pela justificativa quase universal com que as

depois que as UPPs foram implementadas, através do Decreto 41.650 de 21 de Janeiro de 2009, disponível em: <http://solatellie.com/cfap/html6/decreto41650_21-01-2009.html>, tem esses como objetivos das UPPs, mas não discrimina como serão alcançados nem os limites de atuação da polícia pacificadora em sua relação com os moradores, apenas as táticas e estratégias militares de ocupação do território, numa lógica de ocupação territorial e seu financiamento. Para uma avaliação mais detalhada dos objetivos oficiais e não oficiais das UPPs, assim como de sua implementação o documento “Os Donos do Morro: uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro”, realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública em cooperação com o Laboratório de Análise da Violência (Lav-UERJ), disponível em: <<http://riorealblog.files.wordpress.com/2012/07/relatc3b3riofinalcaf13.pdf>> é uma ótima referência.

⁴ SOARES, Luiz Eduardo. Polícia: da brutalidade às alternativas. In *Outras palavras*. Acesso em 14 de maio de 2014. Disponível em <<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/policia-da-brutalidade-as-alternativas-1/>> Referindo-se à conexão entre as remoções e o planejamento da política de pacificação explica que: “Determina o que eu chamo de 'circuito Elizabeth Arden': aquele circuito para inglês ver, que projeta uma vitrine do Rio de Janeiro, mais próxima do circuito turístico. E que é absolutamente coincidente com o circuito Olímpico e da Copa. (...) Com a presença única e exclusiva desse braço do Estado, que é o braço policial, na ausência de qualquer outro tipo de representação do Estado, as implicações são as conhecidas. Este poder, substituindo o anterior, vai se converter em uma espécie de síntese do Legislativo, do Executivo e do Judiciário, que só pode ser, muito mais do que tutelar, tirânico. E vai decidir sobre baile funk, sobre questões que não lhe dizem respeito.”

ações são consideradas urgentes e estratégicas para a “revitalização” da cidade. Em meio a essas transformações, três desses momentos particulares recebidos pela cidade pelo Rio de Janeiro estarão associados em maior ou menor grau a essa pesquisa: a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNUDS, ou Rio + 20) simultânea à Cúpula dos Povos (2012), Copa das Confederações da FIFA (2013) e Copa do Mundo da FIFA (2014).

Pacificar, portanto, aparece não somente como essa operação específica e policial que acontece em determinados pontos da cidade, mas a proposta de um modelo de cidade que se desenvolve privilegiando determinados modos de vida existentes, bem como determinado projeto de ordenação dos territórios e seu desenvolvimento. Se tomarmos a palavra pacificar por seu sentido de “apaziguar”, podemos nos perguntar, o que, do ponto de vista da política vigente, precisa ser apaziguado? Podemos dizer que o sentido é bastante amplo: são modos de vida como um todo sobre o que são exercidas essas políticas de um projeto de cidade apaziguador, que precisa integrar os territórios segundo sua lógica. Mas como dizíamos, se há pacificação é porque existe uma riqueza que precede essa ação, uma riqueza de vidas resistentes e produtivas, que precisam ser controladas. A pesquisa está atravessada, principalmente, por esses processos que enfrentam a tentativa de pacificação, que busca suprimir sua legitimidade na ocupação da cidade, muitas vezes de forma dissolutória e violenta dos coletivos e formas de vida implicadas.

É nesse contexto da cidade que não se deixa pacificar, segundo as várias formas de luta contra a pacificação, que, em outubro de 2011, agitações acontecendo em escala global – como a Primavera Árabe no norte da África, o Movimento do 15 de Maio (15M) na Europa e o movimento Occupy Wall Street – contagiaram as lutas preexistentes no Brasil, fazendo eclodir, por exemplo, uma “acampada” (como eram chamadas as ocupações de praças ligadas ao 15M, por essa ressonância com o movimento na Espanha) na Praça da Cinelândia, nome pelo qual é conhecido a Praça Floriano no centro do Rio de Janeiro. Esta ocupação era a OcupaRio, que aconteceu de outubro a dezembro de 2011.

O movimento das ocupas surge como uma chamada para a tomada da rua e ao mesmo tempo de permanência no território. Encontram-se nas praças e, levantando acampamento, as pessoas resolvem nela permanecer, ou seja, é um movimento que busca territorializar na cidade. “Toma la calle” e “Occupy all streets” são alguns dos slogans desse ciclo global, que

exprimem essa temporalidade que criava uma nova relação com o espaço, uma relação de reapropriação e reinvenção da cidade.

Nesses processos de funcionamento dos acampamentos urbanos, como a OcupaRio, se engendraram coletivos heterogêneos, com uma composição atravessada por vários sujeitos da cidade que passam a transformar-se. Entre eles, estão ativistas participativos nas redes sociais, moradores em situação de rua, grupos militantes não ligados a partidos, anarquistas de várias correntes, militantes da esquerda partidária, movimentos anticorrupção, e pessoas que já atuavam em ocupações (anarcopunks, luta pela moradia, luta dos sem-teto), artistas, estudantes e professores universitários. Sem ter participado da ocupação da Cinelândia em 2011, mas tendo acompanhado os textos, imagens e vídeos produzidos, nas redes sociais e em blogues, comecei a perceber temas comuns entre essa efervescência e o que eu já vinha formulando na pesquisa. Por exemplo, a questão do ocupar como produção de um espaço em que se desenvolviam relações, encontros e transformações, em meio à cidade e seus processos de pacificação e resistência.

Iniciei esse texto referindo-me à performance do artista Izidorio Cavalcanti no festival de artes integradas e afirmando que meu interesse era a maneira como ele se relacionava com o espaço, sua maneira de inventar formas singulares de ocupar, inventar um novo território. Naquele mesmo festival, em 2010, realizei a performance *O que se passa entre...? o que se passa entre a gente...?*⁵ A performance ocorria por meio de uma instalação composta por um tecido de filó, onde as pessoas poderiam intervir – colando um papel, pendurando mensagens com alfinete, amarrando coisas – de maneira a responder à pergunta que dava nome à intervenção. A performance marca um momento inicial de minha pesquisa, quando a questão do coletivo e do viver juntos era pensada de maneira articulada com o conceito de *estilo* de Gilles Deleuze e Felix Guattari (2011).

A articulação entre coletivo e estilo me permitia desenvolver questões que me foram suscitadas a partir de algumas experiências minhas anteriores, vividas principalmente na cidade de Santa Maria antes de me mudar para o Rio de Janeiro para realizar o doutorado. Estas experiências eram o *Território Independente* – uma plataforma online que acolhia a produção de pessoas e coletivos da cidade de Santa Maria e através da qual esses coletivos e

⁵ Uma reportagem sobre a intervenção foi realizada na revista *O viès*, que utilizou a pergunta “O que se passa entre?” como mote para a reportagem: GIRARD, Bibiano; COSTA, Natália. O que se passa entre a gente. *Revista O Viès*. Jornalismo a contrapelo. Santa Maria, N. 55, 2010. Disponível em: <<http://www.revistaovies.com/reportagens/2010/11/o-que-se-passa-entre-a-gente/>>

peças passaram a organizar encontros culturais em praças, ruas, livrarias e bares da cidade – o coletivo de arte e produção *Macondo Coletivo* e o espaço de arte *Sala Dobradiça*, que, por um período esteve vinculado ao Macondo Coletivo. O Território Independente foi uma experiência bastante passageira, mas que – surgida a partir da organização de artistas da cidade em repúdio à censura da exposição do artista Ênio Monteiro – possibilitou-me refletir sobre a intervenção da palavra sobre os corpos e de como essa organização recriou novos modos de ocupar a cidade e a invenção de novos espaços-tempos, pensados através da noção de agenciamento e território de Deleuze e Guattari. No contexto do Macondo Coletivo em que as pessoas se engajavam completamente em seu tempo de vida, pude presenciar e participar de formas de trabalhar juntos e se relacionar produtivamente, como conjugação de potências criativas das pessoas gerarem suas próprias redes com algum grau de autonomia, essa experiência me fez questionar também questões como horizontalidade e verticalidade das organizações em rede, entre outras. Já a Sala Dobradiça foi um lugar onde pude ser afetada pela maneira de pensar o espaço e suas possibilidades de transformação, um espaço não homogêneo e suas dobras.

No momento da intervenção “O que se passa entre...?”, uma das intervenções realizadas no filó, foi a resposta: “O que passa é o que fica”. Essa afirmação faz uma brincadeira com a expressão “o que passa” e “o que se passa” e marca uma reelaboração de minha tese. O que se transformava era essa maior percepção de que o estilo e a formação do território dependem não só da passagem, mas das marcas que essa passagem registra ao passar. Do modo singular de composição dessas marcas. Essa reelaboração foi importante, pois além de destacar mais “o que fica”, do que a passagem, nos fazendo nos aproximar mais do território, destacava as marcas, as singularizações, os signos como “ganchos” para a construção de um território. A reelaboração nos permite aos poucos ir destacando cada vez mais o aspecto relacional, em que os termos não precedem as relações, mas são por elas a todo momento ressignificados. Isso nos aproxima gradualmente da questão: o que se agencia?

Então, com a questão relacional e o agenciamento, vale resgatar o problema da ocupação das praças e “tomada das ruas”. Essa constituição relacional dos territórios, no contexto citado acima, não basta se não for pensada também como resistência à pacificação. Uma resistência que é também produtiva de modos de vida. Nesse sentido, no âmbito das discussões promovidas a partir da OcupaRio, percebi a inquietação de que não bastava a

ocupação por si só, uma ocupação pode inclusive contribuir para a pacificação. Era preciso, portanto, a ocupação estar qualificada por uma capacidade de afetar e resistir à pacificação. Foi aí que apareceu a questão do dissenso em meu problema.

Quando se participa de um coletivo ou movimento, existe a necessidade de algum grau de união ao redor de reivindicações, propostas e formas organizacionais. No entanto, como evitar que essa necessidade se transforme em uma burocracia, em um engessamento da própria agitação em seu caráter criativo e produtivo? Noutras palavras, se tais mobilizações trazem dentro de si uma recusa a participar da sociedade da maneira que está organizada e dividida, como manter aceso esse dissenso e recusa inclusive por dentro do próprio movimento? Essa inquietação, eu compartilhei com mais de um texto escrito pelos ocupantes da Cinelândia, em outubro e novembro de 2011. Como continuar trabalhando juntos sem formar uma voz única? Como produzir a partir do dissenso, e não ficar dependente de consensos e espaços-tempos homogêneos que todos deveriam se filiar antes de qualquer produção ou participação? Essas eram inquietações que me acompanhavam desde o início de minha pesquisa, que eu procurava formular desde minha experiência com o Macondo Coletivo, e que a partir da experiência na praça tomavam outra dimensão.

Outro tema comum surgiu ao perceber o entrelaçamento entre estética e política no interior das manifestações. A força da OcupaRio me parecia consistente de uma sequência de intervenções criativas, da imaginação com que eram elaborados os vídeos, fotos e textos, com as performances e os estilos da própria proposta de fazer política. Isso me levou a estudar autores que articulam as questões políticas e estéticas, como Jacques Rancière, além de deslocar meu campo de interesse em minhas leituras de Deleuze e Guattari. O meu foco no habitar a partir de coletivos de arte e do conceito de estilo começou a mudar para investigar as estratégias e maneiras de ocupar a cidade, as praças e a produção de novos espaço-tempo por meio do agenciamento (dinâmica relacional) e dissenso (dinâmica contra a pacificação).

A mudança de perspectiva não me afastou da análise da ação de coletivos mais ligados à produção de cultura e arte, mas me permitiu tomá-los mais como engrenagens, misturas de corpos e enunciados, sem fronteiras bem definidas, do que como entidades delimitadas por seus membros, propostas e identidades. A questão do dissenso aí se torna central para introduzir a questão política. O agenciamento, de maneira semelhante, significa uma resistência às leis e regimes disciplinares aplicados pelo poder constituído aos espaços e à

organização do tempo, como um conjunto de forças que transborda gerando novos territórios produtivos. Há um cruzamento da questão estética e política, na medida em que, se por um lado, o governo da cidade é contestado em seu controle social (dissenso); por outro, as ações não se resumem à reação pura e simples, como também abrangem a criação de novos espaços-tempos para a autonomia e produtividade, para um “viver juntos” potenciado pelos corpos dispostos no território.

Como desenvolver a produção de modos de ocupar? Como apreender a característica processual e produtiva de agenciamentos específicos, criados a partir das intervenções que se dão nas praças, e como isso funciona, como dissenso? O que acontece com as praças, com o pesquisado e o pesquisador, como tudo isso está implicado e funciona junto, para resistir à pacificação e afirmar outros modos de vida na cidade?

O ocupar aparece ao mesmo tempo como uma disposição sensível dos corpos e uma disponibilidade subjetiva, com um duplo aspecto articulado. É nesta diferença que podemos perceber as nuances que serão dadas por nossa relação com o campo, mas também com os autores. Ao longo da tese, teremos duas maneiras principais de nos relacionarmos com a palavra “política”, que influenciarão o desenvolvimento do “ocupar”, segundo o problema adotado pela pesquisa.

Por um lado, defendemos a política como o dissenso, como aquilo que perturba uma ordem, um consenso, que o excede e o ameaça, como o conceituado por Rancière (1996, 2005). O dissenso é a inclusão de uma parte que excede o todo, levando ao rompimento de um regime distributivo do visível, dizível, pensável e enunciável (a “partilha do sensível”), sustentado pela ordem policial. Toma-se polícia em sentido amplo, incluindo o governo, o vigiar, as formas de conservação das identidades e fronteiras (RANCIÈRE, 1996, 2011b).

Por outro lado, em paralelo, a política também é defendida numa acepção mais ligada a uma etologia, isto é, uma ética dos afetos e das relações. A etologia é assumida como uma atividade composicional de relações afetivas e produtivas, que permite definir um corpo e o que ele pode a partir dos afetos (ativos ou passivos), conforme Deleuze e Guattari (1997) e, principalmente, Vincianne Despret (2004). A autora nos permitiu avançar em relação ao próprio entendimento do estatuto da pesquisa. A ética das relações é transposta assim à postura da pesquisadora em campo.

A partir da cidade não pacificada tenho um encontro com modos de vida que,

imediatamente, me colocam também uma *escuta não pacificada*. Ela se torna meu método e minha aposta, o que cria a possibilidade de conexão, de relação, de composição. A escuta não pacificada está atrelada à questão do dissenso (uma política), pois é o dissenso que se contrapõe à ordem da pacificação. Ao mesmo tempo, está atrelada ao entendimento de política também como geografia de relações ou etologia (uma ética), onde toca mais diretamente o trabalho do pesquisar-com em autoras como Vincianne Despret, Donna Haraway e Isabelle Stengers. A minha hipótese é que se tenha uma escuta não pacificada para que tais modos de ocupar sejam possíveis como dissenso. Para que sejamos agentes juntos, em transformação mútua, a escuta não pacificada é indispensável, porque só podemos ser agentes quando os outros também o forem, em seus próprios termos. Nesse sentido, a escuta não pacificada com que tento responder ao problema colocado implica, como via de mão dupla, o método da pesquisa. Porque o encontro com o campo me norteia a questão de como relacionar-me com ele, o que influencia na própria forma do encontro e seus resultados.

O encontro com essas autoras foi também um bom encontro por que marcou o momento que passei a fazer parte do grupo Pesquisar-com sob orientação de Márcia Moraes, ou melhor, só pode ser pensado nesse pesquisar-com, e foi algo que marcou minha relação com o pesquisar. O processo de orientação realizado por Márcia Moares ou colegas ativava essa bibliografia, nova para mim, criando um espaço onde as questões relacionadas à pesquisa puderam ser acolhidas e ao mesmo tempo transformadas. Questões de uma ciência no feminino, afetar e ser afetado, são resultado dos debates realizados com esse grupo de pesquisa.

Outro momento teórico-metodológico importante foi minha passagem pela Universidade de Bologna durante o período do doutorado sanduíche sob orientação do professor Sandro Mezzadra, cuja linha temática de pesquisas é a condição pós-colonial do ponto de vista da crítica ao capitalismo e das lutas. De acordo com essas discussões, a fronteira no mundo hoje deveria ser assumida como um fenômeno muito mais pervasivo e geral do que simplesmente fronteiras entre estados-nações e cidadanias correspondentes. Para captar a disseminação da fronteira como modo de dividir, segregar e controlar as pessoas hoje, seria preciso tornar mais complexo e sutil o conceito de fronteira, entendido como um limiar interno aos próprios países, como uma linha divisória móvel e flexível, inclusive nos próprios indivíduos, identidades e grupos sociais. Entrar em contato com esses estudos permitiu-me,

mesmo sem aprofundar-me tematicamente perceber esses atravessamentos em meu tema e nas fronteiras internas à cidade do Rio de Janeiro.

Outras experiências desse mesmo período que atravessam a composição da tese são a relação que estabeleci com coletivos europeus de ativismo, por exemplo, o coletivo Hobo atuante em Bolonha a partir da universidade que, além de questões mais ligadas ao movimento estudantil, também se envolvia com greves e piquetes organizados por trabalhadores, especialmente os trabalhadores imigrantes e precários do setor da logística. E a realidade da divisão racial da cidade da Europa, diretamente ligada à questão da imigração, impactando o cotidiano da cidade, no convívio diário, difuso, onipresente. Apesar de serem experiências que estavam diretamente ligadas à cidade, à intervenções nas praças e de minha estadia ter contado com um contínuo “escutar as praças”, na escrita final da tese optei por concentrar-me na cidade do Rio de Janeiro.

Em relação à política de escrita, optamos por não homogeneizar a escrita entre a primeira ou terceira pessoa, considerando que por vezes, quando enuncio os problemas situada enquanto pesquisadora, localizando a importância de meu percurso para tanto, preciso recorrer à primeira pessoa, já quando esse problema está situado e enunciado de maneira mais clara como problema da tese, ele pode ser enunciado em terceira pessoa, como problema da pesquisa. A pesquisa cria uma narratividade própria, essas vozes intercalam-se ao longo do texto e sustentam-se uma à outra, na relação da subjetividade da pesquisadora e da pesquisa que se coletiviza.

Dado a complexidade dos modos em que me situo no campo: em praças públicas geralmente, e me situar como militante e muitos dos textos terem sido escritos posteriormente quando não tínhamos mais contato com todas as pessoas presentes nas praças, optamos por não tornar públicos os nomes, por considerarmos que não temos a autorização para tal. Os nomes que aparecerão ao longo do trabalho são de pessoas que estavam apresentando-se com seus nomes artísticos nas praças, nomes que já estão disponíveis em sites sobre as intervenções ocorridas nas praças ou de pessoas que tenham publicado textos falando sobre as intervenções e ocupações, enquanto referência. Deste modo, no capítulo 2 e 3, nas conversas diretas comigo optei por utilizar iniciais para indicar as pessoas. Esta não é a decisão que mais me agrada, pois sei que o anonimato muitas vezes pode proteger muito mais ao próprio pesquisador do que o pesquisado, à medida que tira do pesquisado a sua possibilidade de

objetar (DESPRET, 2011). No entanto, visto a maneira com que a criminalização dessas ações nas ruas e praças do Rio de Janeiro e do Brasil cresceu nos últimos anos, me faz pensar que essa medida é necessária. Acredito que as pessoas envolvidas nas cenas podem ainda se reconhecer e estou disposta a repensar tanto a maneira de lidar com os nomes quanto o texto em si. As questões relativas a esse tema não ficam apaziguadas, outra pergunta que me fiz quanto a essa decisão em relação aos nomes foi se assim não estaria reforçando uma divisão que reconhece como artistas aqueles que já são reconhecidos desse modo, gostaria de deixar claro, portanto, que o fato de não terem tido seus nomes expostos não significa que não sejam artistas, esta é uma facilitação por citar aqueles que tem seus nomes já formalizados. Ao mesmo tempo, gostaríamos de deixar claro que, mesmo aqueles que estamos chamando aqui de “formalizados”, perto do circuito da arte podem ser questionados. Chamamos de formalizados apenas o fato de ter um nome para poder colocar no flyer, um nome que sustenta e torna menos frágil a presença na praça. Também gostaríamos de ressaltar que alguns desses grupos que serão citados ao longo do trabalho funcionam não como nomes fechados, mas como operadores e de inclusão de todos os personagens agentes da rua. Eles emprestam o nome para que todos sejam atores.

No primeiro capítulo, inicio a desdobrar meu problema, que significa igualmente desdobrar o meu método. Para isso, elaboro um painel conceitual construído dos autores Jacques Rancière, Donna Haraway, Vincianne Despret, Gilles Deleuze & Felix Guattari e Isabelle Stengers, a fim de começar a pensar o relacionamento com o campo formado por sujeitos agentes. Pela formação de uma *agência* que recria o problema, ou melhor, que faz problema, faz um mundo não pacificado. Apresento o meu campo descrevendo processos de agenciamento que ocorrem em algumas praças pesquisadas, tais como a intervenção da mobilização global do 12M de 2012, no bairro do Méier no Rio de Janeiro, a intervenção do coletivo Opavivará na Praça Tiradentes, a acampada da Ocupa dos Povos ocorrida em dissenso à Rio + 20 e à Cúpula dos Povos, próximo ao Aterro do Flamengo. Ao final do capítulo, esboço a escuta não pacificada como inseparabilidade de um método que se constrói paralelamente à construção do problema.

No segundo capítulo, primeiramente localizo o Rio de Janeiro no ciclo global de lutas marcado pelo ocupar, desde as inovações zapatistas e o ciclo alterglobalização do final dos anos 1990 ao começo da década de 2000 (explicado em suas nuances de nomenclatura ao

longo do capítulo), até a Primavera Árabe e o movimento Occupy (2011-12). São desenvolvidos os aspectos local e global dessas lutas, como necessários dentro de uma realidade também local-global do capitalismo. Neste capítulo, aplico o método exposto no capítulo anterior e me detenho na análise das praças citadas anteriormente.

No terceiro capítulo, utilizo principalmente o livro *O mal limpo: poluir para se apropriar*, de Michel Serres (2011), mas também conceitos de Deleuze e Guattari (1997, 1997b) de “devir menor” e “estilo”, e de Jacques Rancière (1996) de “parte dos sem parte”. É um capítulo onde abordo diretamente os modos de ocupar e construir um território, a partir de reapropriações do que se encontra codificado e disciplinado como propriedade: pública ou privada, “dura” ou “suave” (os dois últimos são conceitos de Serres). Nesse capítulo, discuto a noção de “locatário libertário” (SERRES, 2008) como uma possível forma de criar um território produtivo além das relações de propriedade e apropriação. Essa noção encontra limites quando trazida para a realidade das lutas na cidade, o que eu desenvolvo a partir da importância de uma reapropriação criativa, ou reterritorialização construída coletivamente pelo conjunto de devires minoritários e “partes dos sem parte”.

No quarto capítulo, tomando como ponto de partida um texto do escritor Marcelo Rubens Paiva, problematizo uma “partilha do sensível” realizada por ele diante da passagem de um grupo de manifestantes adotando a tática “black bloc”, em São Paulo. Realizo simultaneamente, de modo articulado, uma análise da sensibilidade embutida no filme “Las Acácias”, de Pablo Giorgelli, problematizando a noção de “simples”. Nessa articulação, exploro a construção de um sensível atrelado ao medo, à violência e à “delicadeza”, usado pelo escritor em consonância com um determinado consenso pacificador, relacionado ao contexto das manifestações de rua no Brasil, em 2012-13.

No quinto capítulo, a cidade é pensada como sucessivas sobreposições de territórios e acontecimentos e tomada como um *cut-up* de culturas vivas, heterogênesa que resiste à ordenação niveladora dos projetos de pacificação. Essa primeira parte do capítulo, é continuada com o desenvolvimento do problema do luto, como exemplo em que o pesquisador pode recolocar os problemas a partir dos mundos criados com o outro. Para isso, desenvolvo dois casos que geraram movimentos de luto, um acontecido na Ocupa dos Povos (2012, o atropelamento da ativista Marília) e outro, na favela do Pavão-Pavãozinho (2014, o assassinato de Douglas Rafael, conhecido como DG), ambos resultando em “lutos de luta”.

Preâmbulo – Como não silenciar?

No dia 15 de janeiro de 2014, dia em que é comemorado o aniversário de Martin Luther King Jr., a foto em que a editora-chefe da revista russa *Garage Magazine*, a socialite Dasha Zhukova, estava sentada sobre uma mulher negra causou escândalo. Na verdade, era uma cadeira em formato de mulher negra criada pelo artista Bjarne Melgaard como reinterpretação do trabalho do artista Allen Jones. Na obra original de Allen Jones, a mulher-cadeira era branca. Mas na imagem da fotografia que rodou o mundo o que se via era uma mulher branca sentada numa mulher-cadeira negra, e provocou muita revolta e acusações de racismo (BLOGUEIRAS NEGRAS, 2014).



Imagem 1:
Dasha Zhukova
em cadeira
assinada por
Bjarne Melgaard
/ Foto: Büro
24/7

Dasha Zhukova, que fora fotografada na cadeira por ocasião de uma entrevista para um site de moda e comportamento, o Büro 24/7, diante da reação do público, desculpou-se afirmando primeiramente que a cadeira na foto “só deve ser vista como uma obra de arte que foi criada pelo pop-artista britânico Allen Jones” (apud BLOGUEIRAS NEGRAS, 2014), posteriormente, fez um comunicado também afirmando que a obra de arte em questão pretendia justamente realçar questões raciais e de gênero. E que ela lamenta ter permitido a utilização da obra de arte e da fotografia fora de seu contexto provocando esse mal entendido com o qual ela e sua revista não concordam e repudiam.

Mas as desculpas pareciam somente justificar a ação, além de trazer junto à afirmação de “mal entendido” a imputação de não compreensão por parte daqueles que sentem-se atingidos pela imagem. E como afirmaram as Blogueiras Negras em texto sobre o ocorrido, “não existe arte sem contexto” (Ibid.). As fotos, mesmo “fora de seu contexto”, expressam exatamente a violência, uma vez que reproduzem a representação hierárquica dominante: uma mulher branca sobre uma mulher negra: “retirada da obra completa e inserida no contexto em que foi utilizada, na data em que foi utilizada é a expressão máxima de uma suposta superioridade branca, da submissão da mulher negra,” (Ibid.).

Assim, o artista Alexander Kargaltsev, fotógrafo e ativista gay da cidade de Nova York fez uma fotografia como resposta à imagem do catálogo de moda, em que se via um homem negro sentado sobre um homem branco. O fotógrafo disse, ainda, que sabe o quanto o seu país de origem, a Rússia, é um país racista e preconceituoso e por isso sabia muito bem que a imagem não seria bem aceita por lá, afirmando que sua composição “reverte a injustiça visual e ofensa perpetrada por esse editorial e, de uma forma, restaura a igualdade de gêneros, raças e orientações sexuais.” (apud GELÉDES INSTITUTO DA MULHER NEGRA, 2014).



Imagem 2: Autoria de Alexander Kargaltsev

Se pensarmos na questão racial, de fato a ação do fotógrafo foi uma resposta direcionada ao editorial da revista *Garage* que ele pretendia criticar e que teve seu êxito. Mas era somente disso que se tratava? Ou melhor, de que maneira a questão de gênero é tratada na fotografia proposta por Alexander Kargaltsev? Olhando a foto, ficamos sem saber, é preciso que ele nos diga, que os dois homens são gays, pois o que vemos realmente são dois corpos masculinos e a questão, o problema que tínhamos anteriormente e que tinha causado toda a polêmica, simplesmente desapareceu. O que aparecia na foto anteriormente era uma mulher-cadeira, uma mulher-objeto, vestida com roupas do imaginário fetiche “bondage”, ou seja, um fetiche de servidão e sobre a qual estava sentada uma mulher branca, vestida, com uma roupa simples, o que parece banalizar ainda mais a cena, torná-la usual. Em que momento? Quando foi que, exatamente, o corpo da mulher negra, e a violência sofrida por esse corpo, desapareceram? No momento da resposta.

O silenciamento da mulher negra enquanto corpo que resiste e responde às violências sofridas parece ser mais usual do que parece. *Claro*, forçado a embranquecer, ele desaparece. Esse corpo acaba desaparecendo, no final das contas. Este é um tema presente tanto no feminismo negro norte americano quanto no brasileiro, – e se aconteceu de existir um feminismo negro norte-americano e se também podemos comemorar Martin Luther King Jr, é por que as relações de racismo não estão circunscritas a um só país (Rússia, no caso, como afirmou o fotógrafo), mas são também relações que atravessam fronteiras entre países, que envolvem questões internacionais: guerras, disputas de territórios e subjugações de povos, achatamento de culturas dissidentes e principalmente referentes às fronteiras internas a esses países. São questões globais das quais os Estados Unidos (e Nova York, conseqüentemente) não estão imunes, pelo contrário, são centrais por seu papel na escravidão e na perpetuação do racismo – e isso está presente nas abordagens das feministas latino-americanas, negras africanas e asiáticas, quando elas problematizam, de maneira recorrente, a posição privilegiada e protagonista ocupada pela mulher branca ocidental do primeiro mundo na elaboração do discurso feminista, enquanto, por sua vez, o sujeito prioritário do discurso anticolonial costuma ser o homem negro do terceiro mundo, o homem que depõe sua condição colonizada para enfrentar o colonizador. Por isso, nas lutas de resistência, é a voz das mulheres negras que não se encaixa nesse padrão, é a voz das mulheres negras que precisa lutar para existir.

Contra o mito da “mulher do terceiro mundo” paradigma “estático” de opressão que ocupou papel decisivo tanto no nacionalismo pós-colonial quanto em muito feminismo ocidental, os trabalhos das feministas pós-coloniais convidam a interpretar as diferenças “raciais”, culturais e de gênero como fatores que não se limitam a estar lado a lado ou a somar-se um ao outro, mas interagem produzindo novas e incomparáveis formas de segregação e de assujeitamento, assim como novas práticas de diferença e de resistência ao patriarcado, ao racismo e à exploração. Dessa exploração, a experiência de gênero assume uma dimensão e uma voz irreprodutíveis e enquanto tais sistematicamente apagadas ou representadas como inexoravelmente ausentes (MEZZADRA, 2008, p.34. Tradução nossa)⁶

É essa tensão que se expressa durante o período abolicionista, nos Estados Unidos, quando fica explícito que a “reivindicação pelos direitos da “mulher”, referia-se naturalmente à mulher branca, enquanto que para a retórica abolicionista o “negro” era invariavelmente do sexo masculino. A figura que parece não encontrar espaço nessa representação conflitiva é sempre a mulher negra.” (DE PETRIS, 2005, p. 269)

É desse processo de silenciamento, de tirar-lhes a voz, de ser reduzida ao silêncio tanto pelo discurso colonial quanto pelo discurso nacionalista das lutas que se lhe opunham, que se passa a um querer “dar voz” a essas mulheres. Spivak (1990) vai afirmar, contudo, que, pelos mesmos motivos que para ela era impossível falar a cem anos atrás, ela é convidada a falar agora, mas por uma espécie de “benevolência” e não necessariamente por realmente ser escutada, enquanto sujeito que tem voz. Em entrevista a Sneja Gunew ela afirma:

Para mim, a pergunta “Quem deveria falar?” é menos crucial do que “Quem está ouvindo?”, “eu vou falar de mim enquanto pessoa do Terceiro Mundo” é uma posição importante para a mobilização política hoje. Mas a exigência real é que, quando eu falo daquela posição, eu deveria ser ouvida seriamente; não com aquele tipo de imperialismo benevolente, de fato, que simplesmente diz, que porque acontece de eu ser uma indiana ou o que quer que seja... Cem anos atrás era impossível eu falar, pela mesma razão que faz com que somente seja possível eu falar em certos círculos agora. (SPIVAK, 1990, p. 60)⁷

⁶ Contro il mito della “donna del terzo mondo”, paradigma “statico” di oppressione che há occupato um ruolo decisivo sai nel nazionalismo anicoloniale sai in molto feminismo occidentale, i lavori di femministe postcoloniali invitano a interpretar ele differenze “razziali”, culturali e di genere come fattori che non si limitano ad affiancarsi o a sommarsi uno sull’altro, ma interagiscono producendo forme nuove e incomparabili di segregazione e di assoggettamento, così come nuove pratiche di differenza e di resistenza al patriarcato, al razzismo e allo sfruttamento. Da questa interazione l’esperienza di genere assume una imensione e una voce irriproducibili e in quanto tali sistematicamente cancellate o rappresentate come inesorabilmente assenti”. (MEZZADRA, 2008, p. 34)

⁷ Texto no original: For me, the question 'Who should speak?' is less crucial then 'Who is listen?', 'I will speak for myself as a Third World person' is an important position for a political mobilization today. But the real demand is that, when I speak from that position, I should be listening in seriously; not with that kind of benevolent imperialism, really, wich simply says, that because I hapen to be an Indian or whatever... A hundreds years ago it was impossibel to me to speak, for the precise reason that makes it only too possible for me to speak in certain circles now.

Mas não, essa não é uma pesquisa sobre feminismo pós-colonial e nem quem fala é uma mulher negra. Como fazer com que este não seja mais um silenciamento?

1. ENTRE AGÊNCIA, PROBLEMA E AGENCIAMENTO

1.1. Criar problema:

Compreendendo a metodologia como imanente ao campo de pesquisa, na qual sujeito e objeto não sejam transcendentais, com fronteiras nítidas – nem transcendam um em relação ao outro, nem qualquer um deles em relação ao campo como um todo – pretendemos nos concentrar em apresentar como o nosso método desenvolveu-se, no sentido de produzir uma escuta não pacificada e atenta aos ruídos da cidade. Para tanto, discutiremos as noções de *agência*, fazendo uma passagem pelos estudos de “feministas pós-coloniais” e posteriormente pensando-o articulado aos conceitos de *objetividade feminista* de Donna Haraway e de *sintonia*, de Vinciane Despret (2004) – este último, noção de vir a ser com o outro onde a relação é baseada não no ponto de vista de um *sobre* o outro, mas na própria relação como constitutiva. Estas noções, utilizadas para delimitar o nosso método definido como “escutar as praças”, serão primeiramente trabalhadas com aquelas de *partilha do sensível*, de Jacques Rancière (1996, 2005, 2011), e de *agenciamento* de Deleuze e Guattari (2003, 2011, 1997), compondo assim o âmbito de nosso problema. Esses conceitos, principalmente aqueles de *sintonia* e de *partilha do sensível* serão aproximados, pois ambos propõem uma “desestabilização das distribuições”, seja ela da ordem do sensível e da distribuição dos corpos ou subjetiva.

Num segundo momento trabalharemos a noção de *sintonia* juntamente com as noções de *princípio de narração*, de Isabelle Stengers (1989) e de *faire histoire*⁸ que a mesma autora desenvolve com Vinciane Despret (2011).

Dado que nosso intuito era o de perceber modos de experienciar e contar a cidade que rompessem com a lógica de projeto de cidade capitalista na qual o discurso do desenvolvimento surge como um consenso, ou seja, procurar brechas dentro dessa lógica apontando para outros modos; partimos do conceito de Jacques Rancière (2005) de *partilha do sensível*, conceito de síntese, que permite pensar a estética na base da política e a política como contraposição coletivamente construída a um consenso. Com isso, vamos inicialmente

⁸ Expressão utilizada por Isabelle Stengers e Vinciane Despret (2011) no livro *Les faiseuses d'histoires*, que brinca com a multiplicidade de sentidos dessa expressão “as fazedoras de histórias” por criarem suas próprias histórias e ao mesmo tempo o “faire histoire” como uma expressão utilizada em francês para falar “criar caso”, “fazer manha”, “criar problema”.

propor como campo de nossa pesquisa as praças da cidade do Rio de Janeiro onde estavam acontecendo intervenções político-artísticas.

Para Rancière (2005), o “sensível” exprime a síntese da realidade social mediante a ordem dos sentidos: o regime do visível, audível e dizível. O sensível tem uma multiplicidade de aspectos envolvidos. É o terreno em que se desenvolvem as disputas e a distribuição dos bens e lugares sociais. O “sensível” é distribuído (ou partilhado). A ordenação da sociedade em sua totalidade, as suas assimetrias, injustiças, interdições e desigualdades são estruturadas segundo uma ordenação nesse plano do sensível. Isto é, a desigualdade na sociedade (de gênero, de classe, de origem etc) se reflete numa partilha/distribuição (injusta) do sensível, que é então reproduzida e conservada.

Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2005, p. 15)

A distribuição do sensível deixa de “fora”, no entanto, um resto. A distribuição das parcelas deixa uma parte sem parcela. Essa parte se define pela ausência de qualquer parcela, por sua não inclusão na partilha. É um suplemento ou resto, que não está contido no sensível distribuído, não tem lugar, não é reconhecido nem recebe qualquer atribuição própria. Essa parte sem parte não quer dizer apenas aqueles segregados da riqueza ou bem sociais, mas da própria possibilidade de dizer e terem nome, de serem ouvidos, vistos, pensados, de participar do poder comum da pólis. Mais do que não estar contida, essa parte suplementar *não pode* estar contida, por uma insuficiência intrínseca da partilha do sensível vigente. Se fosse contida, se aparecesse como tal, a parte dos sem-parcela desestabilizaria a própria partilha, seria outra “partilha”, outro “sensível”. Essa aparição revela o “dano originário” da sociedade, ou seja, a sua injustiça constitutiva como distribuição desigual do sensível (RANCIÈRE, 1996 p. 24). Esse povo sem parte, por assim dizer que resta, é incluído na partilha do sensível sem direito ou poder a nada.

O político é definido por Rancière como o que rompe com essa ordem estabelecida. A força do político não está na “inclusão”, mas na divisão. Os escravos não pretendem ser incluídos na sociedade escravocrata, da mesma forma que a revolução proletária significa a abolição das classes, inclusive do próprio proletariado. “A guerra dos pobres e dos ricos é assim a guerra sobre a própria existência da política. O litígio em torno da contagem dos

pobres como povo, e o povo como comunidade, é o litígio em torno da existência da política, devido ao qual há política.” (RANCIÈRE, 1996, p. 31). A política instaura uma desordem no coração da ordem policial, no próprio “sensível”, (já que ordem policial é como é chamada essa “ordem das coisas”,) que desfaz as partilhas sensíveis, coloca em xeque essa partilha. O político e a polícia consistem em planos heterogêneos, que não admitem síntese, pelo simples fato de o político romper a ordem policial. Isso significa a reapropriação do poder de fazer um “comum” diferente, a estética envolve a criação material de outras partilhas do sensível.

O intuito, portanto, no momento de delimitar essas praças e lugares de intervenção como campo da pesquisa era o interesse de perceber ali e nos fluxos por elas criados, a produção de espaços políticos, de dissenso, propostas de novas disposições na cidade. Deixando claro que a *parte dos sem parte* de que fala Rancière, não é um grupo excluído da ordem social e, portanto as praças não eram a personificação desse conceito, mas um espaço possível de dissenso.

O conceito de “partilha do sensível” permite escapar de um sistema de representação e percepção que separa o “discurso” do “ruído” em função da participação dos sujeitos no consenso dominante. Assim, boa parte do que a ordem do sensível classifica como “ruído”, isto é, sem parte na construção da cidade, é na verdade uma expressão de dissenso, uma perturbação política daquela ordem, que ameaça as hierarquias e desigualdades embutidas no consenso. A pacificação pode ser vista, assim, como uma operação de conversão do dissenso em “ruído”: desclassificado, invisibilizado, e enfim violentado.

O contexto em que se desenvolveu a pesquisa foi a cidade do Rio de Janeiro, em pleno processo de desenvolvimento, grandes investimentos e megaeventos, com início em 2010, mas tendo seu processo de campo concentrado no ano de 2012 e 2013. O Rio de Janeiro se tornou estratégico também para o governo federal, para servir de “cartão de visitas” de um novo Brasil, que se quer desenvolvido e inserido no mercado mundial em melhores condições. Essa imagem precisa ser construída em cima, também, de uma ordem sensível, de um trabalho estético de apresentar uma cidade limpa, pacífica, moderna, inovadora. Manter esse consenso, em sua dupla face política e estética, é parte de uma estratégia maior de supervalorização e capitalização da cidade para os propósitos de um tipo de desenvolvimento: aquele encampado pela trajetória desse “Brasil” moderno. Como ouvir esse resto, a “parte dos sem parte”, sua produção político-estética de alternativas e desacordos?

Para isso, selecionei um campo de estudos que pudesse me pôr em contato com lugares atingidos tanto pelos processos de pacificação, quanto pela resistência e criação, onde fosse possível me sintonizar com os “ruídos” do dissenso. A maior parte do trabalho de campo se concentrou nas seguintes praças a partir das intervenções que ali ocorriam e através das marchas, redes, ações ambulantes que a partir delas criavam-se:

- a. Uma pequena praça sem nome, entre a Cinelândia e o Aterro do Flamengo, cercada de vias expressas, chamada por moradores de rua de “Praça do Cavalo” e que foi renomeada, ao longo da ocupação de “Praça Marília”, onde se situa um monumento a Deodoro da Fonseca. Nessa praça, realizou-se a ação da Ocupa dos Povos⁹, entre 15 e 23 de junho de 2012. Foi organizada inicialmente por grupos oriundos da OcupaRio¹⁰, que convocou a participação de ocupas do Brasil e estrangeiras de alguma maneira conectadas ao movimento global Occupy, a fim de protestar contra as pautas e agendas políticas não só da esfera oficial da Conferência da Rio + 20, mas também dos fóruns e espaços “alternativos” da Cúpula dos Povos.
- b. A praça Tiradentes, no Centro, em que aconteceu a intervenção OPAVIVARÁ! AO

⁹ A *Ocupa dos Povos* foi a ocupação da praça do monumento marechal Deodoro da Fonseca, ao lado da Praça Paris, durante o período da Conferência das Nações Unidas pelo Desenvolvimento Sustentável Rio+20 (CNUDS) e da Cúpula dos Povos. Organizada inicialmente a partir de grupos remanescentes da OcupaRio, reuniu várias ocupas brasileiras integrantes do movimento Occupy, bem como ativistas autônomos da América Latina, moradores de rua, militantes de movimentos sociais, coletivos culturais, punks, anarquistas, hackerativistas, artistas, entre outros. Como alternativa autônoma de radicalização às agendas da Cúpula dos Povos e Rio+20, a Ocupa dos Povos levantou e manteve um acampamento entre 15 e 23 de junho de 2012, chegando a somar 50 barracas e tendas.

¹⁰ A *OcupaRio* surgiu como expressão carioca do movimento global Occupy em 15 de outubro de 2011, como um agrupamento heterogêneo de atores e protagonistas, desde a juventude plugada nas redes sociais e mídias livres até moradores e artistas de rua, ativistas de ocupações urbanas e grupos nômades como os punks e os hippies, inclusive universitários, estudantes do ensino médio, militantes de movimentos sociais, participantes de coletivos culturais e interessados em geral. A OcupaRio, mediante a subdivisão das atividades em grupos de trabalho, organizou uma ocupação na Praça da Cinelândia, nos moldes das acampadas, entre 22 de outubro e 4 de dezembro de 2011, chegando a contar mais de 150 barracas e tendas. A ocupação terminou ao ser removida por uma operação conjunta do Choque de Ordem e da Polícia Militar, ocasião em que vários ativistas foram recolhidos compulsoriamente para abrigos da Prefeitura. Durante o período, aconteceram centenas de atividades políticas, culturais e lúdicas, envolvendo milhares de pessoas que atravessaram as suas dinâmicas. Mais informações no site da OcupaRio, disponível em <<http://ocupario.org/>>, Acesso em 21/6/2014.

VIVO!¹¹, organizado pelo coletivo de arte OPAVIVARÁ¹², de 14 de maio a 2 de junho de 2012.

- c. A praça Agripino Grieco, no Méier, onde ocorreu a mobilização do 12 de Maio de 2012 (o 12M¹³), uma expressão local do movimento global dos Indignados, que durou um dia com uma agenda repleta de atividades políticas e culturais, contando com a organização transversal de vários coletivos, como OcupaRio, Universidade Nômade, Brecha Coletivo, Museu de Colagens Urbanas, Universidade Tupinagô de Arte e Ciência, grupos de hip-hop e capoeira, ONGs ambientais, Dia do Basta etc.

Essas praças demarcam um primeiro momento de campo, de onde surge e constrói-se nosso método, que será definido por “escutar as praças” e por isso nosso interesse em abordar essa parte específica de nossa pesquisa, já que aqui mostraremos mais detalhadamente como chegamos até essa proposta, detendo-nos em um episódio ocorrido na praça Agripino Grieco,

¹¹ OPAVIVARÁ! AO VIVO! *residência - ocupação da Praça Tiradentes*, um projeto em que o coletivo Opavivará residiu, durante um mês no número 48 da praça onde funcionam o Centro Carioca de Design e o Studio X, parceiros do projeto, convivendo com a praça através de uma programação semanal: todas as quartas e sábados era instalada na praça “uma fonte pública de água potável, uma lavanderia pública para lavagem de roupas, uma cozinha coletiva equipada com forno e fogão à lenha, mesas e bancos, além de um estar coletivo equipado com cadeiras tripas e mural aberto para livre intervenção de todos”(OPAVIVARÁ, 2012), nos outros dias o coletivo fazia o que eles chamaram de “ouvidoria”. Atividade em que ouviam as histórias contadas pelos passantes e pessoas que costumam frequentar a praça, trabalhadores das redondezas ou personagens já famosas por ali. Com essas histórias, anúncios e imagens, construíam o jornal que era distribuído gratuitamente na praça durante o mês em que estiveram realizando a atividade. Já nas segundas, o programa estava baseado em “deambulações e derivas no entorno da praça, circuitos para transportes alternativos criativos e mapeamentos subjetivos, antropológicos, gastronômicos, antropofágicos, sônicos.” (OPAVIVARÁ, 2012). Disponível em: <http://opavivara.com.br/> Acesso em: dezembro de 2012.

¹² OPAVIVARÁ! é um coletivo de arte do Rio de Janeiro que, segundo suas próprias palavras “[d]esde sua criação, o grupo vem participando ativamente do panorama das artes contemporâneas do Brasil. A proposta é realizarexperiências poéticas coletivas interativas. As ações devem gerar fluxos de arte e poesia no espaço ocupado e promover a desconstrução temporária das estruturas de poder tanto da arte, num primeiro plano, como de toda a sociedade, num campo mais expandido. Em nossas experiências buscamos deslocar todos os participantes de suas funções institucionais (artista, autor, crítico, curador, galerista, público, espectador, etc.) transportando-os para o campo experimental das relações poéticas. Desenvolvendo ações interativas-imperativas em espaços envolventes, onde o público não é apenas convidado a interagir, mas a ação depende da participação desse para acontecer, tiramos o espectador de seu lugar comum e o colocamos no lugar do artista, gerando alterações das ordens perceptiva e política sobre todo o nosso universo de relações, desencadeando um questionamento reflexivo sobre nossas experiências cotidianas”. Ateliê da Imagem, 31/8/2012. Disponível em <http://www.ateliedaimagem.com.br/mostraSextaLivre.php?sextafeira_id=496>, Acesso em junho de 2014.

¹³ Alguns vídeos sobre a mobilização do 12-M no Méier, em 2012, de Ronald Sanson Stresser Junior podem ser acessado em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ErkDhOVyGyA>>, <http://www.youtube.com/watch?v=1CiW0AJd_KY>, <<http://www.youtube.com/watch?v=cjNTiN5rkjQ>>, <http://www.youtube.com/watch?v=L_AAXep311U>, <<http://www.youtube.com/watch?v=N6WklXYJC80>>, <<http://www.youtube.com/watch?v=q8FnNrHCNQ4>>, <<http://www.youtube.com/watch?v=PvUMkb611YM>>. Acesso em junho de 2014.

que acabará por nos possibilitar expandir nosso campo. E, uma vez definido nosso método, alcançar novas praças e ruas, sem deixar de transformá-lo. Isto não significa que os ruídos dos sem parte somente possam ser ouvidos nas praças: essa é mais, na verdade, uma circunscrição da pesquisa, mas o dissenso cidade evidentemente se manifesta em muitos outros espaços-tempos.

Ponto central para o trabalho é a compreensão de que a proposta para uma escuta não pacificada surge do próprio campo de pesquisa ao mesmo tempo em que busca nesses espaços respostas ao processo de pacificação da cidade. Não partimos inicialmente da ideia de uma escuta não-pacificada, mas fomos percebendo que o modo de relação no próprio campo e com ele nos levava a questionar os nossos pontos de partida, nossa “bagagem” perceptiva, obrigando-nos a buscar outra modulação da percepção e relação, outra *sintonia* (DESPRET, 2004). Inseparabilidade entre método e problema acabam mostrando como estar atentos a espaços de resistência que constituem formas de resistir à proposta de homogeneização da cidade requer também uma escuta não pacificada, uma escuta ao que “faz barulho” nessa cidade. Mas como produzir essa atenção e essa tensão?

1.2. Escutar as praças:

“Se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar, pouco se escuta”.

Foi na Praça Agripino Grieco que ouvi essa frase, dita por Sara Panamby que estava acompanhada por Filipe Espíndola e Raphi Soifer. Sara Panamby, Filipe Espíndola, Raphi Soifer e Bruno Duarte, são artistas, performers, tem outros projetos individuais e coletivos e formam o Museu de Colagens Urbanas¹⁴, nesse dia, minha conversa foi especificamente com Sara, Filipe e Raphi. O contexto em que nos encontramos naquela praça era o do 12M, a mobilização de 12 de maio de 2012, um momento de mobilização global que aqui no Rio de Janeiro aconteceu, entre outros lugares, na praça Agripino Grieco, no Méier. O 12M foi uma tentativa de continuar na esteira de um ciclo de mobilizações que inclui “revoluções democráticas do Magreb, o #15M, a Indignação dos Bálcãs, Israel, Palestina, Portugal ou na Grécia, protestos e ocupações em Wisconsin e na Itália, os tumultos em Londres, as

¹⁴ Museu de Colagens Urbanas é um grupo que se propõe como o primeiro museu ao ar livre da Lapa. Realizam intervenções misturando “ritual e reforma urbana para criar novas exibições poéticas que servem como meditações sobre a cidade” (SOIFER, Raphael. 2012) Acesso em setembro de 2012.

mobilizações estudantis no Chile e a rebelião #Occupywallstreet” (HERREROS; RODRÍGUEZ, 2012, p.97). Nesse dia, vários grupos e pessoas se reuniram propondo e realizando atividades, conversas, shows, danças, compartilhamento, performances. Essa ocupação de uma praça ao longo de um dia se deu num contexto de uma – cito o blog do OcupaRio – “mobilização global na qual pessoas do mundo todo defendem novas formas de viver e conviver em sociedade, contra a concentração de poder de decisão nas mãos de políticos e corporações”¹⁵.

A jornada do 12M de 2012 estava inserida numa sequência de ocupações e protestos unidos pelo grito “não nos representa”. Trata-se de nutrir a capacidade de desenvolver elementos de reflexão, organização e deliberação políticas para além das instâncias tradicionais dos partidos orgânicos, sindicatos e ONGs, ou seja, você pode ter voz e se manifestar sem precisar passar por mediações que traduziriam ou que dariam legitimidade ou não à sua intervenção. Isso é importante hoje, pois essas mediações têm falhado em colocar seriamente os problemas da cidade, funcionando mais como blindagem do consenso, o que também é chamado por alguns como “crise da representação”. Falando sobre o movimento do 15M, Herreros e Rodríguez (2012, p. 113) explicam que “se apresentou como verdadeiro poder constituinte capaz de varrer como uma tempestade os mecanismos enferrujados e bloqueados da representação da chamada 'participação política e cidadã’”.

A distinção entre mediações e o imediato (ocupações, intervenções, ação direta, auto-organização) precisa sempre estar situada segundo os problemas colocados. Do contrário, corre-se o risco de se cair numa dicotomia. Correndo-se o risco de problematizar somente um desses lados. Como se a luta fosse sempre do imediato x mediação, como dois blocos não problemáticos. Isso dá margem a uma supervalorização acrítica do imediato que gostaria de evitar. Nesse sentido, meu método está tanto em problematizar o imediato quanto as suas relações internas com a mediação. Ou seja, não quero problematizar as praças em si mesmas como se fossem a fonte de soluções, mas dentro de uma localização de uma malha de relações de força, de formas de se relacionar, de formas de subjetivação e de possibilidades de produzir novas formas, então não se trata de elogiar o imediato pelo imediato (espontaneísmo, movimentismo), nem cair no erro simétrico de rechaçá-lo como ingênuo ou infantil, não percebendo as potências que eles agenciam (institucionalizam).

¹⁵ Disponível em: <<http://ocupario.org/2012/05/01/chamado-12m-maio-manifestacao-meier/>> Acesso em junho de 2014.

A crise de representação é um diagnóstico geral, embora se apresente em cada lugar e tempo de uma maneira específica. Mas de qualquer forma existe essa crise das mediações, por que com a globalização, elas tem funcionado de forma engrenada com o capitalismo. As instâncias tradicionais de fazer política estão subordinadas ao funcionamento do capitalismo global e sua dinâmica de crises. Isto é, à esfera econômica que em determinado campo do possível, sobre o que pode ser feito em matéria política, o que impacta as instâncias tradicionais em uma série de momentos do processo de subordinação: financiamento de campanhas, captação de recursos públicos, tributação, sustentabilidade.

Na transição da soberania para o plano de imanência, o colapso das fronteiras teve lugar dentro de cada contexto nacional e em escala global. O definhamento da sociedade civil e a crise geral das instituições disciplinares coincidem com o declínio dos Estados-nação como fronteiras que marcam e organizam as divisões no governos global. O estabelecimento de uma sociedade global de controle que suavize as estrias das fronteiras nacionais anda junto com a realização do mercado mundial e a submissão da sociedade global ao capital. (NEGRI & HARDT, 2006, 354)

Por isso, pensando em termos de eficácia combinada das lutas, é difícil que possa ser bem sucedida, a maior prazo, uma luta que se restrinja ao espaço nacional, como se houvesse uma fronteira clara entre capital nacional e capital internacional. O que acontece no capitalismo hoje é um capital financeiro que não respeita fronteiras e estados-nação que estão integrados ao sistema global, embora em condições diferentes de inclusão. Além disso, como Negri e Hardt escrevem, a globalização do capitalismo é acompanhada também por uma globalização das lutas, isto é, a construção de movimentos capazes de agir além das fronteiras nacionais a partir de um comum gerado pela resistência ao Império. Por exemplo, com a experiência pioneira dos Zapatistas e, logo a seguir o ciclo alterglobalização e suas instâncias de organização e luta CMI (Centro de Mídia Independente, Software Livre, Hacktivismo, Dias de Ação Global e Protestos coordenados como os de Seattle em 1999 e Gênova em 2001). Evidentemente, os processos do capitalismo são concretos, essa concretude depende de uma rede de explorações e opressões sobre os corpos. Dessa maneira, o capitalismo precisa integrar e fazer funcionar junto uma série de violências e discriminações que operam localmente. Embora o racismo, o heteropatriarcado, a desigualdade social precedam o capitalismo, nele essas opressões são reconfiguradas para permitir o funcionamento econômico da acumulação de capital, da exploração do trabalho. Nesse sentido, o capitalismo

global não determina um espaço homogêneo, pelo contrário, para poder ser efetivo, precisa adaptar-se (ser adaptado por) a um conjunto de condições locais de opressão e resistência.

A globalização então não elimina o aspecto local do capital, pelo contrário, na verdade, cria duas dimensões do mesmo processo, que vão funcionar de maneira articulada, logo as lutas também precisam articular-se para incidir no global a partir do local e no local a partir global. Seria um erro localizar a luta somente no local ou somente no global – eles não existem separadamente – estão imbricados um no outro. Isto se dá por que o aspecto global, mais abstrato, do funcionamento do capitalismo não é uma ilusão ou apenas uma forma de interpretar a realidade, essa abstração é parte integrante da realidade e não se apagaria meramente conscientizando-se de seu caráter abstrato, trata-se do que Marx chama de “abstração real”. “As abstrações mais reais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali, onde um aspecto parece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular.” (MARX, 2011, 57).

Essa passagem nos Grundrisse¹⁶ explica como o global tem uma consistência própria e está saturado de determinações locais, da mesma forma que satura o local de determinações. O capitalismo e a luta de classe, portanto, não estão num nível superior às opressões identificáveis mais localmente, como o racismo, a luta de gênero, o direito à cidade, como se fosse uma abstração dos processos reais. O processo capitalista (global e local) é tão real quanto essas opressões, essas violências. Consistindo no comum que as permite funcionar segundo um sistema dinâmico e coeso. O método de Marx nos Grundrisse permite tomar a luta de classe inteiramente imbricada nas lutas sociais, o que, num contexto de capitalismo global, significa tomá-la ao mesmo tempo como luta local e global. Isto não é apenas um método para entender as lutas hoje, como para fazê-las.

O que é expresso por esse ciclo de lutas das Revoluções Árabes – passando pelo #15M ao Occupy – são lutas que se espalharam de maneira híbrida em vários territórios, chegando

¹⁶ Os Grundrisse são os cadernos são os cadernos manuscritos de Marx entre 1857 e 1858, que não foram publicados em vida, reunidos posteriormente como uma obra una, publicada pela primeira vez na União Soviética, em 1939. Alguns autores, como o teórico marxista Roman Roldolsky consideram os Grundrisse uma obra assessoria e preparatória para O Capital. No entanto, a vertente autonomista italiana no marxismo assumiu os Grundrisse como obra autônoma e que contém insights e conceitos que não viriam a aparecer na obra publicada de Marx. Especialmente os aspectos metodológicos e o “fragmento sobre as máquinas”. (Cf, NEGRI, 1939, p. 1 – 20)

até ao Brasil onde aconteceram várias Ocupas, entre elas estão Ocupa Salvador, OcupaPoa, OcupaBH, Ocupa Belém, Ocupa Sampa e Ocupa Rio.

A mobilização global do 12M (12/5/2012) foi organizada por uma pluralidade de grupos, mas tinha uma maior presença de pessoas que já estavam presentes na acampada da Cinelândia, removida em dezembro do ano anterior, a OcupaRio. Como o intuito era organizar uma mobilização em ressonância com a mobilização global do 12M marcando um ano do 15M espanhol, mas também de todo o ciclo de lutas de 2011 – e por isso o chamado global em várias línguas – a ideia era justamente que a mobilização fosse global, mas que cada território pudesse discutir e propor suas pautas com incidência local.

Nesse âmbito, no Rio de Janeiro foi, conseqüentemente, redigido um texto colaborativamente que, relido agora em 2014, dois anos depois, mostra ressonâncias com as manifestações de junho de 2013. Destacamos um texto preparatório para o 12M, redigido ao longo de encontros de discussão do OcupaTeoria¹⁷ que parece bastante significativo para ilustrar o contexto em que ocorriam aquelas mobilizações e que, por isso, merece ser reproduzido ainda que um pouco mais longo:

[...]A remoção do OcupaRio não é novidade. No Rio de Janeiro, sucessivas comunidades pobres têm sido removidas para longe, sob o pretexto das obras para a Copa do Mundo e as Olimpíadas. **Esses megaventos têm justificado um estado de exceção contra todos que não se enquadram na concepção de metrópole “globalizada” e elitizada que já está sendo vendida a peso de ouro.** Esse modelo de desenvolvimento urbano tem significado uma supervalorização imobiliária, ao mesmo tempo que **exclui e expropria os verdadeiros construtores (físicos e simbólicos) da metrópole.** Ocupações urbanas têm sofrido no dia a dia o completo desrespeito do direito à moradia e à dignidade, mesmo quando se trata de imóveis desertos há anos (e são milhares), cuja única serventia consiste na especulação que propiciam.

O modelo de desenvolvimento predominante no Brasil também vem destruindo experiências bem sucedidas de viver alternativamente ao sistema, nas comunidades autogestionárias, nos quilombos contemporâneos, nas aldeias ribeirinhas do Xingu e da Amazônia em geral. Também se destroem e, sobretudo, exploram experiências de trabalho informal, dos camelôs, do remix na internet. A remoção da comunidade de Pinheirinho (em São Paulo), que produzia e resistia há sete anos com autonomia, é a culminância dessa política autoritária e desigual. Aqui no Rio é a remoção da Vila Autódromo que se prepara. Em nome da propriedade privada (interesse individual) ou da propriedade pública (interesse geral), o poder de sempre não mede esforços quando está em jogo a manutenção da identidade majoritária e da lógica de guerra contra os pobres que a história do Brasil é tão pródiga.

Em 2012, dizem que o Brasil já não é mais o país do futuro, mas do presente. Mas

¹⁷ O OcupaTeoria foi um desdobramento do GtTeoria de organização de discussões para além da acampada. Foram realizadas discussões temáticas no Instituto de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS) e um debate na praça da Cinelândia no dia 31 de março de 2012.

que presente é esse? A publicidade dos governos, reproduzida por uma grande imprensa acrítica, não cansa de repetir que vive o melhor momento de sua história. O crescimento econômico aliado à confiança nos “mercados” inspira o orgulho patriótico das elites. Jamais os lucros estiveram tão altos, a especulação imobiliária inflacionou tanto, os bancos faturaram tantos trilhões de reais. Proliferam os oligopólios (públicos ou privados), grupos multinacionais, fundos e mesmo famílias monopolizam enormes fatias dos negócios: petróleo, sistema bancário, redes de supermercados, conglomerados midiáticos, indústrias de cimento, aço, plástico, culturais e de entretenimento... (...) Por debaixo dos números, ufanismos e reportagens acríticas, a violência do Estado e do mercado se dissemina em operações policiais, na militarização do território, na remoção de comunidades, na expulsão de indígenas e quilombolas, e no racismo, machismo e homofobia institucionalizados na sociedade brasileira em todos os seus setores. **Esse Brasil desenvolvimentista e que busca ser um país rico não é um Brasil que acaba com a pobreza, é na verdade um Brasil que está acabando com os pobres, os 99% [...]”.** (Ocupa Teoria, 16 de março 2012)

Além desse texto prévio delineando algumas problemáticas, no dia da mobilização, foram abordados os temas da psiquiatrização e da loucura, do racismo e do uso dos espaços públicos, dentro de um projeto de cidade. Além disso, foi produzido um vídeo colaborativo prestando a solidariedade dos ativistas presentes ao Quilombo dos Macacos¹⁸, o coletivo Brecha¹⁹ organizou um Bingo performático que, de maneira lúdica, fez uma sátira do loteamento da cidade pelo prefeito Eduardo Paes e pelos seus aliados do empresariado, como Eike Batista, com consequente remoção de favelas e gentrificação. Entre os “prêmios” deste bingo, estavam o Estádio do Maracanã, a comunidade da Vila Autódromo, e a própria praça onde se realizava a intervenção. O Bingo do Brecha Coletivo conseguiu atrair a atenção dos fluxos de passantes, que transitavam ocasionalmente pela praça. O bingo foi bem sucedido em abrir o evento para além dos imediatamente envolvidos, relacionado-se assim com o território. A Universidade Nômade e o Laboratório de Cartografias Insurgentes fizeram uma oficina de midialivrisimo. Assim, pôde-se ter, mesmo que não de maneira generalizada no sentido de ver o movimento crescer em número, uma expressão local significativa desse movimento, por ver que ele expressava problemáticas pertinentes e encarnadas da cidade.

¹⁸ Cerca de 500 descendentes de escravos habitam uma área próxima da Vila Naval, administrada pela Marinha do Brasil, em Aratu – BA, próximo de Salvador. Essa comunidade tradicional de quilombolas vem sendo alvo de sucessivas ameaças de remoção e constrangimentos devido à proximidade com a unidade militar, que reivindica a terra para o governo federal. Mais informações: site da Justiça Global, <<http://www.irdeb.ba.gov.br/tamboresdaliberdade/?p=1029>>.

¹⁹ O Brecha Coletivo, segundo sua autodescrição, “é uma instância multidisciplinar de pesquisa laboratorial e ações que friccionam processos de criação em arte, investigações tecnometodológicas, reflexão sobre contemporaneidade urbana e experiências em redes”. Site do coletivo: <<http://brechacoletivo.wordpress.com/sobrebrecha/>>. Acesso em abril de 2014.

Muitos se perguntaram inicialmente qual era a pauta daquele novo ciclo de mobilizações, que ia das acampadas espanholas ao movimento Occupy norte-americano até a Ocupario, mas na verdade boa parte da proposta desses movimentos estava justamente na forma de se produzir coletivamente um pauta política, não tanto uma pauta prévia, mas processos de organização e decisão para que todos participem dessa formulação, por isso, a importância de que as pessoas, movimentos, coletivos possam propor novos processos e formas de realizar encontros, contágios, organizações e modos de fazer com que as diferenças sejam produtivas. Os coletivos não estão lá simplesmente para estudar novas formas e processos ou aprender a se relacionar, mas também para ajudar a efetuar um acontecimento político, para trabalhar junto da convergência de indignações e desejos afirmativos. Eles estão escrevendo a sua micro-história dentro de um cruzamento de histórias e narrativas, contaminando e se deixando contaminar pelos contágios.

Naquela tarde, éramos vários grupos e uma das atividades propostas era a de conversa e apresentação dos grupos presentes. Como éramos muitos, essa atividade foi ficando um pouco longa, então foi feita uma proposta de que criássemos grupos de trabalho e depois o grande grupo se reunisse para uma conversa geral. Os grupos que estavam presentes propondo conversas eram: Ocupario, grupos de Hip Hop e Rock, Brecha Coletivo, Universidade Nômade, Museu de Colagens Urbanas, Laboratório TupiNagô de Arte e Ciência e outros.

Sara, Filipe e Raphi do Museu de Colagens Urbanas estavam propondo uma conversa ou atividade para quem quisesse experimentar um pouco de errorismo²⁰ ou terrorismo poético²¹, eu estava realmente errando pela praça e encontrei com eles, e perguntei o que estavam fazendo, foi então que falaram a frase: “escutando a praça, se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar (pouco se escuta)”.

²⁰ Refere-se à *Internacional Errorista*, movimento criado pelo Colectivo Etcétera e outros artistas e ativistas, em novembro de 2005, em Buenos Aires, composta por membros de vários países reivindicando o erro como filosofia de vida. A *Internacional Errorista* participou da *Cúpula dos Povos* daquele ano que foi uma cúpula organizada em antagonismo à *Cúpula das Américas*, reunião de todos os chefes de Estado das Américas. (GUZMAN, 2012). Em minha experiência na cidade de Bologna, trabalhei juntamente ao ao Colectivo Etcétera e o Coletivo Hobo na organização da performance *Assembléia infinita* que fazia parte do “Quarto capítulo” do Projeto *Comune di Ricerca per L'immaginazione sociale Inclusiva* (C.R.I.S.I.). Disponível em: <<http://crisiproject.wordpress.com/assemblea-infinita/>> Acesso em maio de 2014.

²¹ Terrorismo poético é uma expressão difundida através do livro *CAOS: Terrorismo poético e outros crimes exemplares*, de Hakim Bey (edição no Brasil, pela editora Conrad), historiador, escritor e poeta que defendia a realização de ações e intervenções poéticas, não-violentas, mas que causem tanto espanto e choque quanto o terror.

Essa fala mexeu comigo, pois nessas situações em que se está imerso naquilo que se pesquisa, e não existe um lugar pré-definido para o pesquisador nesse cenário, ou pelo menos, o nosso lugar específico é o que estamos procurando, o que acaba acontecendo por vezes é um “querer ouvir”, às vezes uma ânsia por querer ouvir algo que não se sabe exatamente o quê. Correndo-se inclusive o risco de encontrar alguma coisa rápido demais.

É através da instigação causada por esse encontro fortuito com o Museu de Colagens Urbanas, e pelo o que essa frase provocou em mim que fui, aos poucos, delineando as escolhas metodológicas da pesquisa. Essa tomada de posição metodológica foi melhor se delineando ao longo do processo. É apenas com o passar do tempo que retornei a ela e pude perceber a importância que esse momento e essa pequena frase foi tomando, por ativar questões do campo também em outros contextos. É como se ela afetasse, se tornasse relevante, mas fosse tomando pregnância à medida que outros elementos vão sendo acrescentados à cena, não somente àquela cena específica, mas ao próprio cenário e campo da pesquisa. Portanto, a frase ficou ressoando, sem criar um sentido imediatamente e nem fechar-se e foram somente meses depois, ao escrever sobre aquela praça para o encontro *Vômito e Não – Práticas Antropômicas na Arte e na Cultura (2012)*, do qual Sara Panamby fazia parte da comissão organizadora, lembrei-me então novamente da frase: “se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar” e em como ela carregava várias questões consigo. São essas questões que desenvolverei nos pontos seguintes:

1.3. Se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar

Na frase dita pelo Museu de Colagens Urbanas há uma crítica a esse “dar voz”, um modo de falar onde um sujeito pretensamente dotado da capacidade de falar e nomear distribuiria esse poder a outros, tendo-se assim, tanto uma assimetria colocada *a priori* na relação – aquele que “tem voz” e aquele que “não tem” - quanto o entendimento de uma relação entre sujeitos estanques e pré-concebidos. Essa crítica que se é possível de ser apreendida da fala deles, a aproximaremos de algumas questões feitas por Donna Haraway (1995, 2004) e pelo feminismo pós-colonial²².

²² É impossível fazer uma homogeneização do que seja um feminismo pós-colonial, pois, como afirma De Petris (2005), a expressão corre o risco de realizar uma dupla simplificação, já que seria mais adequado falarmos em feminismos, devido à multiplicidade desses movimentos e por incorrer no risco de colocar num

Mas, ao mesmo tempo, eles contrapõem essa crítica à proposta do escutar, escutar a praça. E é isso, na maneira como é por eles explicada, como um “prestar atenção à praça”, e relacionar-se com o ambiente, que aproximamos do conceito de *sintonia* de Vinciane Despret (2004) e que desenvolveremos posteriormente.

1.4. Dar voz:

Como já falamos acima, o que fica primeiramente criticado na frase do Museu de Colagens Urbanas é a criação de uma relação assimétrica entre quem tem poder de fala e quem não o tem.

“Dar voz” a um grupo dito excluído da sociedade, que tem a sua voz calada, que está nas margens, “dar voz” ao povo, aos excluídos, aos marginalizados, são expressões recorrentes tanto em pesquisas quanto em movimentos sociais, políticos ou por direitos humanos. Mas quem dá voz a esse “eles”? Se existe alguém que está “trazendo” essa voz...? O pesquisador? Os movimentos organizados? Assim, acaba-se apresentando esses sujeitos de forma pejorativa, ou seja, sujeitos sem voz, dependentes, aos quais a voz precisa ser emprestada. A conversa com Sara, Filipe, e Raphi nos faz pensar em como a praça já nos dá muito e que não é preciso emprestar a voz a quem a habita.

Chandra Talpade Mohanty (1984) realizou um estudo que se tornou célebre, voltado a examinar resultados e discursos de pesquisas da academia ocidental ao redor da figura da “mulher do terceiro mundo”. A autora tomou várias referências publicadas pela editora Zed,

genérico ““outro” todos aqueles a quem se atribui uma posição de subalternidade” (2005). A autora sugere, portanto, para resolver esse impasse, uma leitura crítica dos dois termos da expressão “feminismo pós-colonial” a partir da questão da *agência* e das *diferenças*, contextualizadas num diálogo com Mezzadra e Rahola (2003): “A agência do sujeito colonizado, em particular internamente às lutas anticoloniais, torna-se aqui um elemento constitutivo do desdobramento global de uma história universal: ou seja, uma história atravessada por uma tensão interna e um excedente subjetivo que minam continuamente as pretensões de totalidade e de historicização [...]. Por outro lado, a dimensão das diferenças, reenvia não só à sua formulação originária, num contexto marcado pela violência colonial, mas sobretudo, à sua possível tradução em práticas de subversão política e epistemológica.” (DE PETRIS, 2005, p.260, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “L’*agency* del soggetto colonizzato, in particolare all’interno delle lotte anti-coloniali, diventa qui un elemento costitutivo del dispiegarsi globale di una storia universale: una storia attraversata cioè da una tensione interna e un’eccedenza soggettiva che ne minano continuamente le pretese di totalità e storicizzazione [...]. La dimensione delle differenze, d’altra parte, rimanda non solo alla loro formulazione originaria in un contesto segnato dalla violenza coloniale, ma soprattutto, alla loro possibile traduzione in pratiche di sovversione politica ed epistemologica.”

concentrando-se no trabalho de pesquisadoras feministas que se identificavam, cultural ou geograficamente, como ocidentais,

embora eu esteja lidando com feministas que se identificam culturalmente ou geograficamente como ocidentais, o que eu falo sobre tais pressupostos ou princípios implícitos vale para qualquer um que use esses métodos (MOHANTY, 1984, p.20, tradução nossa)²³

Ela não pretendeu fazer uma crítica dessas autoras na validade de suas pesquisas, mas, sim, problematizar a construção da figura da “mulher do terceiro mundo” como um efeito de um discurso que, ele próprio, acaba embutindo alguns nivelamentos ou achatamentos, homogeneizando o sujeito pesquisado. Mohanty (1984) analisou uma variedade de pesquisas com escopos e abordagens muito diversas, e terminou por apontar um método recorrente nessas abordagens, produzindo efeitos homogeneizadores e redutores. Tal problema metodológico, para a autora, independente das boas intenções do pesquisador, de sua preocupação professada em respeitar os sujeitos pesquisados. Era um método em que o pesquisador ou a pesquisa relacionava-se com um sujeito preexistente, ou seja, as mulheres do terceiro mundo vistas como um grupo preconstituído, a partir de um “uso acrítico de metodologias particulares para conferir 'prova' de universalidade e validade culturalmente cruzada”²⁴ (MOHANTY, 1984, 337, tradução nossa) e tudo isso colaborando para a criação de uma imagem de uma mulher do terceiro mundo ainda mais estática distanciada da mulher ocidental. Ao mesmo tempo que a mulher ocidental se descreve a si mesma como aquela desenvolvida, já livre de uma sociedade patriarcal e dos processos que a sustentam, a mulher do terceiro mundo era definida justamente por esses vínculos, e pelo humanismo que acompanha essa descrição: apego à família, rural, tradicional, pouco escolarizada.

O texto de Mohanty (1984) se tornou um marco no feminismo, principalmente para o chamado feminismo pós-colonial, já que desde sua abertura seu intuito era claro,

Embora sofisticado ou problemático o seu uso como construção explicativa, a colonização quase invariavelmente implica uma relação de dominação estrutural, e a supressão – frequentemente violenta – da heterogeneidade do(s) sujeito(s) em questão. O que eu desejo analisar é especificamente a produção da “mulher do terceiro mundo”, enquanto um sujeito singular monolítico em alguns textos feministas (ociden-

²³ O texto em língua estrangeira é: “even though I am dealing with feminists who identify themselves as culturally or geographically from the west what I say about this presuppositions or implicit principles holds for anyone who use these methods”

²⁴ O texto em língua estrangeira é: “Uncritical use of particular methodologies in providing “proof” of universality and cross-cultural validity”.

tais) recentes. (MOHANTY, 1984, 333, tradução nossa.)²⁵

No entanto, devido à sua controversa recepção que, segundo Mohanty foi um pouco binária, contrapondo mulheres de primeiro e de terceiro mundo, ela resolveu reescrever o posicionamento em outro texto, em 2003, sob o título “Feminism without borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity”, no qual o “praticar a solidariedade se tornou uma parte central do trabalho para superar essa contraposição onde pareceria que haveria uma 'mulher do terceiro mundo' e uma 'mulher do primeiro mundo' quando, na verdade, a sua crítica estava voltada para o que tirava a possibilidade da primeira construir-se enquanto subjetividade heterogêna.”

Mohanty justifica-se pela crítica ácida apresentada no primeiro texto enfatizando que ela estaria acompanhando críticas do humanismo eurocêntrico e dirigindo especialmente as suas considerações contra as "falsas afirmações masculinas e universalizantes" ("*false universalizing and masculinist assumptions*"). Ou seja, a intenção original teria sido a de afirmar a importância de dimensões locais e localizadas que estaria definindo a categoria do "universal", inclusive e também para a categoria do feminismo. (MATOS, 2010, p. 76)

O que Mohanty (1984, 2003) critica duramente é o humanismo caridoso (que supostamente “dá” atenção ao outro, sem o que não existiria como sujeito) que acompanha as pesquisas tanto masculinas quanto feministas ocidentais e seu inevitável olhar de idealização dirigido às mulheres seja para descrevê-las como mulheres a ser salvas ou para torná-las figuras emblemáticas portadoras da salvação, mas de qualquer modo, sempre afastadas das suas contradições, impasses e reais capacidades de construir a todo tempo suas histórias e si próprias como sujeitos da própria ação e mundo. É como se certa pressa em dizer logo “a mulher” passasse por cima dessas reais capacidades delas próprias poderem constituir-se, de maneira localizada, em suas respectivas situações sociais, históricas, geográficas ou políticas. Essa pressa, no fundo, embute uma falta de escuta que acaba sendo a idealização de quem afirma “a mulher”, definindo-a a partir de si ou, de maneira reflexa, por oposição a si (a “mulher do terceiro mundo”).

O que, tanto Sara Panamby e o Museu de Colagens Urbanas quanto o feminismo pós-colonial que foi marcado pelo texto de Mohanty fazem ver que não faz sentido dar voz a quem já a tem, ao mesmo tempo eles explicitam que o jogo de “dar voz” explicita uma

²⁵ O texto em língua estrangeira é: However sophisticated or problematical its use as an explanatory construct, colonization almost invariably implies a relation of structural domination, and a suppression—often violent—of the heterogeneity of the subject(s) in question. What I wish to analyze is specifically the production of the "Third World Woman" as a singular monolithic subject in some recent (Western) feminist texts.

relação de poder que implica o silenciamento (ou a tentativa) daqueles que não tem vez. É por isso que “ter voz” não é um fato dado. A luta contra esse silenciamento, por falarem com a própria voz, representarem-se a si mesmas enquanto sujeitos resistentes sem esquecer a partir de onde engendram a própria voz e resistência, é pauta de muitos movimentos feministas pós-coloniais.

Como o Museu de Colagens Urbanas critica o “dar voz” aos sujeitos, Chandra Mohanty (1984, 2003) vai ao encontro dessa observação quando critica essa construção monolítica do sujeito “mulher do terceiro mundo”, como se as feministas ocidentais estivessem, com isso, dando voz a elas. O que ocorre, e é isso que ela mostra no artigo citado, é que ao pretender “dar voz” à “mulher do terceiro mundo”, o feminismo acadêmico ocidental faz justamente o contrário, que é não escutar as especificidades, localizações e a complexa rede de elementos socioeconômicos, políticos, culturais e religiosos que formam e são formados na subjetivação da “mulher do terceiro mundo”.

Estamos chamando aqui de pensamento feminista pós-colonial uma série de feminismos desde o afro-ameriano, o latino, indiano, africano que são marcados pela questão do processo de dominação colonial.

O pós-colonialismo é um campo de disputas teóricas, ao redor das configurações espaciais da dominação (política, cultural, econômica), com o sucesso do ciclo de lutas de libertação nacional, a partir dos anos 1960. O “pós” do pós-colonialismo refere-se, nesse sentido, à superação da antiga condição colonial enquanto uma divisão bem demarcada, entre os mundos da metrópole e da colônia, isto é, entre o mundo das nações desenvolvidas (“primeiro mundo”) e das nações em desenvolvimento ou subdesenvolvidas (“terceiro mundo”). Para Sandro Mezzadra (2008), o reconhecimento de uma “condição pós-colonial” não deve significar, todavia, o mero achatamento das diferenças entre o primeiro e o terceiro mundo²⁶. Temas tais como a divisão internacional do trabalho, o racismo e a discriminação de gênero ou sexualidade não perderam definitivamente qualquer referencial territorial. É a noção de território que mudou, internalizando as fronteiras para dentro dos espaços nacional. O autor propõe uma crítica do pós-colonialismo que recoloca a dominação capitalista como sua principal temática, contra qualquer formulação pós-colonialista baseado no

²⁶ Para marcar bem sua distância de uma tomada do pós-colonialismo que termina por nivelar os fatores locais e mesmo nacionais da incidência do capitalismo global, o autor faz uma demarcação interna ao campo, preferindo falar em “condição pós-colonial” (MEZZADRA, 2008, p. 23-38).

multiculturalismo. Este seria simplesmente reconhecer a nova configuração pós-colonial como fato, sem um enfoque de contestação das novas maneiras de dominação. Para o professor italiano, reconhecer a “condição pós-colonial” significa antes “uma tentativa de complicar e enriquecer as análises críticas do capitalismo global contemporâneo, as relações sociais de produção sobre o que está fundado, e as suas persistentes determinações antagonistas” (MEZZADRA, 2008, p. 1). O capitalismo, em consequência, está no centro de sua linha de problematização ao redor da superação da antiga condição colonial, quando as fronteiras eram mais marcadas e fixadas. O reconhecimento de um capital globalizado caminha junto de “evidenciar a radical heterogeneidade dos processos de produção e valorização, das formas de circulação, dos atores, das contradições que confluem no conceito [de capital global]” (MEZZADRA, 2008, p. 17).

Ao fazer a crítica da condição pós-colonial, Mezzadra não está propondo que seria interessante realizar um movimento de retorno ao espaço nacional. O que seria uma nostalgia sem força, porque não leva em conta como as formas de produção e organização mudaram, inclusive do ponto de vista das lutas. Essa mudança implica também potencialidades antes inexistentes, que agora podem ser usadas como terreno de recomposição política e produção de subjetividade. A intensificação das migrações, por um lado, provocam o estado a promover um “movimento de inclusão seletiva e diferencial, que corresponde à produção permanente de uma pluralidade de status (em cujo limite está a condição do migrante 'clandestino')” (MEZZADRA, 2009, p. 86). Por outro lado, essa mesma condição determina práticas de mobilidade, hibridações e uma nova composição de lutas, que também podem ser vistas como oportunidade e organizadas politicamente para uma transformação da condição de dominação (MEZZADRA, 2009, p. 120-123). Essa dupla valência da “condição pós-colonial” implica dizer que o espaço modulado e complexo do capitalismo global é também o terreno onde se situam as lutas de resistência, com fecundidade para uma crítica que esteja associada aos movimentos de superação das dominações.

O feminismo pós-colonial, segundo De Petris (2008, p. 260), é uma reflexão sobre a agência feminina, ou seja, sobre a capacidade das mulheres de construir relações a partir dos vínculos de seu próprio eixo de diferenciação que estruturam a identidade subjetiva --- os clássicos gênero, classe, raça, mas a lista poderia ser estendida --- e coloca-se de maneira problemática internamente ao campo de tensão entre os dois pólos do determinismo e do

voluntarismo: o determinismo vendo somente a estrutura e o voluntarismo somente a liberdade de ação do indivíduo. Já a dimensão da agência vê a possibilidade de ação e resistência do indivíduo, mas se afasta do voluntarismo, pois não é ultrassubjetiva e é colocada em relação com as componentes estruturais que da ação são vínculo e produto (DE PETRIS, 2008, p.260). Ou seja, as chamado feminismo pos-colonial, segundo De Petris (2008) vai problematizar a nomenclatura de mulheres do “terceiro mundo” por ser uma definição estática, mas não vão negar as relações de poder, o que diferenciava umas mulheres das outras dependendo de sua localizações dentro de seu lugar na sociedade global. Elas fazem de sua própria localização, ponto a partir de onde teorias e sistemas se serviam para subjuga-las e silenciá-las, a sua própria voz, o que agencia a sua própria voz e subjetividade.

Donna Haraway (1995) , inspirada pelo conceito de *agency* de muitas teorias feministas criará o conceito de *objetividade feminista*, que, segundo ela, “trata da localização limitada e do conhecimento localizado, e não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver.” (HARAWAY, 1995, p. 21). Embora admita querer “um instrumento afiado para a desconstrução das alegações de verdade de uma ciência hostil, através da demonstração da especificidade histórica radical e, portanto, contestabilidade” (HARAWAY, 1995, p. 13), a autora recusa concepções relativistas, como se a verdade só tivesse um caráter retórico e contingente, e fosse, portanto, indiferente sob o ponto de vista, por exemplo, feminista. Para Haraway (1995), a questão não é apenas reconhecer como todo conhecimento é uma construção social, mas também perceber o quanto tomamos parte da produção do conhecimento, o quanto somos responsáveis como partes constituintes desse processo. Não podemos renunciar à possibilidade de avaliar o sentido, *quem é representado e a quem serve o saber construído socialmente*. “Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo” (HARAWAY, 1995, p. 16). Uma doutrina científica que seja útil, mas não-inocente.

Com esse conceito, Haraway (1995) queria afirmar que essa agencia afirmada principalmente pelas teorias feministas nas ciências humanas, deveria valer para uma objetividade da ciência de modo geral:

saberes localizados sugerem que o objeto do conhecimento seja desenhado como um ator e um agente, não como uma tela ou um terreno ou um recurso, nunca, finalmente, como um escravo do senhor que encerra a dialética na sua agência e em

sua autoridade do conhecimento “objetivo”. A observação é paradigmaticamente clara nas abordagens críticas das ciências sociais e humanas nas quais a própria agência das pessoas estudadas transformam todo o projeto de produção e teoria social. De fato, levar em conta a agência dos “objetos” estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências. Mas as mesma observação deve valer para os outros projetos de conhecimento chamados de ciências. (HARAWAY, 1995, p.36-37)

Haraway (1995) também está dizendo, assim como as feministas pós-coloniais, que levar em conta a agência é levar em conta que “o mundo encontrado nos projetos de conhecimento é uma entidade ativa” (HARAWAY, 1995, p. 37).

Além de um mundo ativo que se pode perceber na requisição da crítica do Museu de Colagens Urbanas ao falar de “dar voz”, o que aparece também quando um sujeito dá voz a outro é a concepção de que existiriam sujeitos fechados em si mesmos, a noção de sujeitos completos. Também em relação a isso o Museu de Colagens Urbanas parece estar fazendo uma crítica, assim como Haraway com os seus saberes parcialmente localizados,

O eu dividido e contraditório é o que pode interrogar os posicionamentos e ser responsabilizado, o que pode construir e juntar-se à conversas racionais e imaginações fantásticas que mudam a história. Divisão, e não o ser, é a imagem privilegiada das epistemologias feministas do conhecimento científico. "Divisão", neste contexto, deve ser vista como multiplicidades heterogêneas, simultaneamente necessárias e não passíveis de serem espremidas em fendas isomórficas ou listas cumulativas. (HARAWAY, 1995, 26)

o eu cognoscente é parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original, é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro. Eis aqui a promessa de objetividade um conhecedor científico não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial. Não há maneira de “estar” simultaneamente em todas, ou inteiramente em uma, das posições privilegiadas (subjugadas) estruturadas por gênero, raça e classe. E esta é uma lista resumida das posições críticas. A procura por uma tal posição “inteira” e total é a procura pelo objeto perfeito fetichizado, da história oposicional que as vezes aparece na teoria feminina como a essencializada “mulher do terceiro mundo” (MOHANTY, 1984). (HARAWAY, 1995, p. 26-27)

O que essas críticas das feministas pós-colonialistas fazem surgir é um sujeito parcial que, ao mesmo tempo não é simplesmente o sujeito do relativismo fluido do capital, é um sujeito que se subjetiva a partir de sua localização, ao mesmo tempo local e global. Quando fala-se de mundo patriarcal, ele é localizado e não pode ser pensado universalmente, os sujeitos ligam-se ao global a partir de sua localização, vê-se que é o mesmo discurso do 15M que ecoou nas praças no ciclo de lutas anos depois, no occupy e que chegou até o Brasil nas

praças que fomos escutar e ao mesmo tempo nos leva, com Haraway, para um método onde o mundo é ativo, daí que é possível escutar as praças.

1.5. Geografia das relações:

Outro ponto importante que se apreende da frase “Se fala tanto em dar voz, mas não se fala em escutar” é que, no momento de criticar o “dar voz”, fica sobretudo reforçado e postivado o “escutar”. Mas esse escutar, pela maneira que é apresentado, não parece ser apenas algo ligado a um de nossos órgãos do sentido, ele nos faz pensar em Vinciane Despret (2004), e a sua noção de *afetar-ser afetado*.

Pela continuação da conversa com o Museu de Colagen Urbanas naquele dia na praça do Méier, a praça Agripino Grieco onde estava sendo realizado o 12M, podemos perceber que o que está sendo dito, através dessa palavra, é bastante extenso, eles falam em perceber a praça, essa praça que nos preexiste, que é feita de processos de resistência que já estão ali e são feitos de dinâmicas, violências, assimetrias, fluxos cotidianos. Nitidamente, a praça em questão envolvia ali muito mais do que o espaço físico, era um território constituído por relações diversas, signos preexistentes, fluxos de pessoas, dispositivos espaciais, processos culturais e naturais imbricados (por exemplo, o barulho e a poluição do trânsito de veículos ao redor).

Disposição, nesta acepção empregada, como um modo particular de estar num território, de estar junto em determinado espaço e tempo. É um “colocar-se à disposição”, o que significa não só preparar-se objetivamente, mas também *subjetivamente*, e assim estar em condições de ser afetado, no caso, pela praça.

“Não se tratava de definir o que é sentido, mas o que faz sentir, não se tratava de definir um ser passivo sendo afetado, e sim um ser que tanto produz emoções, quanto é produzido por elas. Uma emoção não é o que é sentido, mas o que nos faz sentir.” (DESPRET, 2004, p. 127). É a partir desse viés da teoria das emoções de William James, segundo a leitura por Despret (2004), que gostaria de tomar esse escutar trazido pelo grupo e pelos movimentos da praça, e também propor o posicionamento de nossa pesquisa. Para Despret (2004), a questão de afetar e ser afetado está implicada numa teoria das emoções.

Quando fala em emoções, está em causa uma situação com certo grau de indeterminação objetiva e hesitação subjetiva. Nessa situação, não se pode concluir sobre o que está se passando com muita rapidez ou exatidão. A experiência emocional traz uma ambiguidade que, do ponto de vista da pesquisa, é também perplexidade. Esse local de pouca determinação e incerteza “permite superar a distribuição entre causas e os efeitos, entre corpos e mentes, mundo e corpos, mundo e consciência.” (DESPRET, 2004, p. 125). Escutar, nesse sentido, não se limita a tentar apreender o que a praça é, ou está sendo no momento da escuta, mas também o que a praça faz, o que ela dá a sentir. Como os diversos elementos conjugados, que se misturam no plano afetivo e emocional, como isso pode funcionar junto. E como nós, enquanto feixes de relações, corpos e emoções, poderíamos fazer parte desse funcionamento que sempre nos ultrapassa, e ultrapassa as tentativas de explicação e abstração.

Esse “afetar-se” não ocorre numa direção única, e é isso o que o grupo Museu de Colagens Urbanas pontuou de maneira sutil e precisa: várias pessoas chegam de outros pontos da cidade para fazer uma intervenção numa praça de um bairro. Este é um bairro qualquer? Quem intervém em quem? Todos intervêm na praça? E quem se deixa afetar? Quem ouve o que a praça e o que a cidade tem a dizer? Não é justamente a cidade que temos a reclamar? Como construir um corpo que reclame a cidade junto dela? E que construa suas questões a partir da cidade, ouvindo as praças?

“Ter um corpo é aprender a ser afetado, ou seja, *efetuado*, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas.” (LATOURE, 2004, p. 39). Os corpos se afetam entre si e se constituem também do próprio resultado dinâmico dessas múltiplas afecções entrecruzadas. Quanto mais se relacionam, mais aprendem a se relacionar. O corpo é a capacidade progressiva de sensibilização, que não se separa do mundo, de como ele pode ser percebido e pode mobilizar-nos.

Ser afetado é vir a ser com o outro. Afirmamos isso, a partir da diferenciação feita por Despret (2004) das experiências da empatia e da sintonia. Falar em *empatia* ainda é permanecer na distribuição de mundo e corpos. É falar a partir de analogias simples que se limitam a falar do sujeito que sente a empatia. A “empatia transforma o sujeito (quem sente empatia), mas esta mudança é muito localizada à medida que não dá realmente a seu objeto a possibilidade de ser ativado como sujeito, o sujeito que sente empatia permanecendo o único sujeito de toda a coisa.” (DESPRET, 2004, p. 128). A empatia se restringe a falar sobre como

é ser *como* o outro, mas não o ser *com* o outro. Isto exigiria assumir como ponto de referência a própria relação entre um e outro. Habitando esse espaço e tempo relacionais, se torna possível analisar a experiência emocional além da empatia.

É a *sintonia*, que diz respeito a um vir a ser *com* o outro. A sintonia implica confiança e interesse, onde um e outro, sujeito e objeto de pesquisa “são ativos e ambos são transformados pela disponibilidade do outro.” (DESPRET, 2004, p.125). Na experiência emocional pela via da sintonia, não só respeito o outro como diferente em relação a mim mesmo, mas respeito o *ponto de vista* do outro a meu respeito, e a partir desse respeito recíproco construo uma relação de cuidado e conhecimento com ele. A sintonia permite então construir o conhecimento a partir de quem a questão é endereçada. Essa sintonia causa a ambiguidade e o espanto capazes de desestabilizar a distribuição, gerando um conhecimento novo, dando a sentir algo novo, que não existia antes da pesquisa.

A experiência da sintonia, que tomo como ponto central do método, reforçando-o neste processo, fica mais clara em dois casos relatados por Despret (2004): o cavalo Hans e a gralha de Lorenz.

O cavalo Hans ficou famoso no começo do século 20 por ser um animal que sabia contar. As pessoas se dirigiam a ele com problemas matemáticos (multiplicação, divisão, raiz quadrada...) e o cavalo podia acertar as respostas. Seria o cavalo um gênio da espécie? Ou seria “somente” um telepata? A comunidade científica da época resolveu enviar uma comissão especializada com o psicólogo Oskar Pfungst, para testar o cavalo em “condições de laboratório”. São feitos vários experimentos, o dono é isolado, são trocadas as perguntas etc, e se constata que Hans não podia acertar as respostas quando o próprio perguntador não as conhecia. Depois de acuradas observações Pfungst percebe que a questão não é que Hans soubesse contar abstratamente, mas ele sabia ler os corpos daqueles que lhe faziam as perguntas. Hans de alguma forma estava “lendo” os sinais corporais emitidos pelas pessoas que vinham a seu encontro. De que maneira? Concluiu-se que o cavalo tinha a habilidade excepcional de interpretar movimentos corporais, quase imperceptíveis, da parte dos perguntadores, de modo que podia perceber quando se aproximava da resposta correta. Ele ia batendo a pata no chão contando até determinado sinal, quase imperceptível, do interlocutor, que lhe indicava ser a hora de parar. Por essa razão, quando a pessoa não sabia de antemão a resposta, o cavalo não encontrava os sinais corretos e falhava em sua resposta.

Aprofundando o estudo, Pfungst concluiu como não só o cavalo lia os corpos daqueles que lhe faziam as perguntas, mas também “treinava” as pessoas a passar-lhe os sinais. Fazia isso ao responder afetivamente às tentativas, engajando-se no jogo. As pessoas mais entusiasmadas e dedicadas ao cavalo eram recompensadas com um empenho igualmente superior da parte dele. Na verdade, a capacidade do jogo funcionar dependia não só da grande capacidade do cavalo em ser afetado, mas também a pessoa, um e outro se incentivando mutuamente, em cuidado recíproco. O corpo do cavalo afetava os corpos das pessoas, ensinando-os a comportar-se para que pudessem obter maior satisfação da relação.

Seria esse um exemplo de sintonia dado por Vinciane Despret (2004)? É um exemplo dessa experiência emocional porque também causa o momento de indeterminação e hesitação, desestabilizando a distribuição usual.

Quem influencia e quem é influenciado nesta história, são questões que não podem mais receber uma resposta clara. Ambos, ser humano e cavalo, são causa e efeito dos movimentos um do outro. Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados. Ambos incorporam a mente um do outro. (DESPRET, 2004, p. 115).

O outro exemplo é o do etólogo Konrad Lorenz. O etólogo mantinha uma relação intensa com a sua galha Yellow-Red. A primeira interpretação que Despret (2004) apresenta é a do antropomorfismo. Ou seja, que Lorenz tratava a galha e se relacionava com ela como se ela fosse humana, plasmando a relação de características e expectativas (supostamente) inexistentes no mundo animal. A autora sugere, então, a posição inversa, que é a galha que está “gralhamorfisando” Lorenz, fazendo-o agir com características e expectativas (supostamente) inexistentes no mundo humano. Esse seria mais um caso de tomar essa experiência emocional a partir da referência da *empatia*. Dessa maneira, são repetidas as distribuições existentes entre homem (antropomorfismo) e animal (zoomorfismo), sem desestabilizar a distinção. É relatada uma terceira situação para superar as insuficiências da empatia: a narrativa de Lorenz de quando fora estimulado pelo pássaro, por um sinal próprio do pássaro, a preencher o seu bico com alimento. O etólogo então aproveitou a transformação para, a seguir, ele próprio oferecer a boca aberta. O pássaro então interpretou o sinal como para alimentar o próprio homem. Ocorre nesse caso mais do que um sujeito que se relaciona com outro, mas um sujeito que está *com* outro, que aprende e se constitui através da perspectiva do outro.

Da questão do ser-com, Despret (2004) desenvolve o conceito de *antropo-zoo-gênese*. Nesse caso, portanto, não é somente a gralha que é humanizada ao relacionar-se com Lorenz, mas é a própria noção de humano que se transforma nessa relação. O que ela destaca nessa experiência é o fato desta ser uma experiência compartilhada onde Lorenz transformou-se numa “galha-com-humano” e a gralha num “humano-com-gralha”, uma experiência de estar “com”, de sintonia e a partir da qual é possível constituir-se novos arranjos, novas disposições, por assim dizer um terceiro gênero que não existia. Em síntese, a sintonia para Despret (2004):

(...) Lorenz não só levanta a pergunta *do* ponto da vista daquele para quem a pergunta é dirigida. Ele faz mais do que isso: ele ativa este ponto da vista, e desse modo ele ativa seu objeto como um sujeito, um sujeito da paixão, um sujeito produzindo paixões; um sujeito das perguntas, um sujeito produzindo perguntas. Lorenz não só faz emergir um sujeito do ponto de vista que seu corpo está construindo, mas ele mesmo é ativado por aquele a quem fez existir. Ele é ativado como um sujeito ao mesmo tempo criando e sendo criados pelas paixões. (DESPRET, 2004, 131)

Retornando à cena da praça, naquele dia, ela fora ocupada e foram realizadas uma série de atividades, culturais e políticas, dentro do contexto da mobilização global dos indignados²⁷. Essa ação também teve por objetivo experimentar novas disposições e novas formas de ocupar os territórios da cidade. Portanto, essas novas disposições não são dadas apenas pela troca de lugares, no que se mantém intocada a própria estrutura que determina o lugar de cada um, a condição de sujeito e objeto, e toda a hierarquia e verticalidade aí presentes. Elas questionam a organização da cidade, a própria existência de espaços com funções definidas, a distribuição do lugar de cada um, segundo uma ordem fundada na hierarquia/verticalização. E fazem desse espaço um território produtivo de relações, compartilhamento de afetos e experiência emocional. Assim, é questionado muito mais do que o espaço urbano, mas também os modos de experimentar a política, de compor juntos um mundo comum diferente, e relacionar-se com o diferente.

Podemos perceber que a noção de sintonia de Despret (2004) não está falando de uma metodologia que nos permite ter acesso a determinado objeto de estudo, como se tivéssemos uma separação estanque entre um pesquisador e um objeto a ser alcançado, mas está preocupada na possibilidade de afetar e ser afetados nesses encontros, onde pesquisador e

²⁷ ROLNIK, Raquel. “Movimento “12M” ocupará ruas e espaços públicos em todo o mundo neste sábado” em Blogue pessoal, 2012. Disponível em: <<http://raquelrolnik.wordpress.com/2012/05/11/movimento-12m-ocupara-ruas-e-espacos-publicos-em-todo-o-mundo-neste-sabado/>> Acesso em maio de 2014.

pesquisado são vetores de uma relação e o ponto de vista da pesquisa será aquele criado por esse encontro. Será uma espécie de “terceiro gênero”, pois é um desvio, um novo que se apresenta na relação capaz de colocar novas questões.

O que é importante aqui é esse terceiro gênero que se forma no encontro, na relação. No exemplo de Despret (2004), falando de antropozôgenese, não é o homem que antropomorfisa a gralha nem a gralha que gralhamorfisa o homem, mas eles criam um novo modo de ser que não está localizado nem em um nem em outro. É essa nova disposição subjetiva que está em questão e que para que aconteça é necessário que se haja uma disposição, uma abertura, novas distribuições de expertise, inclusive.

Percebemos assim como a partir de nosso método chegamos muito próximos do que havia sido o impulso inicial que nos levara a campo, o conceito de Jacques Rancière (1996, 2005, 2011) de partilha do sensível que, segundo o autor, expressa a distribuição injusta na sociedade.

Da mesma forma que “as novas disposições” das quais nos fala Despret, desse terceiro gênero que surge do “pesquisar com”, dizem respeito a uma disposição subjetiva, as novas disposições de Rancière falam de novas disposições perceptivas, de um rearranjo perceptível do sensível. Esse rearranjo perceptível é o que está na base da noção de política de Rancière, pois, segundo ele, seriam a ruptura com o consenso operada pela parte dos sem parte, isto que resta da partilha do sensível, ou seja, transformar o próprio mecanismo que ouve, pois a parte do sem parte é o que muda a própria percepção é o que muda o que pode ser visto e dito dentro da partilha do sensível.

Vimos até aqui mostrando como método e problema se desenvolvem paralelamente, o problema como sendo o perceber modos de experienciar e contar a cidade que rompessem com a lógica de projeto de cidade capitalista na qual o discurso do desenvolvimento surge como um consenso, e o método - proposto como o método da sintonia e do pesquisar com - como sendo o escutar/apreender essas modulações da percepção.

Nesse ponto vemos como a praça/campo pensada a partir da noção de sintonia de Despret mostra-se muito próxima do que Deleuze e Guattari (1997, 2003) chamam de agenciamento. O agenciamento é sempre um processo, um contínuo arranjar e desarranjar, uma variação de estados e qualidades sensíveis. O agenciamento se distingue de um arranjo meramente espacial ou leiaute, ou seja, de como as coisas, as pessoas ou quantidades

quaisquer estão dispostas num espaço dado. O agenciamento praça, assim, não se reduz ao espaço físico da praça e o conjunto de elementos sobre ela, como entidades já constituídas e possíveis de ser enumeradas e quantificadas. O agenciamento tampouco pode ser reduzido a uma estrutura, um sistema de relações estruturais ou articulações entre si. No agenciamento, agem forças imprevisíveis, desvios, devires que podem desordenar os esquemas, de modo que o conjunto permanece em condição instável, efetuando-se muitas vezes no sentido de sua mutação interior ou dissolução. Como a praça, que posso escutar em seus processos de desestabilização não só do próprio território (que depois se reconstitui de outra maneira), mas também nas pessoas e relações ali acontecendo.

Não se trata tanto de quem ouve e de quem fala, mas de suspender esses espaços para a construção de uma superfície de contato, de disponibilidade a ser afetado e afetar, condições de possibilidade para a concretização de novas disposições. “O mundo nos dispõe a sentir, e nosso corpo torna o mundo disponível. Nossos sentimentos dispõem nossos corpos, nossos corpos dispõem nossos sentimentos.” (DESPRET, 2004, p. 127). Da mesma forma que o Sara Panamby, fala de um escutar a praça, falando em ser ativada por ela, por algo que já está lá, procurando criar uma relação com ela, somos ativados, enquanto pesquisadores por essa fala, e incitados a pesquisar dessa maneira com ela. Ela fala de algo que nos faz pensar nessa experiência de “tornar-se disponível” ao território dessa praça que já está aí, ela e também Filipe e Raphi chamam atenção para a presença da praça: os passantes, a banca de jornal, os moradores da região, os grafites, a velhinha na janela, o anfiteatro, as mesas do MacDonald’s e Subway, as árvores, o equipamento de som, os grupos que foram até ali naquela tarde, os camelôs, as barraquinhas com bugigangas, os pequenos comerciantes e funcionários das lojas, o barulho do trânsito, a noite que cai e as faixas e cartazes que colocamos lá, as roupas e livros da feira de troca.

Mais do que uma história contada de modo linear, com início, meio e fim, partir do agenciamento se remete a uma geografia das relações, um campo perpassado por forças e velocidades que definem temporalidades diversas, segmentadas, cruzadas e sobrepostas, que tem como características importantes o caráter processual e produtor. Mais do que estruturar significados, o agenciamento é algo que faz, é uma máquina de mistura e hibridação entre enunciados e corpos. A partir do agenciamento, não se pode partir do pesquisador como voz única, como organizador soberano da experiência: “o agenciamento nunca aponta para um

sujeito” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 140). Portanto, poderíamos nos perguntar - sempre tendo em mente que estamos falando a partir do método do escutar a praça, um método que está centrado na relação - como procurar colocar-se num nível de experiência em que a própria pesquisa e a narrativa do pesquisador estejam integradas ao processo relacional e produtivo, que o agenciamento explica.

É nesse sentido que a construção do problema também se apresenta como um agenciamento, uma geografia das relações, dentro desse campo de relações, é no contexto desse agenciamento duplamente articulado como problema e campo/método que se dá a problematização da produção de novas disposições.

1.6. Escuta não pacificada

Mas a que se está atento nessa praça? Mais acima falamos de produzir e buscar uma escuta não pacificada, o que seria isso? O que é interrogado nessa praça? O que faz questão? Faz problema? Para responder a essas perguntas faremos uma breve passagem por noções de Isabelle Stengers e Vinciane Despret (2011), que nos propõem o material como aquilo que apresenta as questões. Algo muito próximo ao que Donna Haraway (1995) também propõe ao afirmar que levar em conta a agência é levar em conta o mundo como entidade ativa, como algo que nos coloca novos problemas a partir da relação com o outro.

Isabelle Stengers (1989), no texto *A ciência no feminino*, nos apresenta os procedimentos de pesquisa de Bárbara McClintock, uma cientista que estudava a citogenética em milho, reconhecida por suas pesquisas nessa área (apesar de terem sido reconhecidas somente anos depois), que não se definia uma cientista feminista, ou não se definia pelo fato de ser um cientista mulher, mas que, segundo Stengers, o fato dela ser mulher, coloca questões que não podem deixar de ser escutadas. Não se trata de afirmar que há aptidões naturais dos homens ou as mulheres para a ciência ou outra atividade qualquer, mas de reconhecer todo um esforço que Bárbara McClintock precisa fazer para que lhe seja dado um espaço que lhe teria sido dado naturalmente se ela fosse um homem. O que se propõe Stengers é escutar o que fazia de McClintock uma cientista singular e, desse método, ela vai nos dar algumas pistas no texto citado.

O método de Bárbara McClintock foi analisado a partir de seus estudos do grão de

milho, Stengers vai mostrar que a diferença de como McClintock lidava com o milho era a compreensão de que o milho é “o produto de histórias emaranhadas, a história de sua reprodução, a de seu desenvolvimento, a de seu impulso no campo onde se depara com o sol, o frio, os insetos predadores, etc...”(STENGERS, 1989, 429). Ela dirá, portanto, que os cientistas precisam “aprender dele que questões indagar-lhe” (STENGERS, 1989, 429), é algo muito próximo ao que Despret (2004) desenvolve a partir de seu conceito de *sintonia*, a partir do qual ela afirma que é o material que coloca as perguntas ao pesquisador, “a possibilidade de que não seja o homem, mas o material que “coloque o problema”, que tenha uma história para contar que é preciso aprender a decifrar”. (STENGERS, 1989, p.429). É só posteriormente que alguns “princípios de narração” (STENGERS, 1989) podem ser definidos. Trata-se, então, nem tanto de ver no objeto alguma particularidade única que deveria ser respeitada, o que ainda mantém uma fronteira bem delimitada entre os sujeitos, de pesquisa e pesquisado; mas sim, adotar um princípio de narração que confira ao outro sujeito, ao “material” mesmo, a capacidade de pôr suas próprias perguntas, de colocar problemas ao pesquisador *nos termos do pesquisado*. Isto é, o outro nos coloca problemas para pensarmos o mundo, inclusive o nosso mundo, do pesquisador. Isso é pesquisar-com: nem tanto pensar *como* o outro, em sua particularidade única, em seu mundo próprio, mas pensar *com* o outro, conseguir ouvir os problemas que o outro nos coloca, a sua interpelação, o seu mundo enquanto um lugar em que podemos também estar, em que passamos a sintonizar e habitar juntos, *a posteriori*.

Stengers está falando, a partir desse exemplo de Bárbara McClintock, de um modo de pesquisar que envolveria algumas características como deixar falar o material pesquisado, “deixar vir até nós o material” (STENGERS, 1989), uma disposição subjetiva, uma abertura constitutiva a esse material, a capacidade de deixar-se surpreender e, como última questão, esse princípio de narração que seria uma maneira de contar e construir a história do material. É estar preparado não para deixar o “material” falar, mas para também transformar-se com essa fala, para levar essa fala a sério, levá-la em seus próprios termos, por mais estranhos e mesmo não-humanos que sejam. Essa disponibilidade a ser transformada pelo outro, pelo “material”, é certamente percebida pelo outro lado, como uma opção pela relação, pela atenção e cuidado diante do que o outro pode construir para nós mesmos, o que instaura um ciclo virtuoso de afetabilidade, até produzir o que, como vimos anteriormente, Despret chama

de *sintonia*. Por exemplo, no caso do grão de milho comentado por Stengers, de explicitar o emaranhado de histórias que constituem as várias operações de gestação e crescimento do milho, mas é algo que surge somente a posteriori, a partir do encontro e da relação entre pesquisador e pesquisado, nesse encontro tenso onde o pesquisador deve estar disponível para aprender quais questões indagar.

No livro “Les faiseuses d’histoires” (2012), escrito com Vincianne Despret, o princípio de narração como conceito não está diretamente presente. Apesar disso, é possível perceber a questão de uma narração que está, de certo modo, ligada à construção do problema. O problema não pode ser formulado nas coordenadas em que consiga captar os ruídos, se não levar em consideração uma forma particular de narração e implicação dos sujeitos. Uma questão central abordada pelo referido livro está na dupla acepção que a expressão “fazer histórias” recebe das autoras. Essa expressão “les faiseuses d’histoires” pode ser: fazer as suas próprias histórias, histórias localizadas segundo certa parcialidade e contingência existentes e, ao mesmo tempo, pode ser expressão que, em francês, remete-se a “criar problema”, a “fazer caso”, geralmente usado como expressão que se diz quando uma criança está “criando caso”, “fazendo manha”, diante de uma situação em que ela deveria comportar-se de tal ou qual maneira. Stengers e Despret (2011) usam propositalmente essa expressão para o título do livro referindo-se ao fato de que a inclusão das mulheres na universidade foi uma aceitação, mas com a condição de que elas não “fizessem histórias”, que elas não criassem caso, que se adaptassem ao que a universidade era, se acostumassem aos ritmos, modelos, instituições, regimes de produção de saber, regras, aos tempos da universidade, sem que a universidade mudasse por sua vez. É claro que, de qualquer maneira, ela vai até mudando, mas é sempre ao forçar esse limite, de maneira que mude diferencialmente para os novos sujeitos, e não tanto por que são feitas propostas nesse sentido, geralmente com o intuito de pacificar os “criadores de caso”, de isolá-los.

A descrição que as autoras fazem do momento de democratização da universidade na Bélgica, de quando ela foi aberta às mulheres e imigrantes, às populações mais pobres nos faz lembrar imediatamente de situações similares ocorridas no Brasil, nas últimas duas décadas, com a grande ampliação do número de vagas e a criação das cotas sociais e raciais. Em ambas as situações, no livro e no nosso contexto brasileiro, havia o medo de uma baixa de desempenho das universidades, uma queda da qualidade, algum tipo de perda de valor

associada a maior quantidade de alunos, o que muitas vezes encobria apenas um racismo e um preconceito de classe e gênero, relacionado à entrada de outros alunos. Em ambos os casos, esse desempenho não baixou, não houve perda da qualidade geral, e tampouco maiores conflitos internos, apesar da resistência institucional, inclusive de professores e sindicatos de professores. Mas, em um e outro caso, a qualidade não baixou não por que a universidade oferecesse apoio diferenciado a esses alunos que estão entrando, o que foi muito insuficiente. Mas, sim, porque esses alunos se reinventaram na precariedade e, na prática, souberam “correr atrás”, uma corrida contra as dificuldades e segregações usuais. Eles acabaram tendo que “tapar os buracos” da insuficiente assistência estudantil, se virando para suplantar as dificuldades institucionais e mostrarem que podem ter desempenho semelhante ou superior aos demais. Acontece, aí, um fenômeno de aproveitar o afrouxamento ou flexibilização das fronteiras, num regime inclusivo, para forçar essas fronteiras ainda mais, aliviando a carga de cobranças, adversidades e desníveis que afetam sujeitos que, até pouco tempo atrás, não tinham nenhuma parte na ordem universitária.

O que me interessa nesse exemplo dado por Vincianne Despret e Isabelle Stengers (2011), sobre a democratização da universidade na Bélgica, e a aproximação desse exemplo com o caso das cotas no Brasil é mostrar como esse conceito do *faire histoire*, juntamente com toda a proposta da metodologia apresentada por Despret e Stengers, são decisivas para pensarmos o que cria ruído, o que “cria problema”, o que, uma vez presente, fissura uma história consensual, não-problemática, pouco permeável. O que Stengers apresenta como sendo uma ciência no feminino encontra seus pontos de encontro com o que vínhamos desenvolvendo como *sintonia e pesquisar com*, – já que, enfim, o método de apreender esses ruídos é determinada na formulação do problema que esses ruídos implicam, – mas, além disso, essas noções compõem uma visão do feminino como atenção à relação, ao campo do relacional. Isto não significa, entretanto, de uma maneira que denote um cuidado apaziguado, nem numa visão apaziguada do feminino. Pelo contrário, como já falamos, é aquilo que provoca ruídos nessas narrativas, desestabiliza essas histórias desde os sujeitos e enunciados, é o que cria problema.

No discurso de Stengers e de Despret (2011), esse sujeito parcial pode ser delimitado como referente ao “feminino”, pois o discurso estava localizado na Bélgica, num âmbito universitário, numa universidade que em princípio não era habitada por mulheres e passa a ser

ocupada por elas até o ponto dessa presença parecer não fazer mais problema; ou seja, antes dessa ocupação, na universidade, na Bélgica, as mulheres não poderiam sequer ser vistas, nem pensadas, nem ditas, elas não faziam parte do regime visível, sensível. A conquista do ingresso das mulheres na universidade, assim como dos negros, indígenas, pobres, nas universidades brasileiras transforma a partilha do sensível. Isto é mais do que simplesmente transformar a desigualdade por si só, preenchendo de mais sujeitos na distribuição existente das vagas, espaços de formação e lugares de enunciação e poder, como se, simplesmente, tornasse mais diversificada a universidade. Em primeiro lugar, porque o racismo e o machismo continuam existindo, mesmo dentro dessa nova diversidade, uma vez que a inclusão não significa, por si só, o fim da desigualdade, podendo ser também apenas uma recauchutagem da desigualdade agora no interior da composição da universidade. Isto é, acontece uma inclusão, mas é uma inclusão diferencial, uma “inclusão excludente”, que continua excluindo dentro da própria inclusão. Em segundo lugar, porque quando entram mulheres, negros, indígenas e pobres, o próprio espaço de formação e lugar de enunciação, ou mais ainda, o que Rancière chamaria de regime do sensível, sofre uma transformação a partir da diferença que os novos sujeitos carregam, da diferença que esses sujeitos produzem quando tocam e se relacionam com o sistema universitário. São transformações, assim, nas disposições dos sujeitos e na própria ordem distributiva dos espaços e lugares de poder, transformações que impactam a própria universidade, trazendo novas possibilidades, novas configurações de dizibilidade para os racismos e machismos, antes não somente não-ditos, mas invisíveis. Os cotistas passam a questionar o estatuto do ensino, do conhecimento, das instituições acadêmicas. Passam a tecer novas alianças com outros grupos que também transitam por aí, e estabelecem novas interfaces com territórios além-muros, amalgamando outros valores, saberes vivos, capacidades. Essa produtividade não ocorre simplesmente pela inclusão do cotista, mas pela sua própria singularidade que não é apagada uma vez incluída, não acontece uma adesão acrítica ou adaptação pacificada. Alterações e transformações, em suma, nas próprias possibilidades da luta, de autoconstituição dos sujeitos ditos “minoritários”.

As duas concepções de histórias trazidas por Despret e Stengers (2011), nesse sentido, são complementares, é a história localizada que traz ruído para uma História masculina que se pretende abstrata e generalizante. O que faz ruído são os corpos marcados que saem do

modelo majoritário molar, da norma maior do homem-branco-heteronormativo, por isso é possível aproximar o caso de democratização da universidade ao caso da mulher e ao caso dos negros, pois em termos de princípio de segregação não é muito diferente. O “faire histoire” indica o que deve ser escutado, é o que vai fornecer a pista para construirmos um princípio de narração, este que só surge a posteriori, somente a posteriori pois precisa estar assentado nas relações concretas de força e de poder, somente a posteriori, pois é um princípio de narração que surge com a desestabilização criada pelo ruído do que criou um problema. Daquilo que, criando ruído, dissenso, cria um novo regime de visibilidade, e assim, um novo regime de dizibilidade.

Ressaltamos desde o início a importância da inseparabilidade de um método que se construa paralelamente à produção do problema. O que procuramos fazer aqui foi mostrar como, a partir de nossa proposta de “escutar as praças”, método que é por nós elaborado em relação com o campo, persistimos na elaboração desse método para pensar uma escuta não pacificada e continuar questionando, na esteira do que Stengers e Despret nos propõem, deixar falar o material, “material” que, para nós, é a própria cidade, apreendida no agenciamento-praça; é o material que não é dominável, não é apaziguável e que está sempre prestes a escapar, e se deixa ouvir a partir do que faz problema, a partir daquilo que desestabiliza as disposições, dissentindo delas, criando novas.

São esta escuta e princípio de narratividade que procurarei fazer operar nos próximos capítulos a partir dos autores que foram aqui apresentados, mesmo que eles não se façam presentes ao longo de todo o percurso da tese.

Preâmbulo – Lampedusa e Lampadosa, histoRiocidades

No dia 3 de outubro de 2013, uma embarcação com aproximadamente 545 imigrantes a bordo, provenientes da Eritréia e da Somália, naufragou na costa de Lampedusa, no sul da Itália. A tragédia resultante teve repercussão mundial, envolvendo 366 mortos e 155 sobreviventes. O naufrágio escancarou a violência das políticas de imigração italianas e da União Europeia e as condições em que vivem as pessoas submetidas a essas políticas. O ocorrido coloca imediatamente em questão a militarização e o controle sobre os corpos e territórios (TAZZIOLI, 2014), assim como as políticas dos estados europeus em relação aos estados do continente africanos (MARCHETTI, 2012). Lampedusa se tornou um símbolo em 2013, pois desta vez nem mesmo as forças políticas mais anti-imigratórias puderam invisibilizar o número de mortos. Mas isto não significa que o ocorrido fosse extraordinário. Só em 2013, a quantidade de náufragos procurando chegar à Europa através de sua costa foi de 801²⁸ pessoas, segundo dados não oficiais.

Como escreveram três autoras no calor da repercussão do naufrágio, “Lampedusa é precisamente o lugar onde a ideia de fronteira se torna vã: está dissolvida no mar.” (BOCCIA, DOMINIJANI, PITCH, 2013). Não tanto uma linha, mas o espaço liso do mar mediterrâneo, literalmente “entre terras”. Uma fronteira aberta e imensa por onde nadam tanto os turistas de requintados balneários do Sul Italiano quanto os corpos, mortos, tornados sem nome, vivos, tornados sem história. Reduzidos todos ao mesmo personagem: o imigrante. A ilha de Lampedusa é apenas a tentativa invariavelmente frustrada de uma soberania nacional em aterrar a fronteira, criando uma terra de ninguém para processar os imigrantes e remetê-los de volta, sem que pisem de direito na Europa.

Aqueles que sobrevivem à travessia e escapam de Lampedusa continuam a viver um conflito que não se apresenta simplesmente de forma dicotômica, entre as figuras extremas da permanência legal e da expulsão – apesar dessa ser uma questão também em jogo, tanto porque algumas pessoas são realmente deportadas quanto por funcionar como condição temida e ameaçadora, que gera efeitos mesmo sem se verificar. A possibilidade de deportação

²⁸ Desde 1988 pelo menos 19.524 pessoas morreram procurando alcançar a Europa, dos quais 2.352 somente ao longo do ano de 2011, pelo menos 590 em 2012 e 801 em 2013. DEL GRANDE, Gabriele. La fortezza. In. Fortress Europe. 2014. Disponível em: <http://fortresseurope.blogspot.com.br/p/la-fortezza.html> Acesso em 25 de março de 2014.

a qualquer momento serve como um modelo de inclusão na sociedade europeia, constringendo o imigrante a aceitar condições piores no momento em que é explorado e entra no mercado de trabalho, legal ou ilegalmente. Com isso, os confins são delineados dentro do próprio território, segundo modos de vida que se tornam possíveis: na impossibilidade de ser cidadão, entre ser um refugiado ou um “imigrante comum”, ter visto de permanência ou não, ou seja, a permanente tentativa de classificar situações inclassificáveis e modular os fluxos, mas somente à medida em que convenham às formas capitalistas de exploração e controle.

O capital só pode existir explorando o trabalho. Ele extrai um mais-valor do trabalho, parasita a vida, pois não gera nada por si, isto é, coloca os indivíduos e a cooperação entre eles pra trabalhar para o capital, pagando o mínimo que puder. Por isso, o funcionamento do capital precisa reproduzir condições sociais que constringem quem trabalha a aceitar o mínimo e fazer o máximo, sob a aparência da liberdade de contratação, e aí a imigração como condição generalizada não só coloca os imigrantes numa situação de total vulnerabilidade, mais tendente a aceitar qualquer subemprego, sobretudo aqueles considerados “inferiores” que o portador da cidadania formal, nacional e com direitos mais reconhecidos evita, e não recebendo nenhum direito do trabalho e nenhuma contrapartida social – saúde, educação, renda, qualquer cuidado do sistema público – como além disso torna o trabalho dos trabalhadores “cidadãos” ainda mais barato, por causa da “concorrência desleal” (cuja falsa “deslealdade” é reforçada pelo discurso conservador para jogar a culpa da crise do capitalismo no lado mais “fraco”, isto é, naqueles sem cidadania formal ou reconhecimento produtivo, os imigrantes, as minorias). O preço do trabalho fica mais barato inclusive no mercado formal de trabalho, com as empresas legalizadas e regulares - é sempre mais barato as empresas buscarem haitianos no Acre, como o fazem empresas brasileiras do sul do Brasil²⁹ – pois eles estão mais vulnerabilizados, fugindo de guerra civil, não falam português, estão na base da “pirâmide racial” da globalização, então vão trabalhar por menos, precisam de menos “benefícios” e, certamente, não tem ainda estrutura para se sindicalizar. Portanto, também barateia o trabalho dos “nacionais”, e ainda há um discurso que induz estes a revoltar-se contra os imigrantes, como se eles fossem os culpados pela precarização modulada que o capitalismo provoca na condição pós-colonial. Ainda, esses imigrantes, chamados assim

²⁹ *Haitianos e indígenas completam quadros funcionais na Aurora. Disponível em:* <http://www.suinoindustrial.com.br/noticia/haitianos-e-indigenas-completam-quadros-funcionais-na-aurora/20131107145750_W_432> Acesso em 22 de fev.

genericamente, chegam com suas qualificações, diplomas, currículos, mas uma vez transformados em imigrantes, as regras e precarizações serão aquelas de um imigrante. É preciso deixar claro que não se trata aqui de opor-se a entrada desses haitianos (vindos de país sob ocupação militar da ONU encabeçada pelo estado brasileiro) para viver no Brasil, pelo contrário, mas que suas entradas e direitos estejam subordinados à oferta de empregos precarizados por parte de empresas, em condições inferiores no mercado.

Mas o confim é um “muro e uma ponte”, como afirma Mezzadra (2013), “sigilo que guarda de maneira decidida dispositivos de inclusão e exclusão” (...) e opera uma projeção “tanto no sentido de gestão dos confins e expulsões quanto nas políticas de cooperação ao desenvolvimento” (MEZZADRA, 2013b). Além disso, poderíamos nos perguntar qual o desenvolvimento da Europa, a partir da experiência dos imigrantes? Ainda segundo Mezzadra e Neilson (2013) o capitalismo apesar de tudo precisa das migrações e não é só pra lucrar com o subemprego e reduzir a margem do trabalhador formal, mas também porque as migrações dinamizam a produção: com novos estilos, produções culturais, e mesmo trabalhadores no “topo” do cognitivo (os EUA chamam pesquisadores indianos e brasileiros pra bolsas em matemática, pesquisa do câncer, a Europa publicitários marroquinos e por aí vai). Pra isso, a imigração não pode ser tudo ou nada, tem que ter uma sequência de posições intermediárias, toda uma gradação, de maneira que seja possível modular os fluxos para o máximo aproveitamento do sistema – isso prejudica os imigrantes e os “nacionais”, e ainda joga uns contra os outros, camuflando o antagonismo básico de todo esse sistema: trabalho x capital.

...

Por volta de 1748, foi construída no Rio de Janeiro uma capela para cultuar Nossa Senhora de Lampadosa, algumas versões³⁰ afirmam que o culto tenha começado através de africanos que foram escravizados primeiramente na ilha de Lampedusa e depois trazidos para o Brasil. Essa versão seria possível, já que naquela época Portugal realizava o comércio de escravos não somente com africanos, mas também com comerciantes italianos, ibéricos e do norte da europa. No entanto, uma outra possibilidade, é que a presença do nome da ilha Lampedusa para nomear o culto tenha feito parte do processo de evangelização realizado pela Igreja Católica através de suas Ordens Terceiras naquele período.

³⁰ QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: AnnaBlume: FAPESP, 2002. 234 p.;

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos, que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. O século XVIII viu intensificar-se a ação de franciscanos e carmelitas, experientes hagiógrafos no Ocidente cristão, na difusão de modelos de santidade que pudessem auxiliar na conversão de africanos e seus descendentes em função do incremento do tráfico atlântico. (OLIVEIRA, 2007, p. 240)

A existência de um “Santuário di Nostra Signora di Lampedusa”, na Itália, que remonta ao ano de 1602 e cujo nome é explicado a partir de uma história popular em que o morador do povoado de Castellaro – no norte da Itália, próximo a Gênova, da região da Liguria, e onde se localiza o santuário da Ordem Marista – era aprisionado por piratas turcos e, fazendo uma parada na ilha de Lampedusa, ele via a Virgem Nossa Senhora. Essa história parece coincidir com aquelas que habitualmente eram trazidas para ajudar na conversão de escravos, pois em geral utilizava-se a figura da libertação dos africanos das mãos dos muçulmanos, para assim possibilitar que eles participassem da comunidade cristã.

No livro “Nossa Senhora da Lampadosa, Sua Igreja e Sua Confraria”, escrito em 1996, o padre José Pereira Torres (1996), para que “todas as iniciativas portuguesas levadas a efeito nestas vastas terras tenham a sua história escrita” (TORRES, 1996, p.8). Segundo ele, mesmo não tendo sido os portugueses os fundadores da irmandade, seriam eles “as molas mestras” (Idem). Os fundadores teriam sido Abexins provenientes do corno do continente africano, Eritreia ou Abissínia, que seguiriam o cristianismo copta e que em sua peregrinação teriam “caído em mãos de corsários (...) e sido por eles aliciados para uma viagem mais longínqua.” Uma tormenta os teria levado até Lampedusa onde resolveram apossar-se de uma imagem de Nossa Senhora de Lampedusa.

Fácil lhes foi saber que numa igreja então situada na periferia da cidade, Nossa Senhora do Rosário e São benedito dos Homens Pretos havia ereta uma irmandade de imigrados pretos, porém de origem não cristã como eles, provenientes da costa da mina, do lado africano oposto ao do que provinham Estas circunstâncias, começaram a fazer nascer neles o desejo de construir uma confraria própria. (TORRES, 1996, p. 21).

A história contada por Torres, em livro de edição que consta de 1996, demonstra a tentativa de reconstituir uma linearidade e homogeneidade de origem da origem cristã da irmandade, além de colocar os portugueses no centro desse processo. Segundo Mello Barreto Filho e Hermeto Lima (1939), no entanto, a irmandade da Lampadosa foi fundada por Pretos

Minas, definição bastante ampla para definir escravos “provenientes da costa ocidental africana, notadamente aqueles sob a égide do antigo reino de Daomé” (REIS, 1996, p.7), pois ali, entre outros, havia o porto de Elmina, e os escravos eram nomeados, ao chegarem ao Brasil, com nomes classificatórios fazendo referência ao porto através do qual haviam chegado, mesmo que a embarcação trouxesse uma pluralidade de etnias. A forma com que os escravos vão relacionar-se e nomear-se entre si será muito mais complexa do que essa imposta pelos traficantes de escravos, mas ao mesmo tempo essas denominações “foram reapropriadas pelos escravos e ex-escravos de forma a constituírem unidades étnicas formadas em meio aos embates políticos e culturais vigentes na sociedade escravista brasileira.”(OLIVEIRA, 2006, p. 79)

A Irmandade da Senhora de Lampadosa era ligada inicialmente à Igreja do Rosário, mas, realizando cultos próprios que envolviam cortejos, festividades, celebrações, que giravam em torno da veneração ao rei Baltazar, um dos reis magos, vieram a emancipar-se, com a ajuda de doações de terra, instalando-se perto de onde é hoje a Praça Tiradentes. O processo da organização dos negros em irmandades, se, por um lado, é visto como forma de controle e assimilação por parte da igreja católica associada ao poder colonial, por outro lado, foi de grande importância para a organização dos escravos, propiciando redes de solidariedade, cooperação e espaços de produção cultural e política. Nesse processo, alguns membros da sociedade colonial não viam com bons olhos o fato que negros escravos se organizassem em irmandades ou, ainda, que compartilhassem da fé cristã e sua liturgia. Outros, diferentemente, pensavam que dessa maneira poderiam controlar melhor, a partir de uma lógica de integração, as energias e ânimos de resistência que havia nos momentos coletivos de encontro e auto-organização.

Em carta de Vieira Fazenda, de 1910, sobre a Igreja de Nossa Senhora de Lampadosa, podemos ler:

Para saber o que foi esse santuário até nossos dias, basta ler a descrição feita em 1877 pelo Dr. Moreira de Azevedo: – templo acanhado, feio, mais próprio de uma aldeia do que de uma capital. Já no tempo do padre Luiz Gonçalves dos Santos escrevia este, que a Igreja da Lampadosa, servida por uma confraria de pretos minas, devia ser dissolvida, tão indecente era!

Mudaram-se os tempos, e a sorte da capela também. Gente operosa tomou conta da administração. A Irmandade passou a Ordem Terceira, fizeram-se obras importantes, ou antes, fez-se completa reconstrução. Hoje a Lampadosa é templo elegante e não faz mau papel entre as modernas construções do antigo *Campo da Polé*. (FAZENDA, 1924, p.116)

E junto desse “mudar dos tempos”, novos santos passaram a ser cultuados na então Igreja de Nossa Senhora de Lampadosa, tais como Santo Antônio de Cartago ou de Categeró, como é mais conhecido no Brasil, também chamado de “o Etíope”, como aliás era conhecido na Sicília, onde viveu. O beato Antônio de Cartago nasceu na Cirenaica (uma região da atual Líbia) e foi levado escravizado primeiramente para Ávola e depois para Noto (ambos locais situados na Sicília), ali converteu-se ao cristianismo. A figura do beato foi trazida para o Brasil como forma de evangelização dos escravos, já que a história de sua vida tinha um apelo ligada a história dos tantos escravizados em território brasileiro.

Impossível abarcar aqui a complexidade da forma de organização das irmandades, suas contradições, a Lampadosa era apenas uma dentre tantas, presentes na cidade do Rio de Janeiro, cada uma com suas regras singulares, divisões e misturas. O que é inegável é que as irmandades foram fundamentais o fortalecimento da posição dos negros, esse espaço era visto como aglutinador de seus rituais, a ponto de incomodar a moral vigente da colônia (“devia ser dissolvida, tão indecente era!”). O que acontece com a mudança de ordem está inserido no processo de transformação violenta da cidade baseada na “limpeza” dos territórios da presença de pobres, seus territórios e lugares de encontro, ou seja, no processo de higienização da cidade. Mantêm-se assim uma igreja, no sentido estrito do termo, como paróquia, a fim de agradar aos brancos, mas com uma simbologia que ainda a conecta àqueles que a criaram: um beato negro. E este beato negro, como mensagem de adoração, é ainda mais útil à igreja do que Baltazar, o rei das festividades, o rei pagão que, nas comemorações dos negros, os fazia coroar a si mesmos. A capela feia de Lampedusa onde se cultuava o rei pagão Baltazar foi destruída, para ser substituída por um espaço de culto a Antonio de Categeró, apresentado como o bom pastor que foi bom pastor e escravo durante toda sua vida, até ser liberto pelo bom patrão.

...

Em março de 2013, formou-se em Hamburgo o grupo *Lampedusa em Hamburgo*³¹ composto por imigrantes refugiados da guerra da Líbia que haviam entrado na Europa a partir

³¹ <http://www.lampedusa-in-hamburg.org/>

de Lampedusa. Desde 12 de fevereiro de 2011, a Itália estava executando o plano *Emergenza Nord Africa* para receber os refugiados da guerra da Líbia que ela própria, como estado pertencente à OTAN, estava participando contra o regime existente presidido por Muamar Kadafi. O plano visava a contemplar “cidadãos estrangeiros e vindos do Norte da África ao território nacional entre 1º de janeiro e 5 de abril de 2011”³², e estava previsto para funcionar por seis meses, no entanto, devido à continuidade dos conflitos, o programa foi renovado ao final de 2012, até ser finalmente interrompido em março de 2013.

Para os imigrantes que tinham esse visto de permanência por motivos humanitários, foi criado um documento afirmando que a situação deles de imigrantes em situação especial acabou e que eles poderiam pedir o “repatriamento voluntário” ou a conversão de seu visto em um “visto por motivos de trabalho, família, estudo ou formação profissional”, - o documento foi publicado no dia 12 de março com vencimento no dia 31 de março de 2013 – o que era praticamente transformá-los em ilegais, já que na Itália a lei para a imigração é diretamente ligada ao emprego comprovado e, pelo serviço *Emergenza Nord Africa*, a maioria deles estava ligada a serviços de voluntariado ou a trabalho algum. Se eles chegassem avisando que queriam mudar o “status” deles sem ter trabalho, o que provavelmente era o caso da maioria, eles estariam se entregando para serem deportados, de volta aos países de origem. O governo italiano deu ainda para cada ex-participante do programa 500 euros para “incentivar” a saída do programa, o que foi visto como um estímulo à imigração para países mais ao norte da Europa. E foi o que aconteceu na prática, devido ao fato de não terem encontrado trabalho na Itália, muitos deles se encontraram em cidades da Bélgica, Suécia e Alemanha.

O grupo formou-se através do reencontro, um pouco por acaso, dessas pessoas que haviam se conhecido nos programas de acolhimento na Itália, mas que saíram da Itália, pois fora impossível encontrar emprego. Os imigrantes se encontraram em abrigos na cidade de Hamburgo, abrigos que depois de um período inicial fecharam as portas para eles. Como o grupo foi se tornando cada vez maior, eles foram constituindo-se como grupo que lutava por seus direitos e por uma causa comum, que se reconhecia a partir desse percurso compartilhado: “o ter sido imigrantes trabalhadores até que a guerra começasse na Líbia”, “a

³² Decreto N. 400/C/2013/2[^]Div. De 12 de março de 2013 Disponível em: <http://www.serviziocentrale.it/file/server/file/PdCM%20-%2028_02_2013%20con%20nota%20MinInterno_Fine%20prot%20temporanea%20ENA.pdf> Acesso em: mar. 2014.

presença na Itália como percurso geográfico comum”,

a luta de um grupo que fez da sua geografia compartilhada – desde a vida na Líbia, a fuga da guerra, a chegada em Lampedusa, e depois o período na Itália – o plano de realidade sobre o qual fundar a plataforma de reivindicações para uma recomposição humanitária que de fato, redefine totalmente as condições exclusivas do asilo, reivindicando uma proteção sem distinções (TAZZIOLI, 2014).

O grupo conseguiu provisoriamente, depois de negociações e pressão, reunir-se em grande número para chegar às portas da Igreja e ser acolhidos dentro da Igreja Luterana St. Pauli. Enquanto coletivo formado na luta, estão negociando com o governo alemão, o que seria muito mais difícil se eles fizessem individualmente. A tática do governo continua sendo procurar negociar individualmente, para tentar vencê-los por meio de uma burocracia interminável, da criação de diferenciações de situações, concessão de alguns privilégios para enfraquecer o movimento, mas apesar disso tudo eles fazem questão de agir como coletivo e continuam apostando na trajetória comum, que foi o que tornou possível constituir essa luta em primeiro lugar. Mostram, assim, uma percepção de como puderam se constituir a partir dessa passagem, a partir de onde eles se constituem como os Lampedusas.

Susi Meret, pesquisadora na Dinamarca na Universidade de Aalborg, do Centro de Estudos sobre Migração e Diversidade, e ativista empenhada nas lutas dos refugiados na Alemanha, em entrevista à Martina Tazzioli, disse que, “nasceram “muitas Lampedusas”, ou seja, lutas de grupos que se constituíram baseando-se nas geografias comuns em que se viram obrigados a agir” (TAZZIOLI, 2014).

...

A Irmandade da Lampadosa ergueu a sua capela próximo àquela que é hoje a Praça Tiradentes, naquele período a região era uma área desvalorizada da cidade, um campo, uma várzea ou uma vala que fora desmembrada a partir do Campo de São Domingos e que já se chamara de Rossio Grande, em referência ao Largo do Rossio em Lisboa, um Campo dos ciganos, devido à presença de ciganos nessa região e que, com o tempo, com o funcionamento da Irmandade da Lampadosa, passou a chamar-se Campo da Lampadosa. Isso demonstra inclusive o impacto que a irmandade teve naquela região, no desenvolvimento de novos vínculos com a organização espacial da cidade.

Em 1808, com a vinda da Corte Portuguesa ao Brasil, inicia-se um processo voltado a

transformar a região, de maneira a conformá-la ao projeto maior de elevação da colônia em metrópole. Iniciam-se, nesse momento, o discurso sobre a transformação da ordem urbana no sentido da expansão, higienização e controle dos territórios.

O poder colonial no Brasil pretendia corresponder ao ideal de cidade moderna, inspirado em Paris, mas quando se olhava em torno, era ainda uma sociedade escravocrata, repleta de minorias inconformadas, na qual o maior contingente de habitantes eram escravos, negros libertos, brancos pobres (DO VALE, 2010), e que ocupavam áreas centrais da cidade. Foi assim que, nesse período, ocorreram remoções de moradores das áreas centrais – nesse momento houve uma grande expansão do que se considerava “central” para o Rio de Janeiro - para que fossem construídos prédios públicos ou moradias para cortesãos. A transformação urbana era levada adiante a partir das alegações de insalubridade, para as quais eram tomadas medidas que influenciavam não só nos costumes da população, como também eram criadas leis proibitivas. O ambiente insalubre era associado ao clima úmido do Rio de Janeiro, a existência de morros (para os quais já naquele período aventava-se derrubá-los) e de pântanos e charcos. Embora os morros (o do Castelo, por exemplo) não tenham sido derrubados naquele momento, a sugestão de derrubá-los para “facilitar a circulação dos ventos (...) nortearia as obras e reformas que se seguiriam e que transformaram o Rio de Janeiro na nova capital.” (DO VALE, 2010).

Todas essas medidas passam a ser gerenciadas (ou de alguma maneira convergem) com a criação, neste ano de 1808, da Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil, responsável pela ordem pública e pela execução dos projetos de reordenação da vida e do espaço público no Rio de Janeiro, a partir da vinda da corte. No começo do século 19, a Intendência de Polícia centralizou todas as questões relativas à ordem pública no Rio de Janeiro, desde a administração das prisões, a legislação sobre comportamento e costumes, a emissão de licenças para aproveitamento de territórios, a realização de ofícios, as cobranças de dívidas, a cobrança de multas para quem construísse em lugares agora proibidos, as remoções, as medidas de contenção e repressão. Tudo o que hoje, na função do estado pode ser separado como segurança, saúde, patrimônio ou habitação, era centralizado na Superintendência de Polícia. Ela funcionava não somente como o braço armado do estado que conhecemos, mas como a manutenção da ordem na metrópole e o que constituiu uma “nova ordem” (DO VALE, 2010).

Inserida nesse projeto de construção da metrópole, a irmandade da Lampadosa também sofreu as consequências da vontade de “transformação” da nova realidade depois da vinda da corte europeia, assim como todas as irmandades. A Polícia da Corte passou a interferir na proibição de cultos festivos, enterro de mortos na própria irmandade, coibindo todas medidas de resistência que eram criadas internamente à religião, como forma de manter os traços dos cultos africanos e o enterro como forma de dignidade que, organizando-se, os escravos haviam conseguido manter. Tudo isso, paulatinamente, foi abolido.

Pode-se ver, assim, a construção de uma nova ordem no Rio de Janeiro que tinha como braço forte a superintendência de polícia, que agia, sim, de forma punitiva e disciplinadora, mas agia também na transformação do espaço – tanto proibindo construções, multando construções irregulares, pessoas que jogavam sujeira nas ruas, quanto construindo praças, plantando árvores, favorecendo projetos de interesse das transformações – e na transformação geral dos modos de vida. Esse formato, em que ela servia para a manutenção do poder do rei, ao mesmo tempo dava à polícia poder de gestão total, o que é muito próximo ao que o estado hoje faz com seus poderes administrativos, de maneira desmembrada³³.

A relação das elites e do poder público com os pobres era paradoxal. Os "perigosos" maculavam, do ponto de vista da ocupação e reordenação do espaço urbano, o sonho da cidade moderna e cosmopolita. Ao mesmo tempo, falamos dos trabalhadores urbanos que sustentavam - ao realizar o trabalho braçal que as elites não cogitavam fazer - a viabilidade desse mesmo sonho: operários, empregadas domésticas, seguranças, porteiros, soldados, policiais, feirantes, jornaleiros, mecânicos, coveiros, floristas, caçadores de ratos, desentupidores de bueiros... Os habitantes dos cortiços eram necessários, dentre outras coisas, para realizar o trabalho braçal da demolição dos cortiços. Não somos mesmo para principiantes. (SIMAS, 2013)

³³ As referências para esse trecho foram retiradas principalmente de Polícia Ofícios II, 1810 – 1812, códice 323, vol 2, Título do fundo: Polícia da corte. AN.

2. EM TRÂNSITO, EM OBRAS, EM TRANSTORNO:

2. 1. Nada disso teria acontecido se não fosse a OcupaRio

“Nada disso teria acontecido se não fosse a OcupaRio” disse L. servindo um pouco de sangria em meu copo. Estávamos na Praça Tiradentes, no Rio de Janeiro, era maio de 2012. Ele começou a falar que o momento que se formou a OcupaRio tinha sido importante e como a praça da Cinelândia tinha se transformado durante o novembro de 2011. O que ele relacionava não era uma questão de causa e consequência, mas a experiência da praça, dizia que a experiência da OcupaRio tinha sido de aprendizagem. Do jeito que falava, parecia ter vivido intensamente aquela experiência. Perguntou se eu havia participado da ocupação da Cinelândia. Falei que não, mas que eu estava participando de algumas atividades ligadas à OcupaRio, chamadas pelas pessoas que haviam se organizado através da experiência aberta pela acampada, como por exemplo a organização do 12M, no Méier. Atividades que davam continuidade à possibilidade de pensar conjuntamente novas formas de organização, pensar outras proposições, alternativas. Ele fala então: “Ah, mas eles 'ratiaram’” “Por que?” Ele não respondeu. Eu falei da possibilidade de talvez acontecer uma nova ocupação e perguntei, nesse caso, se ele participaria novamente. Ele disse que achava difícil se envolver como antes. Também por que talvez fosse viajar. Nisso, outras pessoas foram chegando e pedindo pra servir sangria e acabamos mudando de assunto, falando com outras pessoas. Eu não perguntei quem eram “eles”, nem por que ele não fazia parte desse “eles”, já que a OcupaRio se constituiu numa praça a partir de pessoas desconhecidas. Não tive outra oportunidade para perguntar.

Essa conversa aconteceu, em maio de 2012, em torno da mesa do *OPAVIVARÁ! AO VIVO! residência - ocupação da Praça Tiradentes*, um projeto em que o coletivo Opavivará residiu, durante um mês, no número 48 da praça onde funcionam o Centro Carioca de Design e o Studio X, ambos parceiros do projeto. O projeto consistia em conviver na praça segundo uma programação semanal: todas as quartas e sábados era instalada na praça “uma fonte pública de água potável, uma lavanderia pública para lavagem de roupas, uma cozinha coletiva equipada com forno e fogão à lenha, mesas e bancos, além de um estar coletivo equipado com cadeiras triplas e mural aberto para livre intervenção de todos” (OPAVIVARÁ, 2012), nos outros dias eles faziam uma “ouvidoria” da praça com as pessoas que passavam,

ouvindo as histórias que ali aconteciam, sobre as pessoas que trabalhavam nas redondezas, personagens já famosas naquele lugar e que fazem parte do cotidiano da região, e com essas histórias construíam o jornal que era distribuído gratuitamente durante o mês em que estiveram realizando a atividade. Já nas segundas, o programa estava baseado em “deambulações e derivas no entorno da praça, circuitos para transportes alternativos criativos e mapeamentos subjetivos, antropológicos, gastronômicos, antropofágicos, sônicos.” (OPAVIVARÁ, 2012).

O projeto estava previsto para ser realizado de 14 de maio até 9 de junho de 2012, mas foi finalizado no dia 2 de junho. Pois, devido à realização da *Conferência das Nações Unidas pelo Desenvolvimento Sustentável* a Rio+20 a prefeitura criou um decreto³⁴, que proibia qualquer evento em até um mês antes da conferência. O OPAVIVARÁ cancelou então suas atividades, encerrando o projeto na Praça Tiradentes uma semana antes do previsto.

A publicação do citado decreto e a própria realização da Rio+20, no Rio de Janeiro, propulsionaram uma série de práticas, intervenções e debates a partir de vários grupos, entre eles o grupo que havia se organizado a partir da experiência da OcupaRio. O motivo era que a Rio+20 era vista como a primeira de uma série de megaeventos – como a Copa das Confederações, a Jornada Mundial da Juventude, a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos – a serem realizados no Rio de Janeiro e utilizados como pretexto para os governos intensificarem as ações de higienização ou gentrificação dos territórios agindo, no caso da Rio+20, principalmente, contra moradores em situação de rua, camelôs e qualquer um que tentasse fazer um uso do espaço público (ou privado) destoando das políticas urbanas da prefeitura. Essas ações, desde 2009, no Rio de Janeiro têm ocorrido sob a legenda “choque de ordem”, uma política deliberada e oficial da prefeitura que envolve grande mobilização de meios: guarda municipal, Comlurb, Polícia Militar, assistentes sociais e psicólogos. A conferência da Rio+20, por tudo isso, e também por ter reunido no encontro paralelo da Cúpula dos Povos ativistas de todo o mundo, por um lado foi uma oportunidade dos órgãos estatais agravarem uma situação já crítica de desrespeito aos direitos, mesmo o direito de existir, de uma fração de moradores do Rio de Janeiro; por outro, também foi visto pelos movimentos de luta como oportunidade para ganhar visibilidade e tensionar o cenário político com pautas das minorias,

34

Decreto nº 35331 de 26 de março de 2012. Disponível em:
<<https://www.leismunicipais.com.br/a/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2012/3533/35331/decreto-n-35331-2012-dispoe-sobre-a-autorizacao-para-realizacao-de-eventos-na-cidade-do-rio-de-janeiro-no-periodo-de-4-a-25-de-junho-de-2012.html>> Acesso em: set. 2013.

afirmativas, de direitos ou reivindicatórias. O Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro [CRP-RJ] e o Conselho Regional de Serviço Social do Rio de Janeiro [CRESS/RJ] manifestaram repúdio e denunciaram a política em curso deixando clara sua intensificação e relação com a Rio+20³⁵. Esse posicionamento dos psicólogos e assistentes sociais, enquanto requisitados a atuar dentro da conjuntura de recolhimentos de moradores de rua, ao realizarem denúncias a essa política, tanto se colocando contrários e críticos à sua implementação, quanto, uma vez implementada, realizando cobranças do governo relativamente à forma como ela foi implementada, mostrou uma forma de resistência interna às instituições³⁶.

Os debates realizados pelos grupos da OcupaRio relativos às temática da Rio+20 e Cúpula dos Povos culminaram, no mês seguinte, durante a realização da Rio+20 e Cúpula dos Povos, na organização da Ocupa dos Povos, uma ocupação que estava sendo realizada em questionamento a essas políticas do governo e que teve, entre outras atividades, um momento de discussão mais específico sobre a temática do recolhimento compulsório e quanto à política do “choque de ordem” realizado com a psicóloga e militante pelos direitos humanos da ONG Justiça Global³⁷ Alice de Marchi e o ator, performer e psicólogo Paz Berti, do Projeto Paz na Pista³⁸.

O encontro das dinâmicas produtivas da cidade que se apresentavam tanto como contraposições diretas a esse tipo de políticas coordenadas pelo poder público como o “choque de ordem”, pacificação de favelas, remoções, quanto perfurando o cotidiano das praças com suas intervenções, era o que me convocava a estar presente tanto na Praça Agripino Grieco, durante o 12M, assim como na Praça Tiradentes ao longo da intervenção do OPAVIVARÁ, onde estava conversando com L., quanto na Ocupa dos Povos, ou melhor, era o

³⁵ Nota aos psicólogos e assistentes sociais que atuam na Secretaria Municipal de Assistência Social do Rio de Janeiro

<<http://www.crprj.org.br/noticias/2012/062201-Nota%20aos%20psic%C3%B3logos%20e%20assistentes%20sociais%20que%20atuam%20na%20Secretaria%20Municipal%20de%20assist%C3%A2ncia%20Social%20do%20Rio%20de%20Janeiro.html>>

³⁶ Recolhimento compulsório - Em nota, entidades cobram respostas a denúncias e repudiam declaração do prefeito -

<<http://www.crprj.org.br/noticias/2012/090502-Recolhimento%20compuls%C3%B3rio%20-%20Em%20nota,%20entidades%20cobram%20respostas%20a%20denuncias%20e%20repudiam%20declaracao%20do%20prefeito.html>>

³⁷ Alice de Marchi é militante e psicóloga trabalha na ONG Justiça Global e participou enquanto representante do Conselho Regional de Psicologia do Relatório de Visita aos Abrigos Especializados para crianças e Adolescentes” realizado em Junho de 2012. Disponível em: <http://www.crprj.org.br/documentos/2012-relatorio_CADQs.pdf> Acesso em: jun. 2014.

³⁸ Paz Berti é ativista, artista e psicólogo, o Projeto Paz na Pista discute e problematiza questões sobre a população de rua na cidade do Rio de Janeiro, em 2012, no âmbito deste projeto Paz Berti viveu 30 dias de uma vivência e pesquisa na rua. Disponível em: <<http://paznapista.blogspot.com.br/>> Acesso em: abril 2014.

que dava coerência para pensá-las de modo coordenado. Mas a clareza para realizar essa afirmação existe somente agora, pois naquele momento em que L. afirma: “Nada disso teria acontecido se não fosse a OcupaRio”, isso ainda estava construindo-se e sua frase serviu para reforçar uma busca pelo o que se passava de comum nessas praças, busca que não era em termos de causalidades ou comparações, mas do que se passava na cidade, quais transformações a atravessavam, transformações do sensível, como define Rancière (2005), sensível este que diz respeito ao regime do visível, audível, dizível, ou seja, ao regime estético das distribuições dos corpos. Ao mesmo tempo em que diz respeito à subjetividade, “uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou, de inventar novos espaço-tempos” (DELEUZE, 1992, p. 216), como afirma o filósofo (1992) ao referir-se aos movimentos revolucionários e artísticos, desenvolvendo assim uma positividade da resistência, e mostrando que ela é antes uma consequência de uma grande capacidade de criar e viver do que reação simples contra as ações do poder constituído. Para Rancière (2005), também existe uma positividade do que ele chama de política. Se existe política, que para o autor significa dissenso, deve existir uma elaboração estética capaz de dar consistência sensível a esse dissenso. Este jamais é simplesmente a enunciação de uma oposição, ou uma negatividade puramente reativa, mas, sim, a capacidade de contestar a partilha do sensível mediante a afirmação de outra configuração, outra disposição das sensibilidades.

Minha presença nessas três praças, no entanto, era diferenciada. A qualidade de minha presença, não por que minha atenção fosse maior ou menor, mas por que era localizada diferentemente em cada situação.³⁹ Estávamos em relação com praças em que as intervenções colocam em questão os problemas da cidade. Problemas relativos aos modos como o território é gerido e concebido, e como isso impacta os vários agentes que vivem e produzem nesses espaços. Mas em vez de analisar os territórios em sua existência, digamos, cotidiana, foram analisados no momento em que ocorriam as intervenções. Para, desta maneira, pesquisar como os territórios mudam, se transformam, focando assim nas transformações que podem ocorrer e como podem ocorrer. Também surgiu um interesse, ao longo da pesquisa, em não traçar uma linha divisória entre o “artístico” e o “político”. Em vez dessa dualidade, foi usada a noção de “estética”, da obra de Jacques Rancière.

Em todas as situações, essa presença em campo estava voltada, como falei antes, para

³⁹Enquanto no 12M e na Ocupa dos Povos fiz parte da organização das intervenções que aconteceriam nas praças – no 12M participei de algumas reuniões de organização e da ação na praça, da Ocupa dos povos participei de todo processo organizativo e da acampada, já na Praça Tiradentes, eu era público participante como geralmente é considerado o público das intervenções do OPAVIVARÁ.

apreender o que era engendrado naqueles espaços-tempos, a partir das intervenções, mas sem desconsiderar as histórias dos lugares, as histórias daquelas relações específicas daqueles lugares, mas considerando-os no contexto da cidade do Rio de Janeiro em anos prévios a uma Copa do Mundo, em período de grande desenvolvimento econômico-social.

Nesse mesmo sentido, até para contextualizar essas praças nas quais estava enredada, parecia que eu precisava responder: o que era a Ocupario que enredava também a L. e as outras praças? Que havia precedido esses encontros?

2.2. “Não começou em Seattle, não vai terminar no Quebec”

Não dá pra se dizer que tudo isso começou em Seattle, tudo isso começou antes de Seattle e não vai terminar em Quebec, mas sem dúvida que Seattle foi um antes e depois. Depois de Seattle, milhares de militantes que estavam pelo mundo solitários, sem esperança, achando que a nossa época era a época mais escrota da humanidade. Seattle trouxe a esperança e trouxe a união (...) Os partidos políticos de hoje, principalmente partidos políticos de esquerda propõem a uma alternativa nacional desenvolvimentista, o nacional desenvolvimentismo é uma proposta reformista e a gente faz uma proposta global radical e revolucionária só que a revolução nossa não é tomar o estado, a nossa revolução é um processo, a nossa revolução é como a gente faz as coisas, desde já e agora. (Centro de Mídia Independente, *Não começou em Seattle, não vai terminar em Quebec*, 2001)

Esse é o trecho da fala de um militante durante o protesto contra a criação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) em São Paulo, em 2001, mas poderia ter sido dito, com nuances, em 2011, na praça da Cinelândia, durante a Ocupario, e, este como outros depoimentos e falas daquele dia ainda, diz muito sobre o momento em que vivemos nas lutas no Brasil e no mundo. A criação da ALCA estava em negociação na Cúpula das Américas, uma reunião com chefes de estado de 34 países na província canadense do Quebec. As manifestações contra a sua criação fizeram parte do chamado ciclo altermundista, que teve seu marco nas ações diretas na cidade norte-americana de Seattle (1998), nos protestos contra a Organização Mundial do Comércio (OMC), embora a inspiração internacionalista, com a preocupação de constituir uma rede mundial de mídias independentes, remonte ao movimento zapatista, desde 1994.

Tendo iniciado uma guerrilha indigenista por terras, no formato clássico dos movimentos de resistência na América Latina, os zapatistas se viram em pouco tempo cercados pelo exército mexicano e ameaçados em sua sobrevivência. A saída política encontrada por eles foi convocar meios internacionais de comunicação, abrir um site na

plataforma *geocities* e iniciar uma ousada campanha de mídia, pedindo ajuda aos movimentos de luta de outros países e chegando a convocar e realizar um encontro mundial em Chiapas (“El Encuentro, 1996”).

O ciclo altermundista foi organizado ao redor da ideia de que “outro mundo é possível”, em relação à dominação cada vez mais pervasiva de um capitalismo globalizado. Foi um momento importante de disseminação das lutas pelo mundo, com uma proposta de organização transnacional, especialmente quanto a coletivos de mídia. Destaca-se, nesse ciclo, o papel exercido pelo Centro de Mídia Independente (CMI) e pela plataforma IndyMedia, que funcionaram como alternativas de divulgação e convocação, em relação às grandes redes corporativas de distribuição de notícias. O ciclo foi integrado por movimentos em diversas partes do mundo que tinham como característica comum a proposta de fazer uma rede alternativa à globalização operada pelo capital (também chamado, por isso, de “alterglobalização”). Nele, convergiram muitas pautas desde as lutas mais tradicionais de esquerda, por direitos, terra e igualdade, quanto novos grupos mais focados na questão ambiental. E teve como momentos históricos importantes, além dos tumultos em Seattle (1998), Praga (2000), Washington (2000), Quebec (2001) e Gênova (2001), a realização dos Fóruns Sociais Mundiais (FSM), iniciados em Porto Alegre em 2001 e repetidos numa frequência anual.

As revoltas que se iniciaram em dezembro de 2010, na Tunísia, e logo espalharam para todo o norte da África e parte do Oriente Médio, nos meses seguintes, também podem ser entendidas como uma espécie de atualização das lutas globais, só que, desta vez, conforme novas características. A ocupação da Cinelândia (a “OcupaRio”, como foi batizada pelos participantes), de 22 de outubro a 4 de dezembro de 2011, esteve inscrita dentro de um ciclo global de lutas (ZIZEK; HARVEY; ALI et al., 2012; NEGRI, 2012). Não se pode esquecer que a OcupaRio teve início quando cerca de 150 manifestantes se reuniram naquela praça em 15 de outubro de 2011. Estavam respondendo ao chamado global do 15-O, já seguindo o formato globalizante dos chamados do Movimento do 15 de Maio. A ideia era que o 15-O reacendesse a chama do 15-M, ocorrido seis meses antes e que tinha levado milhões às ruas e praças da Espanha e, numa sequência impressionante, a outros países da Europa. No 15-O, muitas pessoas se encontraram pela primeira vez e, num tipo de “tábua rasa” dos pertencimentos e filiações de cada qual, decidiram criar algo inteiramente novo, a ser construído a partir a conjugação das experiências. Assim nasceu a OcupaRio, cujo acampamento seria levantado

uma semana depois, já com grupos de trabalho predefinidos e uma forte agenda de divulgação e discussões online. Pode-se dizer, tranquilamente, que a OcupaRio brotou a partir de um contágio global que, ao materializar-se no centro do Rio nas semanas seguintes, passou a ser inundada pelas questões e problemas da cidade.

No Brasil, além do Rio de Janeiro, surgiram acampamentos urbanos em São Paulo, Belo Horizonte, Salvador, Porto Alegre, Campinas, Belém, Niterói, entre outras cidades. Eram as “ocupas”, a expressão brasileira do ciclo global de lutas. As ocupas daqui não chegaram à escala das acampadas europeias ou norte-americanas, estas que muitas vezes atingiam a casa do milhar de pessoas, e mesmo dezena de milhar, e certamente eram bem menores que o gigantesco acampamento da Praça Tahrir, no Egito. Aqui, as maiores, em São Paulo e Rio, não tiveram em seu pico de frequência não mais do que 500 ou 600 ocupantes reunidos, com 150 ou 200 barracas simultâneas, durante um breve período. As ocupas enfrentaram muitas dificuldades, principalmente devido ao grau de violência vivido nas ruas das grandes cidades brasileiras, que acaba encontrando um ponto focal nos acampamentos expostos. Os problemas da violência urbana causada por vários fatores desaguaram nos acampamentos e, passado o entusiasmo inicial, começaram a desgastar o ânimo e minar a capacidade de organização dos participantes. Nesse processo difícil, as dinâmicas de auto-organização se dividiam entre questões mais imediatas de gestão do espaço e das necessidades das pessoas, e questões políticas concernentes à pauta do movimento e a seu desenvolvimento enquanto laboratório político-artístico de uma “nova política”⁴⁰.

O fato é que as ocupas brasileiras, motivadas pelo ciclo global de lutas, não foram uma inovação absoluta. Seria muito simples apenas classificar a OcupaRio e outras ocupações brasileiras, de 2011, como um fenômeno inteiramente novo, sem qualquer contextualização dentro das lutas pelo direito à cidade e os problemas reais enfrentados nas ruas. Também não se pode situar bem a produtividade das ocupas se não for levado em conta o contexto do ativismo brasileiro, num momento em que boa parte da esquerda tradicional, se encontra institucionalizada e burocratizada dentro das estruturas do estado. Quer dizer, as ocupas também tiveram uma importância em oferecer um espaço e um tempo de convergência àqueles que, decepcionados com os rumos da esquerda brasileira, queriam manter-se próximos das lutas e

⁴⁰A criação de uma narrativa sobre a OcupaRio foi possível para mim mesmo que eu não tenha participado da acampada, através do contato que tive, através da rede frequentando os seus grupos no Facebook, a página na Internet, meios que caracterizam a organização desses movimentos. Outro blogue que disponibilizou variados textos sobre a experiência da acampada foi: . Além desse contato através da rede, quando passei a participar das experiências posteriores a acampada, pude entrar em contato com diversos modos de contar aquela praça com as pessoas que eu encontrava e continuavam envolvidas em perpetuar em outros formatos aquelas experiências.

movimentos, locais e globais.

As Ocupas que se espalharam pelo mundo e pelo Brasil em 2011 encontraram uma convergência e, por assim dizer, uma simpatia –já que talvez não tiveram uma força a ponto de expandirem-se de forma tão organizada como movimento – de alguns movimentos e atores que fizeram parte das campanhas dos Fóruns Sociais Mundiais, movimentos muito heterogêneos que convergiam, muitos deles na campanha do PT em 2002, mas que não esgotavam-se numa campanha eleitoral, ou seja, também eles, “não começavam, nem acabavam ali”, uma campanha era apenas a convergência de movimentos e lutas já existentes nos mais variados campos que, uma vez atualizado no governo, puderam criar canais de diálogo, atuação ou pressão institucional que viabilizaram a criação de programas que beneficiassem a população ao longo dos anos, ao mesmo tempo que, à medida que esses canais de diálogo foram diminuindo, foi criando-se um descontentamento entre as bases de movimento. Mas essa é, justamente, uma análise em termos de movimento, em termos ainda do que é considerado “político” em termos institucionais, ou seja, dos partidos políticos ou de sua militância. Essa análise mostra que as ocupas tiveram espaço e acolheram também aqueles que estavam descontentes não somente com a política partidária, mas em “como” a política partidária apresentava-se no Brasil nesse momento.

Grande parte daqueles que chegaram a essas praças eram pessoas que sentiam um descontentamento difuso, um descontentamento pela “classe política”, pelos modos de vida, pessoas que nunca haviam participado de movimentos políticos antes.

É por isso que, ao mesmo tempo que podemos falar de uma continuidade, em termos globais e do que eles questionam e colocam em marcha, entre o movimento altermundista e o ciclo que começou na Praça Tahir, passando pela Praça do Sol, Wall Street e que chegou até as praças brasileiras, pois marcam esses grandes ciclos de contágio de uma outra-mundialização, de um outro-mundo-possível; ao mesmo tempo eles são marcados por grandes diferenças em suas formas de organização. Esse último ciclo ficou marcado como tendo uma subjetividade muito menos militante, e talvez por isso foi acusado muitas vezes de “apolítico” .

O argumento de “apolíticos” para afirmar que os manifestantes se limitariam a manifestar “contra tudo o que está aí”, sem ter pautas claras e sem diferenciar ou mapear claramente aliados e inimigos, num contexto de ferrenha disputa pelo poder entre esquerda e direita. Assim, a afirmação seria de que todo o esforço de ocupação e organização seria inútil, pois ao recusar todos os políticos sem distinção o saldo da ação é zero, anulando-se. Essa

contestação baseia-se justamente numa noção de político dada previamente e que a existência e constituição da acampada vem questionar.

Também ocorreram críticas de que o movimento fortaleceria justamente aqueles políticos mais à direita, que também usam o discurso “sem política”, por recusar as bandeiras e as ideologias.

Mas o que traz o “não nos representa” em todas as suas contradições, quando ele abarca tanto atores que são muito heterogêneos entre si? Desde movimentos de luta de esquerda descontentes com os rumos que a esquerda institucionalizada tomou, quanto jovens que não conhecem essa história por que não a viveram, mas são maduros o suficientes para ter vivido um descontentamento com uma “política que está aí” ou com uma realidade, uma violência que está aí, movimentos de ocupação de tradição anarquista que trazem isso na sua própria teoria, moradores de rua que trazem na sua própria vida, juntam-se em torno de um “não nos representa” que é globalizado e que traz outros personagens como os Anonymous, personagens muito ligados ao fenômeno das Ocupas?

A questão é que não havia, na OcupaRio, a proibição da participação de pessoas ligadas a partidos que tivessem suas ideologias, não estava em jogo ali a estruturação através de uma organização única previamente dada por algum partido, mas que de diversas insatisfações se fizesse a possibilidade do encontro de variadas práticas e maneiras de pensar formas de organização na busca de novas formas de fazer política. Os impasses, dificuldades, dissensos vividos pela acampada e nas relações que ela estabeleceria com a sociedade era o que definiam a OcupaRio como política ou não.

Da mesma forma, seu caráter de inovação, de movimento de tipo “novo”, celebrado muitas vezes sem levar em conta seu caráter relacional. O “novo” importa quando consegue desarranjar os mecanismos instituídos do “velho”, enquanto aponta saídas e alternativas interessantes. No caso das ocupas brasileiras, essa inovação talvez possa ser colocada, na capacidade reorganizar um regime do dizível e do visível. Com as ocupas, evidenciaram-se formas de perceber e sentir a cidade que, nos canais mais convencionais da política, simplesmente não apareciam. Por isso, ativistas ocupam a praça e levantam um acampamento e, imediatamente, passam a relacionar-se com dinâmicas e sujeitos até então invisíveis dentro das estratégias e metodologias de ação política. O que significa que, com as ocupas, aparece também um outro modo de ver, pensar, relacionar-se com a cidade, com o tecido vivo da cidade, pensando-se este como formado pelas relações, mesmo violentas.

Houve, na verdade, uma qualificação da forma “ocupar”, que reuniu um terreno muito heterogêneo de demandas. A inovação esteve na capacidade de organizar um novo regime do dizível e do visível. Evidenciou-se um modo de ser e fazer consistente com os desejos de uma composição social até que não se sentia representada pelas maneiras tradicionais de fazer política. O imperativo “ocupar” se fez acompanhar do “não nos representa”. Essa recusa da representação política tem significado contestar a própria forma de compartilhar o espaço, vivenciar o tempo e conviver juntos em novos tempos-espacos.

Vittorio Agnoletto foi o porta-voz do Fórum Social durante as jornadas de Gênova em 2001. Sobre o que aconteceu naqueles dias, não acredita que por parte do movimento haja algo a censurar -- "fizemos tudo de forma transparente e fomos vítimas de uma repressão decidida internacionalmente", afirma --, mas diz que, se houve equívocos no movimento, foi "o erro político, estratégico, de não ter conseguido traduzir as grandes campanhas em questões da vida cotidiana que afetam as pessoas. (AGNOLETTI, 2011, cit. in PAONE, 2011)

A questão, nesse depoimento, não parece ser afirmar que as campanhas e protestos não estivessem ligadas a questões que afetavam a vida das pessoas, mas sim que, a adoção de grandes pautas globalizantes, anti-Alca, contra a OMC, contra o G8, embora evidentemente se refiram a organismos com efeitos bastante concretos na depauperação social e destruição do ambiente, não criam tão facilmente uma zona de contágio, exigindo esforço de elaboração para se vincularem a problemas diretos da vida das pessoas. Os protestos tinham um escopo de grande escala, questões abrangentes, que terminaram por dificultar o envolvimento afetivo e político daqueles que não estavam diretamente associados às instâncias de organização. Houve, portanto, um problema de enredamento de pautas, da capacidade de ganhar capilaridade conjugando abrangência e cotidianidade. Os altermundistas, apesar das dificuldades, não deixaram de pensar e problematizar as questões do “como”, como algo não dado, que não podia ser encontrado nas formas existentes de organização política e estruturas partidárias ou de movimentos sociais prévios.

O ano de 2011 foi marcado por marchas e por ocupações. Às marchas que cumpriram o papel clássico de protesto, de criação de visibilidade, de intervenção, acrescentou-se a permanência da intervenção e do protesto. Não estamos com isso afirmando que as ocupações sejam algo inédito, ocupações acontecem desde muito, movimento sem terra, movimento pela moradia, ocupações urbanas, as próprias favelas podem ser vistas como uma forma autônoma de ocupar o território

Para além da carnavalização, também é visível uma estética de ocupação do espaço

urbano. A prática de Ocupas, embora pontuais, têm proliferado. Desde o *OccupyWallStreet*, tivemos Ocupa Cinelândia, Ocupa Méier, Ocupa dos Povos, a Cúpula dos Povos e a Copula dos Povos. (...) O Rio tem várias ocupações de prédios públicos abandonados. E o Rio de Janeiro tem também um tipo de ocupações históricas que são seus assentamentos informais ou favelas muitas vezes tidas como monstruosas em sentido pejorativo. Desqualificadas, elas sofrem ameaça de remoção. Favelas e ocupações existem por falta de opção mas também por afirmação dessa opção: afirmação de outros modo de vida, de estar na cidade, de uma outra cidade. (SZANIECKI, 2013b)

Estamos somente atentando a algo que as ocupações explicitam: que a política não está reclusa nos lugares instituídos como os lugares de poder, mas que ela está em todos os movimentos da vida, e constitui os movimentos mais básicos, por demandas imediatas como casa, saúde, educação e a inovação de formas democráticas na construção de um viver comum.

Rodrigo Lages (2011), em palestra apresentada no evento *Povoar – corpo política resistência*, organizado pelo programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF, fala da diferença entre as lutas, na Espanha, em busca de dignidade e as lutas dos indignados. A luta por dignidade não é uma luta inválida, certamente que não, mas assume pautas pré-definidas, prontas, geralmente já se sabendo o que é preciso para se ter dignidade. Mas quando o manifestante se declara “indignado”, aí se define um horizonte em aberto, expansível, uma dignidade não perfeitamente demarcada e que permite ousar um mundo novo, mudanças até mesmo no conceito, na extensão e na qualificação da dignidade, algo a inventar-se nas lutas.

Mas o furor da indignação não se sustenta por si só, e eis que depois de uma multidão na praça do Sol no dia 15 de Outubro, criam-se mutirões que percorrem os bairros de Madri para assembleias com moradores, elaborar coletivamente pautas, explorar possibilidades de organização e, por que não, modificar a ideia do que seja dignidade. Depois de alguns anos, as marchas da dignidade, até hoje, em 2014, retomam sua força, provavelmente transformadas pela experiência do 15M espanhol, na esteira das praças norte-africanas. É inclusive nessas ocupações que se vê a relação entre a construção da dignidade com a indignação, uma força necessária para transformar a situação e a dignidade como aquilo de que é preciso para se viver.

A ocupação de praças está ligada ao ato de tornar o público algo mais acessível e democrático, algo mais “comum”, ou seja, realmente de todos que juntos produzem aquele espaço e vivem-no como riqueza imediata. Isto explicita que o político não se restringe a um espaço específico dentro do governo, afastado das pessoas, em ressonância com outra característica próxima aos movimentos altermundistas :

you can perceive looking at the people, there are various groups, there are people who are not from any group, there are people who organized, there are people who came alone. It is a universe that is encompassing many groups and many different people, it is not a corporatist protest like many protests end up being.. (Documentário *Não começou em Seattle não vai acabar em Quebec*)

As ocupações explicitam e fazem do ato de ocupar um ato político. Nesses movimentos globais, desencadeados em 2011, podemos ver que não começa e nem termina aqui, seguindo na transmissão de impulsos e contágios, e essa é uma das características que chama a atenção, a de ser um ciclo onde essa construção de uma territorialidade estava presente, apesar da globalização das lutas segundo uma transmissão mais ou menos imprevisível.

Michael Hardt (2014) faz uma análise do que ele considera o principal aspecto do ciclo de lutas em questão (2011-), o que determina a sua singularidade, deste ciclo que se expandiu pelo Magreb e Makresh, as Acampadas Espanholas em 2011, o Occupy Wall Street, até chegar às manifestações da Turquia e Brasil, em 2013. Segundo o professor da Duke University, adotar como unidade de análise o “ciclo” embute algumas desvantagens, por não colocar em foco as nuances ou as transformações das situações locais, mas por outro lado nos permite perceber a dimensão global de exploração e violência, uma tarefa fundamental que as lutas e resistências precisam colocar-se, na medida em que se defrontam com um inimigo globalizado, o capitalismo. É para ressaltar a resistência a nível global, essa conexão entre as lutas em distâncias muitas vezes enormes (embora estranhamente próximas em modos de agir e organizar-se), que leva Michael Hardt a reconhecer um ciclo como revoltas único, que se desdobra em contextos locais muito distintos, mas que de qualquer maneira compartilha elementos. Nada que iguale ou achate as diferenças, mas uma cadeia de transmissão de forças afetivas e políticas, que permite traçar um plano comum de conceitos para as lutas.

Segundo Hardt, as principais características do atual ciclo de lutas são:

Em primeiro lugar, o enraizamento no território. Em contraste com o ciclo altermundista, que era mais nômade, seguindo o itinerário dos encontros das instituições globais do capitalismo, agora há uma predominância das acampadas, a partir das quais os movimentos criam relações com os bairros e as próprias cidades, adotando-se outros formatos de assembleias e instâncias de decisão. São modos de organização mais atentos às questões locais sem deixar de estar em contato com uma dimensão global, na própria forma da acampada, por exemplo, que talvez tenha tomado a Praça Tahrir, no Cairo, como a grande inspiração.

Em segundo lugar, essas acampadas tomam uma forma multitudinária, se organizam por meio de transversalidades, não sendo possível identificar um centro de comando, um centro ideológico, ou qualquer tipo de bandeira ou ideologia unificadoras. Falar que toma a forma da multidão significa dizer que as mobilizações e organizações não se assemelham à forma-partido, com bases e cúpulas, com uma organicidade estrutural e programática. As pautas são muitas, plurais, e podem multiplicar-se, o que não significa que sejam vagas. São concretas, abertas às demandas da cidade, conectadas a devires da cidade. Muitas foram as tentativas da mídia de imputar às expressões do ciclo global uma pauta única, definitiva, como também uma identidade clara em termos de princípios organizacionais e filiações políticas, mas os movimentos em questão se mostraram arredios, bem como reinventivos, e não se deixaram enquadrar, o que vale até hoje, na medida em que mesmo o entendimento sobre esses processos ainda está muito em aberto.

Em terceiro lugar, a aspiração, e a “palavra de ordem” é “democracia”. Para Hardt, nenhuma palavra referente ao imaginário político esteve tão presente nos problemas enunciados ao longo do ciclo global, em todas as ocorrências locais, quanto “democracia”. Enquanto, no ciclo altermundista, a predominância era por “justiça global”. Neste ponto o professor de literatura norte-americana acredita que a palavra democracia tenha se tornado importante no movimento espanhol pelo fato de ter uma grande participação de pessoas que não eram, antes, ativistas frequentes ou militantes “profissionais”, e que a palavra “democracia”, que até o momento vinha tão carregada de sentidos negativos a partir de seu sentido liberal, foi útil para reunir os diferentes. Existiria, assim, certa ingenuidade deliberada em propor “Democracia real já”, no 15-M, uma ingenuidade que foi importante também para mostrar como a democracia que nos propõem, a democracia representativa estatocêntrica e mercadológica é tão problemática. A democracia foi colocada como um problema, como um problema aberto, a ser reconstruída também.

Em quarto lugar, a proposição do direito ao “comum”. O “comum” é o título de um livro de Michael Hardt com Antonio Negri (2009), em que é apresentando esse conceito como uma segunda via diante da dialética entre o estado e o mercado, entre a propriedade pública e a propriedade privada. O “comum” não é tanto um terceiro gênero, porque ele sai do jogo viciado entre estado e mercado, que é o paradigma da modernidade capitalista: a partir do que todos os bens que existem só poderiam ter uma dentre duas naturezas, pública ou privada. Lutas desse ciclo, segundo Hardt estariam preocupadas com outra coisa, indefinível pela via

do estado ou do mercado: o comum, uma aposta conceitual e política que está à altura da tentativa de libertação de uma binariedade entre público e privado, nascendo em questionamento com as estruturas. Ele dá o exemplo da ocupação do Parque Gezi que teve como estopim a criação de um shopping center em forma de mesquita e que mobilizou milhares de pessoas para criar um outro espaço, e defender esse bem comum contra a expropriação desse bem como um bem público-privado. O “comum” não serve para pensar apenas bens que não estariam sob a égide da propriedade e da soberania, como também como um espaço produtivo, de auto-organização, de maneira que o próprio processo político pode tornar-se “comum”, organizado sem depender da integração pelas transcendências do estado e do capital.

E foi dessa forma que esse ciclo chegou também ao Rio de Janeiro, em outubro de 2011, com a acampada da Ocupario, numa versão bastante tímida do que eram as revoltas mundiais, mas propondo já outras maneiras de ocupar a rua, habitar a política, construir a partir da potenciação e engendramento de novas redes. Houve uma inovação, embora pequena. Se pensarmos as dimensões da cidade do Rio de Janeiro, comparativamente à cidade, o movimento da Ocupario parece ter sido uma gota no oceano, mas eram barracas na praça central da cidade criando um espaço-tempo onde se propunham a repensar os modos de fazer política. Bem no meio dos fluxos diários do centro da cidade, era impossível ignorá-lo, ainda mais quando o poder sentia o peso de uma mobilização global que, se não tinha “pegado” pra valer no Brasil, poderia pegar a qualquer momento. Mesmo com a remoção da OcupaRio, depois de muitos desgastes, escaramuças e conflitos, o que ocasionou diretamente ou indiretamente, as pessoas – mesmo aquelas que nunca participaram fisicamente da ocupação da praça – passaram a reivindicar o nome “OcupaRio” e a usá-lo como signo dessa inovação, de sua força afetiva e política.

A OcupaRio se iniciou em 15 de outubro de 2011. Foi decidida durante o encontro presencial na praça e em discussões que se seguiram nas redes sociais, principalmente no Facebook. Desde o princípio, foi um agrupamento heterogêneo de atores e protagonistas, incluindo desde jovens conectados nas mídias livres até moradores e artistas de rua, ativistas de ocupações urbanas e grupos itinerantes como os punks e os hippies, bem como um contingente disperso de universitários, estudantes do ensino médio, militantes de movimentos sociais, participantes de coletivos culturais e interessados/curiosos em geral. Por meio da divisão de tarefas e atividades em grupos de trabalho, a OcupaRio resolveu bancar uma

ocupação real na Praça da Cinelândia, adotando alguns dos princípios percebidos como sendo do Occupy, tais como autogestão (autocomunicação, autoconvocação, auto-organização), decisão por consenso e democracia direta em assembleias e grupos de trabalho subordinados à assembleia geral. Essa ocupação durou de 22 de outubro a 4 de dezembro de 2011, chegando a contar mais de 150 barracas e tendas, no momento de pico no começo da segunda semana. Os ocupantes podiam desfrutar de espaços dedicados à produção de mídia, cozinha, biblioteca, assembleia, ateliê, oficina de arte e cultura, dentre outros mais itinerantes e efêmeros. A ocupação foi encerrada abruptamente, ao ser removida por uma operação conjunta do Choque de Ordem (prefeitura) e da Polícia Militar (governo estadual), com policiais, guardas, cães, lixeiros e assistentes sociais, ocasião em que vários ativistas foram recolhidos compulsoriamente para abrigos da Prefeitura. Durante o período de ocupação, a OcupaRio foi um importante polo de agitação política e cultural do Rio de Janeiro, aconteceram centenas de atividades políticas, culturais e lúdicas, envolvendo milhares de pessoas que atravessaram as suas dinâmicas, numa história de riqueza ainda para ser contada.

2.3. “Isso de cozinhar na praça”

“Isso de cozinhar na praça, foi uma coisa... foi importante no Ocupario. Era todo mundo cozinhando e comendo junto, era tipo um aprendizado. Comer junto e aquele monte de boca querendo comer, mas dando um jeito...” (L. em conversa na praça tiradentes)

Era o cozinhar na praça o que pra L. relacionava a intervenção do OPAVIVARÁ e a OcupaRio, o cozinhar e o comer juntos, a possibilidade do compartilhamento da comida, num espaço que não é o esperado. Por mais que, na Ocupario, não se cozinhasse diretamente na praça, mas primeiramente numa ocupação urbana próxima dali,⁴¹ era necessário debater-se com o problema da comida. Era o ato de criar esse encontro na praça, ligado à alimentação, que para ele na intervenção do OPAVIVARÁ, lembrava o que ele tinha vivido na OcupaRio e uma experiência de aprendizado.

Mas podemos fazer também outras relações. De minha parte, havia uma relação que eu gostaria de explorar, por exemplo, ao pensar esse espectro de lutas globais ou as transformações colocadas pelas lutas globais e vividas concretamente na cidade do Rio de

41

Pensando o OcupaRio: encontros, encantamentos, rupturas e abandono. Disponível em: <<http://daslutas.wordpress.com/2013/06/07/pensando-o-ocupa-rio-encontros-encantamentos-rupturas-e-abandono/>> Acesso em: jun. 2014.

Janeiro, a partir da OcupaRio: como pensá-las no encontro dessas praças? Ao mesmo tempo, como escutar essas praças? no seus encontros mais cotidianos e nos seus regimes de afetabilidade? como não separar esses planos?

Seguiremos com essas questões atravessando as praças Tiradentes (no centro do Rio), Agripino Grieco (na zona norte, Méier), onde se realizou a mobilização do 12M de 2012, e a Praça do Cavalo (entre o Aterro do Flamengo e a Cinelândia, encravada entre vias de alta velocidade) onde foi realizada a Ocupa dos Povos, esses dois últimos processos que tinham ligação direta com a OcupaRio, que no ano de 2012 já tinha sido removida, as questões que analisaremos serão trazidas a partir dessas praças.

2.4. Em trânsito – em transtorno – em obras

Depois de ter passado e estado nessas praças, fui percebendo conexões entre as intervenções citadas e conteúdos que se sobressaíam, problemas que atravessavam todas elas. A partir desses conteúdos-problemas, agrupar as intervenções em três expressões que se relacionavam entre si que expressavam os problemas que atravessavam essas praças, tanto do ponto de vista das intervenções quanto do ponto da cidade e de seu planejamento e desenvolvimento: a) em transtorno, b) em trânsito, c) em obras. As palavras foram escolhidas a partir das intervenções ao mesmo tempo que não podem ser desligadas da própria dinâmica da cidade. O que acontecia nessas praças e intervenções é que as palavras eram recombinaadas, desviadas de seu sentido original.

Nessas três praças, quando há um acontecimento inesperado, a ocupação temporária ou mais duradoura, com uma intervenção artística, ativista, uma acampada, o que há de imediato é um *transtorno*, uma desordem do sensível e social, das disposições, por mais que essa ordem da cidade esteja baseada, na realidade, num transtorno contínuo: a espera do ônibus, o ônibus que não vem, a fila enorme para o bilhete único, o trânsito parado. Esse é o transtorno esperado embutido na ordem. O transtorno é a própria ordem que se apresenta como a melhor disposição possível.

Da mesma forma acontece com o *trânsito*, presença contínua na cidade em sua disfuncionalidade funcional, funcional dentro de certa ordenação da cidade. Algumas intervenções, além das presenças nas praças foram analisadas em marchas, o que nomeei de “em trânsito”. No entanto, toda vez que as intervenções quiserem sair da praça e estenderem-

se para suas veias estarão causando um transtorno nessa mobilidade, portanto esse “em trânsito” entendo tanto como os fluxos e movimentos dessas intervenções, quanto o trânsito da cidade que é interrompido ou as interrompe.

Quando falo “em obras”, por sua vez, essas intervenções, tanto móveis, em cortejos, quanto nas praças, como já mencionado, acontecem no momento da produção da cidade do Rio de Janeiro como cidade Olímpica. As *obras* são parte de um projeto que gentrifica a cidade e redistribui os corpos empurrando-os para as periferias. “Em obras” remete tanto àqueles sendo removidos à força, mas também a um outro tipo de “obrar” que é como a cidade se produz numa resistência diária, a partir do trabalho, trabalho entendido como força produtiva e criativa e do qual essas intervenções também se nutrem.

O que as intervenções nas praças traziam era um transtorno, tanto em sua relação com o poder público, quanto em sua simples existência, pelo efeito que provocavam nos espaços onde passavam a existir. Causavam um incômodo à ordem pública, “arrecadando” assim proibições para continuar suas atividades, medidas que alguns grupos acatavam e outros não. Já anteriormente, na apresentação do que foi a OcupaRio, pensando a partir dos conceitos de Rancière, pudemos pensar na praça da Cinelândia como uma transformação do sensível e do perceptível, como algo que causava uma desordem do sensível por causar um dissenso, questionar a ordem atual do sensível e assim, possibilitar novas disposições. Os lugares que são embaralhados quando falamos a partir e com Rancière são os lugares de uma ordem social e estamos falando de um político entendido como dissenso. A sintonia, no entanto, método apresentado no primeiro capítulo a partir da obra de Vincianne Despret, fala de novas disposições a partir de uma noção de política como capacidade de composição, de aumento de potência de existir e de fazer agir, de estarmos juntos e de formarmos corpos políticos.

2.4.1.1. 12 de maio de 2012, no Méier

Aquela era uma das últimas atividade do dia 12 de maio de 2012, no 12Méier na praça Agripino Grieco, depois de conversas organizadas em pequenas grupos de trabalho, teatro, capoeira, uma ciranda, e o Grande Bingo do Rio. Organizado pelo Coletivo Brecha, esta última atividade aconteceria antes do evento de encerramento, que seriam shows de rock e hip hop. Os prêmios eram nada mais nada menos do que cobiçados equipamentos urbanos da

cidade do Rio de Janeiro, bem ao gosto de uma cidade à venda aos grandes consórcios empresariais e imobiliários: Maracanã, Vila Autódromo, Porto Maravilha, Cidade da Música e, por último, um grande prêmio surpresa! Quem completava as cartelas ganhava um símbolo desses lugares, por exemplo, a pessoa premiada com o Maracanã ganhou uma bola de futebol, com a Vila Autódromo, um carrinho de brinquedo, e assim por diante. Ao longo do sorteio, o apresentador do bingo fazia referências satíricas ao governo da cidade.

Ao ser anunciado o último prêmio, tocou uma sirene, algumas pessoas vestiram-se com capas amarelas, e circundaram a praça de fita isolante amarela, surpreendendo quem estava na praça, participando ou não da atividade – o que estava acontecendo? O prêmio final era a própria praça! A praça seria inaugurada com o nome da vencedora do bingo, privatizada para ela, então ela foi isolada, agora seria uma praça privada, não mais chamada Agripino Grieco, mas chamada “Praça Kátia Flávia!”. Kátia Flávia, uma participante do Bingo que ganhou o prêmio, teria como prêmio a reinauguração da praça com o seu nome! Enquanto anunciavam isso ao microfone, as pessoas continuavam isolando a praça com as fitas pretas, bloqueando a passagem. Ela tinha recebido o prêmio, e poderia decidir se conceder a permissão às pessoas de permanecerem ali ou não. “Parabéns! Você é a vencedora do grande prêmio!”

Como havia falado no primeiro capítulo, a dinâmica da praça no 12M acabou configurando-se a partir da realização de grupos de trabalho, pois éramos muitas pessoas na praça e seria um pouco difícil realizar a conversa numa roda centralizada. Nesse momento da separação das pessoas em grupos menores, o coletivo Brecha chamou algumas pessoas que estariam interessadas em participar da intervenção, eles explicaram como seria, dizendo que sorteariam pontos importantes da cidade que estavam sob a mira de um processo de “revitalização”, de gentrificação da cidade visando à exploração imobiliária, e que essa era uma proposta artístico política de intervenção. Estavam convidando pessoas interessadas para participar do momento final do isolamento surpresa do território.

A praça estava realmente cheia naquele dia, e não especificamente por ter sido um sucesso a organização do evento do 12M, mas por que era um sábado de feira, com um mercado, vendedores ambulantes, um dia em que a vida no Méier segue o seu curso, sua produtividade, sua loucura, seus rumos e seus desvios, inclusive recebendo, acolhendo e embatendo-se ao se encontrar com uma mobilização que lhe questiona seus rumos, métodos e formatos. Portanto, o acontecimento do bingo foi realmente um acontecimento, pelas

temáticas que levantava e pelo impacto no andamento da praça, no modo como ela era percebida e como os passantes e ocupantes se relacionavam com ela. Se, até o momento, criara-se com a praça a possibilidade de relação, da intervenção pelo encontro, por um afetar-se, com a intervenção do Brecha, cria-se um incômodo que é explicitar os métodos com os quais o poder opera.

No momento em que estávamos realizando a performance e estávamos isolando a praça, praticamente empacotando-a, alguns vendedores ambulantes se irritaram com os ocupantes, pois isso fazia com que os passantes não pudessem chegar até suas mercadorias, ou seja, eles estavam isolados também dentro da praça. Naquele momento, respondemos que eles poderiam “ir para o lado de fora” e assim, mesmo com o “empacotamento da praça” e com a performance poderiam continuar a sua atividade. É interessante perceber como essa ação, mesmo de maneira sutil ou brusca, performa a violência da ação da prefeitura no ato de tirar expropriar a praça das pessoas e nessa ação mais aproximada com o vendedor ambulante, podemos ver a operação: “você terão a oportunidade de ir para um lugar melhor” são frases usuais em casos de remoções de comunidades, de pessoas de suas casas, você poderá ir para: “o lado de fora da praça! Mas se a a praça era já dele? Ou de todos? Qual é o sentido da palavra e do tempo verbal “poderiam” a não ser amenizar o fato de que não existe outra possibilidade?

Da mesma forma que um corpo que responde também é preparado para isso, é preparado a responder, para reagir à medida dessa solicitação, e pode ser preparado para isso de várias maneiras, na construção de como ser solicitado. Pode-se responder a uma solicitação apenas por automatismo, pois fomos educados para isso, pois não podemos sustentar um conflito, é difícil sustentar o dissenso. Mas seria possível sustentar a ideia de uma resposta, no sentido de uma escuta mútua, que escute ou sustente também o dissenso?

é importante insistir que a produção de conhecimento baseada no cuidado, amor e envolvimento não é incompatível com o conflito; que o cuidado não deve ser reduzido a suavizar as diferenças, nem o amor ligado à ordem moral que justifica quaisquer fins (hooks, 2000). Uma visão não-idealizada de práticas baseadas em envolvimento com compromisso precisa de uma abordagem em vários níveis, não-inocente, dos significados do cuidado. A relacionalidade é tudo o que há, mas isto não significa um mundo sem conflito ou dissenso (BELLACASA, 2012, p. 204, tradução nossa)⁴²

Como construir corpos através da busca de soluções, da busca do cuidado comum,

⁴² O texto em língua estrangeira é: “it is important to insist that knowledge-making based on care, love and attachment is not incompatible with conflict; that care should not be reduced to smoothing out of differences, nor love enjoined to the moral order that justifies any aims (hooks, 2000). A non-idealized vision of practices grounded on committed attachments needs a multi-layered, non-innocent, approach to the meanings of caring. Relationalit is all there is, but this does not mean a world without conflict nor dissension.”

sustentando, no entanto, o conflito quando necessário? Mas quando é necessário?

No caso da performance que o Brecha apresentava, havia um problema comum, compartilhado entre as pessoas que isolavam a praça e as pessoas que vivem a praça, os vendedores ambulantes que se incomodam com a performance realizada, pois está incomodando o trabalho deles que é naquele espaço, incomodando o trabalho, a liberdade deles de estar ali, eles não querem aquela fita atrapalhando. E é justamente isso o que a performance diz – mas a performance mais que “dizer”, “opera” a partir de um agenciamento coletivo que acontece do que diz a partir das pessoas que a realizam que poderiam tomar posições pessoais sobre a situação – que os espaços chamados de espaços públicos são comuns, espaços onde as pessoas deveriam realmente ter a liberdade de apropriar-se do espaço e não onde, de uma hora pra outra, aquele espaço poderia ser vendido, para a prefeitura, onde poderia ser vendido para o privado, onde o governo poderia decidir o que poderia ser feito ou não.

O incômodo, a tensão, que se cria entre performers e entre pessoas que estão na praça é o que mostra que a performance está acontecendo, pois as pessoas querem defender o que consideram como um direito delas, é preciso sustentar essa tensão. Ela não foi sustentada em todos os momentos, como foi o caso daquela resposta dada, pois isso é o mais espontâneo – o que se quer é que o problema seja resolvido, ninguém quer que ele não venda seus cds –, mas em grande parte foi.

2.4.1.2. Ocupa dos Povos: ocupação-performance no Aterro do Flamengo:

Em 26 de março de 2012 foi lançado o Decreto 35331⁴³, que dispõe sobre a autorização de eventos na cidade do Rio de Janeiro revogando as autorizações que haviam sido concedidas para a realização de eventos no período de 4 a 25 de junho de 2012. Nenhum evento poderia acontecer nesse período na cidade, devido à “concentração de esforços e a utilização da infraestrutura de serviços públicos disponíveis”. Já em 17 de abril foi aprovado o Projeto de Lei 1.374/2012 que decretava feriado escolar no município durante a realização da Rio+20. Além de ter sido criado o projeto *Carioquinha*⁴⁴ que, através de descontos para viagens ao interior do Rio de Janeiro durante este mesmo período, estimulava que as pessoas

⁴³ Decreto 35331 Disponível em: <<https://www.leismunicipais.com.br/a/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2012/3533/35331/decreto-n-35331-2012-dispoe-sobre-a-autorizacao-para-realizacao-de-eventos-na-cidade-do-rio-de-janeiro-no-periodo-de-4-a-25-de-junho-de-2012-2012-03-26.html>> Acesso em: abril, 2014.

⁴⁴ Disponível em: <<http://carioquinha.com.br/como-participar-no-carioquinha/>> Acesso em: maio 2012.

saíssem da cidade.

Essas foram maneiras utilizadas pela prefeitura do Rio de Janeiro, estimuladas pelo governo federal, para esvaziar a cidade de seus moradores para receber o grande evento da *Conferência de Desenvolvimento Sustentável Rio+20*, maneiras certamente mais sutis do que aquela já descrita anteriormente e utilizada para esvaziar a cidade de seus também moradores em situação de rua. Aqui fica claro que as ruas ficam liberadas e podem ser ocupadas pelas relações entre os fluxos de capital e quem os controla, os estados, as relações público privado, e é preciso livrar-se daquele que perturba o trânsito independente se a perturbação seja através de ações diretas, seja por que vive nas ruas e seu modo de vida questiona, cria incômodo no consenso da distribuição da cidade, seja por estar andando “pacificamente” submetendo-se ao trânsito da cidade. Para todos é dito a mesma coisa: “você não faz parte”, mas como existe a desigualdade a própria violência não é igual e é distribuída de forma “injusta”, ou seria de forma justa? Alguns diriam, de forma justa, para cada lugar a violência que lhe cabe, alguns são enviados para abrigos, outros recebem promoções para ir para Búzios, tudo para que deixem a cidade limpa, limpa de gente.

Com a notícia de que iria acontecer a Rio+20 e a Cúpula dos Povos foi realizado um chamado na página do Facebook da OcupaRio pra que se a proposta era fazer uma reunião, a fim de discutir a criação de um núcleo de mídia na Cúpula dos Povos. Havia a possibilidade de a OcupaRio ser contemplada com um ponto de mídia pela organização do evento, então as primeiras reuniões foram para discutir o interesse ou não em assumir esse projeto. A ideia era fazer o mapeamento de experiências já existentes de autonomia e ação direta, e criar uma cobertura específica da Cúpula dos Povos e da Rio+20, compondo com movimentos com afinidades, com dinâmicas que fossem julgadas interessantes, segundo a perspectiva da experiência da OcupaRio e do ciclo global de lutas em que estava inseria. Foi ao longo desse processo que se pensou o apoio à campanha da Vila Autódromo⁴⁵, uma comunidade pequena, de cerca de 300 famílias, numa luta difícil pela sua permanência, face às ameaças da prefeitura em removê-los por motivos incertos, visto que ora se dizia que o lugar serviria para obras de apoio às Olimpíadas, ora simplesmente porque havia interesse em expansões

⁴⁵ A Vila Autódromo é uma comunidade localizada ao lado do Autódromo de Jacarepaguá, na Zona Oeste do Rio de Janeiro, numa área em franca valorização imobiliária. Desde 2009, a está resistindo à constante tentativa e ameaça de remoção por parte da Prefeitura, como muitas outras da cidade, sob o pretexto de estar no caminho de obras viárias para a realização dos megaeventos da Copa do Mundo (2014) e Olimpíadas (2016). Durante a Rio+20, houve uma convergência de interesse militante nessa comunidade pelo fato de ela se situar a apenas 100m de um dos portões do Rio Centro, onde se reuniram os chefes de estado e governo da Rio+20. Mais informações em <http://comunidadevilaaudromo.blogspot.com.br/>.

imobiliárias na região.

No entanto, já nas primeiras reuniões, a tensão em relação à gestão do território da cidade, discussões sobre a própria maneira com que a acampada fora removida e também ante o fato que moradores de rua continuavam sucessivamente sendo removidos da rua durante o período que se aproximava da realização do grande evento, fazia com que a discussão, inicialmente focada na realização de um grupo de mídia durante a Cúpula dos Povos, se ampliasse e abarcasse a possibilidade de uma ocupação do território. Somava-se a isso o fato de que o Brasil estaria recebendo coletivos, ativistas e movimentos sociais de todo o mundo, seria a possibilidade para fazer rede, criar contato com Ocupas de outros lugares, criar uma possibilidade de acampar para receber também aqueles que não haviam conseguido lugar nos acampamentos oficiais da Cúpula dos Povos⁴⁶. Com essa leitura, o projeto ampliou de simplesmente montar um núcleo midiativista para cobrir eventos de ação direta e dissidências autônomas, para enfrentar o desafio de levantar um novo acampamento, com o legado organizacional, humano e político da OcupaRio, acontecida no final do ano anterior, 2011.

A proposta inicial da acampada, discutida nas reuniões, era expandir para o território da cidade as questões colocadas pela Cúpula dos Povos, numa espécie de interface dinâmica, para disputar a proibição de realizar atos e ocupações fora dos parâmetros e regras definidas para a Cúpula, num momento de intenso controle policial dos territórios para “garantir a segurança” da Rio+20.

A partir dali começaram chamadas para reuniões semanais de organização, os encontros eram todas as segundas e quintas-feiras. Nesse momento houve uma grande adesão, apesar de nunca se saber ao certo quem eram os dispostos a acampar, havia muitas pessoas participando das assembleias, moradores de rua, OcupaNiteroi, OcupaRio, professores grevistas da Universidade Federal Fluminense, pesquisadores, estudantes universitários e do ensino médio. Aos poucos as tarefas foram divididas em grupos de trabalho, infraestrutura, comunicação, intervenção.

...

Em 22 de maio de 2012, foi derrubado o veto ao projeto de lei 931/2011 do vereador Reimont⁴⁷ que dispõe sobre a apresentação dos artistas de rua nos logradouros do Rio de

⁴⁶ <http://cupuladospovos.org.br/2012/05/o-que-esta-em-jogo-na-rio20/>

⁴⁷ <http://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/scpro0711.nsf/449a94f8ca1f125a832566ec00172e93/06a9cac2c9c9045e8325784700501e2a?OpenDocument>

Janeiro. Foi redigida, portanto, cópia da presente lei que passou a valer a partir do dia 5 de junho. O projeto de lei autoriza as performances de rua contanto que seguissem os seguintes requisitos:

“I - Sejam gratuitas para os espectadores, permitidas doações espontâneas;

II - Permitam a livre fluência do trânsito;

III - Permitam a passagem e circulação de pedestres, bem como o acesso a instalações públicas ou privadas;

IV - Prescindam de palco ou de qualquer outra estrutura de prévia instalação no local;

V - utilizem fonte de energia para alimentação de som com potência máxima de 30 (trinta) kVAs;

VI - tenham duração máxima de até 4 (quatro) horas e estejam concluídas até as 22:00 (vinte e duas horas); e,

VII - Não tenham patrocínio privado que as caracterize como um evento de marketing, salvo projetos apoiados por leis municipal, estadual ou federal de incentivo à cultura.”

Como se tratava de pensar a cidade e estavam todos proibidos de usá-la, usufruí-la, pensou-se numa maneira de aproveitar a brecha que essa lei abre para intervenções ditas “culturais” ou “artísticas”. Decidiu-se então chamar para um ato que era uma intervenção artística, precisamente, a *performance da ocupação da praça*. Por que, afinal, como distinguir ocupar a praça e performar ocupar a praça? A proposta de ser uma intervenção artística era uma proposta sarcástica utilizando essa lei do artista de rua já que era a única lei que tinha uma mínima, mesmo que pequena, brecha, de se expressar na rua. A lei na verdade nem mesmo protegia totalmente a ação devido às suas restrições, mas a ideia era jogar um pouco com isso, ironizar esse fato.

...

No dia marcado para a performance, nos encontramos na Cinelândia, ele queria pegar um salgado antes de pegar os materiais para a performance, ficamos ali esperando os outros que chegaram depois. Conversamos ali, pegamos os salgados, depois fomos na praça dos professores por que eles queriam pegar café. Ficamos conversando com eles. Demos o resto dos nossos salgados pra eles. Falaram que iam aparecer na ocupa. Fomos procurar materiais, no Largo da Carioca. A gente logo achou vários papelões dispostos na rua, mas complicaram com a gente porque aqueles papelões tinham dono. Voltamos pra deixar as latas e papelões em

algum lugar, era impossível andar com todo aquele peso nas costas. Continuamos o passeio pela rua Uruguaiana. Era o ir e vir. Trânsito. O ônibus. A rua. Mochila. Para mim sempre a mochila. Pesada, com tudo que pudesse precisar. Ou quase nada, mas acabava sempre pesada. Naquele dia ela estava leve, já que assim poderíamos carregar outras coisas. E foi assim, carregamos muita madeira. Incrível demos dois passos e encontramos muita madeira, muitas estacas, todas perfeitinhas, do mesmo tamanho, nos serviram pra muita coisa depois no acampamento. Carregamos na minha mochila e ele carregou outras tantas, as mais compridas, já que ele é bem mais alto. Mas eu dizia que era o trânsito. Que essa ocupação começou para mim no trânsito, nesse estar na cidade, nesse viver a cidade, que já começou em mim desde antes da ocupação, nesse estar na Cinelândia na segunda e na quinta sempre, e chegar antes e esperar, e conversar com os vendedores de poesias e vir também na sexta e na quarta e vir para pegar os materiais e vir depois naquele dia e comer na rua, fazer a peregrinação dos lugares onde a comida é de graça, e o horário certo, e estar ligado a isso pra não perder a chance, é antes ou depois das 19h, por causa dos salgados que sobram e sempre tem fila pra pegar, é um esquema. Pegamos as madeiras e os papelões, os papelões que não queriam deixar que pegássemos, pois tinham dono, nessa rua nessa rua, até o lixo tem dono, mas o papelão é lixo?, os dedos sujos, os dedos sempre sujos e os cigarros, muitos cigarros fumados e dados e compartilhados. Naquela noite comer na rua os salgados sobrados da padaria era uma liberdade, era realmente uma cidade que eu não conhecia. Quando passamos ao lado do outro bar, algumas pessoas sentadas riam vendo que estávamos comendo o salgado que havíamos pego de graça no bar ao lado depois de fazer uma fila com moradores de rua, o chileno perguntou se eles queriam também. E rimos, afinal eram eles que estavam pagando, o salgado fora feito naquele dia e estava ainda quentinho.

...

O que se pensava quando se falava da ocupação como uma intervenção artística era uma intervenção artística processo de construção daquele espaço, mas também como proposta estética do espaço que, no entanto não conseguimos realizar exatamente da forma como queríamos por não conseguirmos todos os materiais. Não encontramos as redes, a organização das barracas de modo específico acabou não tendo tanto efeito por serem poucas as barracas. A ideia era colocar os papelões nas estacas com a pergunta: o que você quer aterrar,

transformar, construir? E que as pessoas colocassem as estacas no chão chegando na praça, mas como não conseguimos fazer as plaquinhas assim, acabamos fazendo placas que as pessoas penduravam no pescoço, escreviam o que queriam, ou pegavam as que estavam já escritas. Outra ideia inicial era termos também as redes de isolamento de construção para dar o ar de uma “obra”, mas essa foi difícil de conseguir. Num primeiro momento não conseguir realizar a intervenção com os materiais que havíamos pensado, de certa forma frustrou-nos, mas o estético não passaria por outro lugar? Não pela construção da praça a partir dos materiais que são ali levados pela performance, mas pela própria ação realizada no ocupar, pelo próprio adicionar-se no dia-a-dia da praça e da acampada que foi acontecendo através dos materiais espontâneos que foram surgindo e não procurados previamente. É nesse sentido que a ocupação é uma performance e esse jogo poderia ser tomado e compartilhado por todos, como o foi só pelo fato de que todos o digam: isso é uma performance, pois os materiais já estão presentes, já são a própria praça, o papelão que foi útil para sentar-se, fazer cartazes, as barracas, as capas de chuva, usadas também em outras manifestações.

...

2.4.1.3. OPAVIVARÁ na praça Tiradentes

Mulheres chegam com uma bateria, mas não chegam a aproximar-se daquela que se formara como área do cozinhar, espaço da intervenção, há um espaço em que é preciso entrar, mesmo que estejam todos na mesma praça e não haja muros, é preciso furar uma barreira. Há alegria depois disso, depois dessa barreira ultrapassada, ou seria que há alegria uma vez dentro? Quão porosa é essa membrana? As pessoas ficam alegres com a iniciativa, bebe-se na rua cachaça com azeite de oliva. Alguns tem medo de misturar. A proposta não é caridade, mas poder trocar, nem que seja o gesto. Mas como não confrontar-se com a caridade quando as posições são tão distintas? Como não confrontar-se com a cobrança? Traga, nem que seja muito pouco. Mas o muito pouco pode ser muito. Então é possível colaborar fazendo a comida, picando alguma cebola. Mas como superar a relação de troca por trabalho? É só a própria relação que pode responder.

A intervenção proposta pelo coletivo OPAVIVARÁ na Praça Tiradentes intitulada OPAVIVARÁ AO VIVO na Praça Tiradentes faz parte de uma continuidade de trabalhos que envolvem “experiências poéticas coletivas interativas” (OPAVIVARÁ, 2012) e de uma série

mais específica que envolvia a rua, como a *A rua é um espetáculo*, e *Pula cerca*, ação também realizada na Praça Tiradentes quando a praça encontrava-se fechada e o coletivo colocou escadas para que as pessoas pulassem as cercas e pudessem aproveitar a praça em seu interior.

A atual intervenção, como já mencionado, envolvia o ato de cozinhar na praça, mas que não envolvesse a caridade e assistencialismo como a doação de comida, mas a proposição de um espaço coletivo, convocando à participação do público para engendrar um espaço de compartilhamento. Contudo, quais são os impasses encontrados na criação de um espaço de compartilhamento quando se está numa praça a partir do encontro de posições tão distantes? Quando encontram-se ali moradores das redondezas, pessoas que trabalham na praça, moradores de rua, um coletivo de arte que chega de uma outra região do Rio de Janeiro?

No primeiro dia em que estive conversando com o coletivo OPAVIVARÁ, uma das coisas que chamou a minha atenção foi o jornal produzido por eles, com publicações, informes sobre a região, anúncios. O jornal do Opavivará colocando a rua e suas camadas de tempo para coexistir pode ser considerada uma experiência, naquele mometo, me afetou tanto numa vontade de persistir na praça quanto ressoou com meus interesses de outras praças. Chamavam-me atenção, no texto *Cidade Aterro = Paisagem sobreposta: manifesto do morro – descendo a ladeira*, de Ophelia Patricio Arrabal (2012b) as histórias contadas sobre as lagoas alagadas, as histórias dos aterros do Rio de Janeiro, ressonâncias com as histórias que eu vinha tecendo sobre o aterro, e provavelmente todos ali teciam, de outras maneiras com esses aterros, já que eles são feitos de muitas histórias. Chamou-me também a atenção, em outro editorial do jornal, no texto *Atalho contemporâneo na avenida moderna ou a crítica da razão rua*, de Ophelia Patricio Arrabal, que realizou também os outros editoriais do jornal, o seguinte trecho:

O ideal ascético seu aparelho mega industrial esterilizaram e mecanizaram, programando dentro de um sistema complexo de códigos disciplinares, todas as relações entre os indivíduos. O resultado é uma vida social que tende a total intermediação de aparelhos telecomunicativos. O sistema econômico que toda a relação entre um indivíduo e outro se dê através de um aparelho telecomunicativo. Na transversal da telecomunicação a intervenção artística propõe o espaço envolvente, oferecendo ao indivíduo o toque e o acolhimento, e se possível a sensação festiva de estar entre amigos. O espaço envolvente deve ser um espaço experimental e lúdico, e deve necessariamente, mesmo que por um curto período de tempo, transportar as pessoas para um outro contexto, algo como uma descoberta das Américas e seus povos bárbaros. (ARRABAL, 2012, p. 2)

Tomando o que Ophelia Arrabal (2012) coloca como espaço envolvente que está no

jornal do OPAVIVARÁ – e que o coletivo OPAVIVARÁ remete muitas vezes à ludicidade e afetividade, para qualificar suas ações – a questão que coloco é se seria um consenso de que a forma de nos relacionarmos é essa, as formas de ludicidade, e de que a festividade não crie formas específicas de sensibilidades e da mesma forma, coletivos específicos onde nos sentimos entre amigos. Quando, logo acima, referia-me à possível dificuldade de construir um espaço compartilhado a partir de posições distantes é por que não está dado o que é acolhedor.

Me senti acolhida pelo jornal por que ele é expansivo e ele, ao mesmo, tempo não nega e não deixa de ser a praça, ele é também mediado, mídia, estética, história. Mas ele me acolhe em minha possibilidade de me expandir, ou de “entrar” na praça, ele mostra a praça não só no que ela tem de próximo corpo-a-corpo, mas no que nossos corpos alcançam nos anúncios de jornais, o corpo da praça se insere no jornal. Seria possível o toque e o encontro dos corpos, com os corpos da praça sem tocar em seus aterros?

Sentar-se à mesa, relacionar-se com a comida, já implica muitas regras: que as comidas estejam lavadas, descascadas, comer em pratos, talheres. Não seriam todas elas mediações? Mediações as quais estamos acostumados e ficam, portanto, invisibilizadas? Mediações que surgem como consenso: é preciso limpar o espaço constantemente. Mas de quem é o “padrão de limpeza”?

O correspondente aos garfos disponíveis naqueles dias na praça eram “hashis”, perguntei o porquê a um dos integrantes do coletivo que me respondeu que era devido ao fato de ser mais prático pelo fato de ser descartável. Isso ocasionou que algumas das pessoas que sabiam usar tiveram que ensinar aquelas que não sabiam. Nos dias subsequentes, foram aparecendo mais garfos, alguns haviam trazido de casa e o próprio coletivo trouxe outros. As regras foram aos poucos refazendo-se, adaptando-se à rua, repactuando-se, não tanto pela fala, mas pelo próprio fazer-se.

Os personagens que passaram pela praça e cozinham e os que não cozinham, ficavam curiosos, intrigados, espiando de longe ou dizendo que aquilo apenas era uma festa da qual eles não faziam parte foram vários. M., a travesti que apareceu quase todos os dias e se tornou capa de um dos números do jornal, V., introspectivo, mas que conversava com todos e que também passou alguns tardes conversando com o pessoal, N. que morava na vizinhança, a S. que estava lá desde o primeiro dia, os passantes, mas gostaria de compartilhar com vocês com mais detalhes o meu encontro com R., a amiga de L..

Quando estava falando com L. ele me apresentou para uma sua amiga, R., que pensava

que eu fosse do Opavivará. Como havia várias pessoas que se envolviam com a organização das atividades, com a preparação das comidas, várias pessoas eram confundidas como sendo do coletivo Opavivará, isso não é incomum e faz parte inclusive da proposta do coletivo que afirma tirar o “expectador de seu lugar comum e colocá-lo no lugar do artista, gerando alterações das ordens perceptiva e política” (OPAVIVARÁ, 2012), porém, não acontecia com todos, mesmo que eles participassem sempre. Se um morador de rua participasse de todas as atividades, todos os dias, não seria confundido como sendo do coletivo Opavivará, mas eu era frequentemente confundida. R. era uma que, ao começar a falar comigo, não sabia quem eu era, e, percebi, que começou a falar comigo de forma desconfiada.

A questão não é especificamente pensar que eu fosse do coletivo, mas ver que eu estava bem naquela praça, ela estava desconfiada diante da ação da praça. Eu disse que não era do coletivo, falei que tinha ficado curiosa pela proposta e tinha interesse pela intervenção por causa de minha pesquisa e perguntei o que ela estava achando. E ela: “Ah, tem uma mesa, a proposta de ocupar a praça, mas e aí? Faz alguma diferença? Eles falam de forma diferente com as pessoas que estão na praça?”, disse que não se sentiu convidada. Ela dá o exemplo de um senhor de muleta que chega e pede cigarro: as pessoas da mesa olham pra ele, vão explicar pra ele o que está acontecendo? Vão convidá-lo? Uma menina francesa deu a ele o cigarro que ele pediu, mas naquele momento pelo menos ninguém falou com ele, nos distraímos. Continuei falando com R. e L.. começou a ler o jornal, aos poucos ela ficou mais confortável na cadeira. Eu fui dar uma volta na praça e conversar com os mais afastados do centro da praça. Sentei num banco da praça e conversei com algumas pessoas que observavam aquilo tudo de longe e quando voltei novamente para a “cozinha” montada no centro da praça vi que o senhor de muleta cantava e conversava com um menino mais zona sul impossível. L. então diz: “Tá vendo? A R. diz que ninguém fala com ele, eu já acho que alguém tinha que mandar ele calar a boca”. R. estava ainda sentada na cadeira de praia de três lugares (uma cadeira que faz parte da anti-ação *A rua é um espetáculo* do OPAVIVARÁ que foi incluída nessa ação) e lendo o jornal. Quando passei falei: “Oi! Você está ainda aí? Estava de partida!” e ela: “Sim, estou gostando desse lugar.”

O que podemos perceber nesse relato é o fato de que, ao mesmo tempo que faz uma crítica pertinente à proposta da praça, seu processo de transformação operado pelo “estar na praça”, seu deixar-se afetar pelos movimentos dali, pela leitura do jornal, pelas conversas

talvez. Não podemos precisar ou distiguir o que da praça opera essa mudança de comportamento em relação ao ambiente, mas houve, ao longo do dia, uma mudança visível na sua relação com essa atividade que estava sendo proposta, uma abertura. Que provavelmente foi possibilitada pela liberdade que ela tomou em criticar esse espaço.

Preâmbulo – Eu não sei nada

VOCÊ NÃO ACHA NADA! VOCÊ NÃO PODE ACHAR NADA! VOCÊ NÃO TEM COMO ACHAR NADA! PORQUE NÃO É VOCÊ QUE TEM UM COTURNO CHUTANDO A SUA CARA DE MADRUGADA, NÃO É VOCÊ QUE TEM O SANGUE QUE SAI DA SUA CARA! VOCÊ NÃO ACHA NADA! NADA! NADA!!!!

Ele gritava na minha cara, cuspidando a comida que comia com as mãos. Eu, em silêncio, olhava em seus olhos, tentava, - já que em algum momento C. se interpôs entre a gente procurando “me proteger”... eu estava em silêncio. Apesar de até poder pensar, em algum outro momento que sim, não é porque eu não vivi na pele que eu não posso achar nada sobre isso senão ficaremos todos procurando eternamente uma igualdade inexistente para podermos estarmos juntos e compartilhar, mas naquele momento aquilo era um grito de guerra. Aquela era um grito de guerra e talvez não se tratasse de entender, eu não tinha nada pra entender, e me sentia sem armas para lutar, talvez a minha única arma para poder estar junto e poder também lutar fosse essa, escutar. Era muita força daquele cara. E ele não acreditava que eu seria capaz de estar junto dele, ou talvez aquela fosse a sua estratégia para me testar. Eu fiquei ali. E talvez ele não contasse com isso. Talvez ele não contasse com o fato de que eu desviasse do corpo de C. para continuar olhando em seus olhos. Ele estava com o corpo dele na guerra todos os dias e o que eu tinha para lutar com ele era estar ali. C. entre nós, pedindo para que ele não me ofendesse/agredisse, (eu tremia, mas estava em pé, o abraço de C. me fez chorar) passando para mim a força que ele passava para todos no acampamento. Mas eu disse: “nós não estamos brigando e ele não está me ofendendo”. Talvez fosse essa até sua intenção inicial, me intimidar pelo menos, me incomodar em meu conforto, expor minha condição de branca burguesa dos que montaram uma barraca e vão para casa, montaram um acampamento com prazo de validade.

Ele gritava tanto, mas era impossível não sentir a força e coerência do que ele dizia. Nos olhávamos nos olhos. Eu não tinha calma. O abraço de C. me fez chorar ou acolheu meu choro, as ordens são difíceis. As ordens são perversas. Era quase um palco, lembro de G., Z., e B. em torno sustentando o silêncio, impassíveis concentrados em mim e R.. Ninguém ousava intervir. Mas depois desse choro, ou desses olhos que se olham, ou desses ouvidos que se

ouvem, ou dessa simples espera e desse simples estar, o que se pode dizer ou nem se diz, mas talvez se poderia, é: tamo junto. E eu ainda chorava com raiva quando eu e R. nos abraçamos.

junho de 2012

3. “A VIDA CORROMPE A PAZ, POIS AMARELA OS PANOS”

3.1. Um sujo incômodo

O que era aquilo? Uma praça suja seria a resposta de vários, foi a resposta de muitos entre os passantes. Antes de levantarmos as barracas, aquela praça era visitada muito ocasionalmente por moradores de rua, assim como agentes da ordem que costumavam reprimi-los. Era um espaço que passara de praticamente inabitado, ou esporadicamente habitado, a intensamente habitado.

A ação da Ocupa dos Povos teve uma adesão flutuante. Mesmo os que planejaram a ocupação encontraram dificuldades maiores do que o esperado, adversidades para ali ficar e se engajar nas atividades, e de permanecer por um tempo maior. Entre os que ficaram, nem todos envolveram-se em atividades externas à acampada, por exemplo, junto à Cúpula dos Povos, cuja entrada principal ficava a apenas 200 m. Esse não envolvimento com pelo menos algumas das centenas de mesas, encontros e plenárias da Cúpula não se deveu unicamente à absorção de quase toda a energia disponível para a manutenção e autogestão da própria acampada. Mas também resultou de uma divisão de posicionamentos entre os ocupantes. Parte deles defendia que o escopo da ocupação deveria abranger intervenções pontuais na Cúpula, firmando posicionamentos e contestando dinâmicas politicamente cooptadas (“chapas-brancas”), enquanto outros acreditavam na capacidade de a acampada causar um efeito político pela simples construção de um espaço autogerido regulado pelos princípios da democracia direta e consenso, outros ainda não envolviam-se tanto com esses conceitos bastante ligados já ao movimento Occupy (autogestão, democracia direta e consenso), mas apostavam na construção de um outro tipo de espaço que possibilitasse outros tipos de vivência, outras formas de estar juntos. Mas imputar a pouca adesão ao movimento por causa dessas divisões não fazia muito sentido, já que essas divisões na composição da acampada já eram perceptíveis antes que a acampada fosse efetivada.

O fato é que não se consolidou um objetivo formalmente debatido e decidido, tendo mais acontecido um processo material de divisões e acontecimentos que determinaram, sem um consenso procedimentalmente estabelecido, não exatamente um escopo da acampada, mas um proceder imanente. Os objetivos pessoais eram muito diversos, frequentemente vagos, por vezes resumindo-se a palavras de ordem. Para alguns, era lutar contra o capitalismo e a

democracia representativa, assumindo a (ausência de) bandeira do movimento Occupy. Para outros, promover as lutas sociais em geral e a não criminalização dos movimentos. Para ainda outros, era dar visibilidade à questão do morador de rua. E assim por diante, mas não havia, de fato, um consenso sobre uma pauta central, o que pode ter sido acentuado pelo fato da primeira assembleia geral ter acontecido somente dois dias depois da acampada, devido tanto à intervenção policial no primeiro dia, quanto ao acidente fatal ocorrido com uma das participantes⁴⁸. Quando jornalistas aproximavam-se, e logo disparavam perguntas sobre a pauta de reivindicações, os ocupantes costumavam falar sobre os princípios básicos, sobre o fato de que não representavam nem eram representados por ninguém, no entanto, dependendo de quem desse a resposta poderia ser mais voltada para questionar as próprias pautas da Rio+20, a maneira como estavam sendo tomadas essas decisões, ou questão da gentrificação em momentos de grandes eventos como esses. Passando por várias outras pautas mais heterogêneas e distantes. No entanto, apesar da ausência de um ataque discursivo mais direto, a Ocupa dos Povos despertou grande preocupação nas forças do poder constituído.

O agenciamento que ali se operou causava incômodo, fora e dentro da acampada, e por vezes parecia que isso estava ligado justamente à falta de escopo delineado. O fato é que a ocupação era um incômodo por sua simples existência, em si mesma, independente de qualquer anúncio de pauta.

A abertura para a participação de toda e qualquer pessoa não poderia permitir o estabelecimento de uma pauta prévia. A lógica não era a pessoa chegar e ter de aderir a determinado rol de demandas e bandeiras. Na verdade, se esperava que a pessoa apenas aderisse a alguns princípios básicos, tais como a autogestão, o consenso e a ausência de representação (não falar por ninguém ou pelo movimento como um todo), a não violência nas manifestações e a partir daí pudesse contribuir diretamente para a construção das atividades concretas. Mesmo isso, não foi exatamente como aconteceu a acampada, porque vários dos ocupantes sequer se interessavam pelas assembleias, onde eram realizados efetivamente os princípios mencionados, que correspondem ao formato percebido do movimento global Occupy. A maioria dos moradores de rua, vagamundos (hippies, ciganos, performers de rua etc) ou de outras ocupações urbanas não demonstrava o mesmo interesse nas assembleias diárias, em relação a ativistas de outras ocupas mais ligadas ao movimento Occupy pelo Brasil, e que ali estavam justamente para continuar essa experiência nos mesmos moldes.

⁴⁸ A artista e ativista Marília de Porto Alegre que estava participando da Ocupa dos Povos e da Cúpula dos Povos foi atropelada no dia 15 de junho de 2012, abordaremos esse tema com mais atenção no capítulo 5.

Dessa forma, se é difícil circunscrever uma pauta de reivindicações como orientação principal da acampada, mesmo a definição de sua consistência pela lógica dos princípios do Occupy é problemática.

O Incômodo era causado tanto pela heterogeneidade e falta de pautas específicas, quanto um incômodo em si, por expressar a parte dos sem parte. O problema possivelmente esteja na heterogeneidade radical no interior da própria acampada, onde alguns dos ocupantes não estavam ali apenas para se incluir. A própria “inclusão” deles já significa uma transformação do conjunto, de maneira que eles não são exatamente “incluídos”. Retomando o conceito de “parte dos sem parte” (RANCIÈRE, 1996), havia na composição da acampada uma força imponderável segundo os parâmetros preexistentes, que não se traduz tanto por serem “excluídos”, mas o que não se tem nem nome para dizer e que, ao serem ditos pela própria afirmação na realidade, questionam o próprio sistema em que se vive, o fazer político, o modo de organização. Esse descompasso colocado pelos “sem parte” tornava praticamente impossível formular consensualmente as demandas de um modo legível à ordem vigente. As suas representações políticas ou jornalísticas não tinham como dar conta da anomalia existente na acampada, em boa parte gerada por forças e elementos difíceis de classificar e interpretar.

Quantas vezes, ao escrever este texto, me deparo com a dificuldade de designar as pessoas com as quais convivi na rua, durante o período da pesquisa em campo. Vários com os quais convivi não se autodenominam como “moradores de rua” e não gostam de assim ser referidos. Alguns deixam claro como estão numa condição transitória, “de passagem”, devido a vicissitudes e desgraças além de sua vontade. Por isso, existe a designação “pessoa em situação de rua”, que possa contemplá-los, que exprima essa passagem. São pessoas que querem estar lá, elas não necessariamente estão reivindicando uma casa, ao mesmo tempo exigem não sofrer os abusos por estarem na rua. Essa recusa não parece se dar no entanto por uma recusa do que se encontra na rua, por negar a própria vida ou, estar com aqueles com quem se convive, mas por recusar os estereótipos impingidos àqueles que vivem na rua. Pode ser que o morador de rua não se designe dessa forma a fim de evitar ser rapidamente etiquetado segundo os estereótipos forjados pela sociedade. Estes geralmente assumem uma conotação negativa: vadio, vagabundo, promíscuo, imundo, ladrão, inútil etc. Em geral, essa identidade “morador de rua” está inserida numa lógica de controle social, que denuncia a repressão por parte da guarda, o preconceito, o recolhimento para abrigos e outros crimes

praticados pela polícia. Então, diante dessa ameaça constante, o próprio morador de rua faça questão de dizer não se enquadrar nessa categoria. Ele sabe o que significa estar exposto à ordem policial vestido dessa identidade. Na realidade, se percebe rapidamente como existe um longo conjunto de condições, conjunturas e realidades pessoais além da designação “morador de rua”, sendo impossível estabelecer uma categoria generalizante (que usualmente é ação do poder constituído). Sem contornar essas problemáticas, é inegável que essas pessoas, de toda sorte, habitam a rua e acabem vivendo as situações de rua numa intensidade muito grande. Essa experiência tem as suas coordenadas de tempo e espaço, ainda que sejam móveis. Ela passa portanto pela afirmação dos modos de vida da rua que não implica lugares, mas passagens. Ou implica lugares, mas lugares de passagem.

Voltando à pergunta inicial, portanto, para quem por ali passava e perguntava-se: “o que era aquilo?”, essa heterogeneidade, esse incômodo eram frequentes, assim como eram frequentes as sugestões para torná-la “mais apresentável”. Essa preocupação era compartilhada tanto por aqueles que estavam participando diretamente da ocupação, quanto por passantes que viam as barracas, os cartazes, ou que se interessavam por alguma atividade específica, e acabavam perguntando e opinando. Logo nos primeiros dias, a acampada apresentava um aspecto de desorganização geral, essa “desorganização” se dá pelo fato dos elementos se acoplarem ao acaso e não por uma ordem preestabelecida, ou por algum cálculo, eles se unem pelo encontro, folhas, garrafas, caixotes, papelões, outros objetos largados e dispersos, vão encontrando seu lugar e sua utilidade, como tapetes, bancos, ou para serem utilizados para realizar cartazes, latas são utilizadas como recipientes que servirão os restos da feira numa refeição vegetariana. Esse aspecto de desorganização geral, no entanto, por não apresentar-se com uma estética reconhecível, categorizável, causa incômodo a alguns, causa incômodo por vezes, e, ao invés de ser visto como uma estética em si, é caracterizado como “sujo”.

Poderíamos falar de forma bastante rápida e objetiva sobre alguns motivos que levavam a praça a ter um aspecto sujo que tomou a praça logo nesse primeiro período, parece algo bastante simples: houve uma desorganização por parte do grupo de infra-estrutura de maneira mais específica e de todos de maneira mais geral, de modo que havia escassez de água com frequência e os banheiros não eram tão próximos. Ponto. Esses dois fatores são suficientes para tornar qualquer situação rapidamente crítica em termos de saneamento básico, contribuindo para o visual sujo e o mau cheiro dos espaços, instalações e pessoas. Essa era

uma questão de saneamento básico e não da desorganização e disposição dos elementos na praça.

Esses dois problemas arrastaram-se e não foram resolvidos até o final da acampada. Talvez porque a acampada adotou um caráter transitório: sua duração se encerraria ao final do período da Cúpula dos Povos e Rio + 20, de modo que ninguém tenha se sentido compelido a assumir providências maiores. No entanto, houve ocupantes que criticaram, desde a chegada, essa postura. Alguns sustentavam que o protesto implicado na acampada deveria refletir-se também no modo de organização e apresentação, uma vez que forma e conteúdo deveriam caminhar juntos. Outros defendiam que a acampada não poderia prescindir de água e banheiros, na medida em que se propunha como uma ocupação (relativamente) autônoma, que deveria garantir condições mínimas de sobrevivência. Enquanto isso, os ocupantes inventavam maneiras de contornar as adversidades. A água potável em grande parte se obtinha nas redondezas, em estabelecimentos como o Circo Voador, ou então de estandes e grupos da própria Cúpula dos Povos. Os galões eram cheios e então levados para o acampamento. Também se contava com doações em espécie, pessoas que traziam água e comida para reforçar, bem como rateios (“passar o chapéu”) entre quem poderia dispor de algum dinheiro para coletivizar. Depois de um tempo, algumas pessoas cozinhavam no acampamento num fogareiro, que fora montado com tijolos reutilizados. Eram cozinhadas as verduras de fim da feira do bairro vizinho da Glória. Para o banho, as pessoas de outras cidades tomavam em casas de bairros próximos, solidariamente abertas por outros participantes e simpatizantes. Para resolver a falta de banheiros, eram usado os químicos da Lapa e Cúpula dos Povos. Mais ao final do período acampado, foi improvisada uma latrina no centro da praça, protegida por tapumes, e exclusiva para as mulheres.

Mas não era somente um problema bastante concreto, ligado à água e aos banheiros, o que incomodava os passantes e muitas pessoas que ali ficavam. Mas também a aparência caótica da acampada, aparentemente sem planejamento ou lógica. A ocupação contava inicialmente com apenas algumas barracas. Essas barracas foram ordenadas no espaço fora da grama, diretamente adjacentes ao monumento cercado, de modo que a área gramada da praça ficasse livre para as atividades. Logo mais, foi construída uma oca na grama, com bambus e lona, quebrando essa ordenação inicial e o próprio padrão da barraca de acampamento. Também foi erigida uma área coberta com tendas Gazebo (brancas, de plástico), que viriam a abrigar um pequeno depósito e o Grupo de Trabalho de Mídia (notebook e internet

intermitente, alimentada por “gato”). Passou algum tempo e as barracas aumentaram em número, vindo a romper a lógica inicial e se alastrar sobre a grama. Isto aconteceu também devido ao mau tempo, visto que inundavam no ponto baixo em que se encontravam. Nos últimos dias da ocupação já havia uma barraca de pessoas em situação de rua na parte central do gramado, para quem era óbvio que a grama propiciava maior conforto e drenagem, independente da decisão de reservar a grama para uso comum. Com o tempo, a necessidade de proteger-se das águas da chuva e a própria multiplicação das barracas geraram uma dispersão desordenada do acampamento. Acrescente-se a isso que, ao longo de todo esse tempo, a praça era sempre decorada com faixas e cartazes feitos em papelão ou madeira, dispostos então pelas árvores ou no chão, nas grades que rodeavam o monumento central da praça. Foram igualmente proliferando outros elementos *sui generis*, como fogueiras, tonéis, caixotes, espelhos, mesas improvisadas a partir de portas e decorações, feitas de pedaços diversos e heterogêneos. Uma longa faixa preta com os dizeres em branco “Ocupa dos Povos”, foi estendida no flanco mais próximo da rua, numa disposição que a permitia ser vista pelos condutores dos carros parados no semáforo.

Um elemento muito presente foi o papelão. O que não era usado nos cartazes acabava servindo para que as pessoas se sentassem e deitassem. Vale destacar como o papelão é um signo muito marcante do morador de rua, que o utiliza para diversas finalidades e costuma carregá-lo onde quer que vá. O papelão foi conscientemente assumido como estética da acampada, desde o primeiro dia. A intervenção de abertura da Ocupa dos Povos, chamada “*Desculpe as obras estamos em transtornos*”, era baseada na utilização de materiais que são encontrados na rua. Na ação, foram produzidos muitos cartazes com papelões com mensagens escritas, que depois eram pendurados pelos ocupantes e carregadas até o lugar da ocupação. Esses mesmos papelões, por sua utilidade, duraram todo o período da acampada. Numa das principais ações “externas” da Ocupa dos Povos, a participação na Marcha da Vila Autódromo, teve por estética a situação de rua, o que aproveitou esses papelões como principal meio de manifestação.

Com esse rápido panorama, pode-se perceber, como a acampada, por mais que não tenha sido um acampamento grande em relação a números (tendo chegado, em seu momento de maior movimento, a contar aproximadamente 50 barracas), criava um campo muito heterogêneo. Nesse campo complexo, interagiam diferentes ritmos e maneiras de viver juntos. Havia diferentes maneiras de relacionar-se com o espaço que foram sendo pouco a pouco

inventadas. Desde aquele que se apresentava como ativista do Occupy, fiel a seus princípios e à história do movimento, passando pelo punk, o hippie, o cigano, o morador de rua, o morador de ocupações urbanas, até pessoas que simplesmente aproveitaram o lugar para acampar gratuitamente durante a Cúpula dos Povos. De qualquer maneira, todos se transformavam na medida em que enfrentavam os bons e maus encontros, os problemas até então impensáveis, de uma composição tão heterogênea, que não só se propunha a produzir conjuntamente o espaço, como, de uma forma ou de outra, mais ou menos declaradamente, fazer política. Não havia quem ali estivesse que não estava em dissenso com alguma realidade da sociedade, e que fazia desse dissenso a afirmação do próprio propósito em perseverar em tão difícil e adversa situação. Mesmo aquele que não anunciava pauta, de uma forma ou de outra expressava com o próprio corpo a sua *pauta encarnada*, manifestando a “parte dos sem parte” e a “revelação da injustiça originária” da sociedade, para insistir nos conceitos de Rancière.

Essa transformação se dava em muitos níveis. Pessoas que moram em apartamentos e casas passaram a dormir em condições precárias, numa condição de ausência de serviços e facilidades, sem colchões confortáveis. Eram afetados pelo ruído incessante dos carros, pelo relento e umidade do solo, pela serração, pelo frio noturno e o calor do meio dia, pelas conversas, gritos, brigas, amores, bebedeiras, som alto na madrugada, por rodas de música, poesia, pelas inúmeras passagens de pessoas ao longo do dia, por uma infinidade de pequenos acontecimentos que perturbavam, positiva ou negativamente, cada ocupante. Isso tudo modulava os corpos numa condição subjetiva muito diferente da rotina de cada um. O que também valia para o morador de rua, deparado com uma realidade muito distinta das aglomerações com que está acostumado, sem assembleias diárias, debates temáticos, outros referentes distantes de sua convivência na rua. Se os ativistas de apartamento imergiam nas “regras” da rua, os ativistas da rua também tinham de interagir com as “regras” daqueles primeiros, gerando um conjunto mutante de relações.

Essas diferentes maneiras de lidar com o espaço-tempo da acampada que foram sendo aos poucos moduladas de modo a criar um espaço comum não foram moduladas sem tensões e traziam também com elas diferentes maneiras de lidar com o que é chamado de sujeira ou lixo. Mas, antes de me focar nas diferenças e nuances que esse sujo tinha internamente à ocupação, gostaria de sublinhar que o comum do sujo da Ocupa dos Povos era dado em contraposição a um Grande Limpo.

O processo complexo de vivência da acampada que produzia esse sujo, esse comum da sujeira, antagoniza com o processo de higienização que produz certo limpo, perpassado pelo racismo, a violência (física e simbólica) de gênero e sexualidade, e a construção reacionária de tipos e identidades. Ao limpo que define claramente o que é limpo e o que é sujo, o que é útil e o que é dejetivo, o que já pode ser eliminado, o que mais do que “problemas higiênicos” embutem divisões eminentemente políticas e estéticas. Era isso que estava em questão na Rio+20, Cúpula do Povos e Ocupa dos Povos: uma ecologia habitada por corpos submetidos a processos de higienização e corpos que se recusam a tomar parte do Grande Limpo. Ao limpo que localiza o sujo em determinada raça ou grupo social, e que precisa ser tornado mais limpo e branco, “higienizado” para alhures, para a não cidade dos abrigos, prisões e internações, como uma medida de controle social. Na mesma medida em que a cidade passa a reproduzir o abrigo, a prisão e a internação difusamente, fenômeno da modernidade biopolítica que Michel Foucault chama de “panoptismo” (FOUCAULT, 2004, p.162). Quer dizer, o problema não está somente na remoção dos moradores de rua, mas também no fato que as tecnologias de poder armadas para remover o morador de rua serem utilizadas, difusamente, para o controle social da população como um todo. O que é comprovado quando uma operação “Choque de Ordem” é utilizada para reprimir uma manifestação política, ou quando câmeras criadas sob o pretexto de vigiar criminosos são usadas para monitorar o movimento de ativistas e protestos.

E quando estávamos lá, sentíamos aqueles odores fortes e invasivos, provávamos da falta de lugar para sentar e falta de água corrente, da distância dos banheiros, de acordar de manhã sem poder ir diretamente ao banheiro ou escovar os dentes, tínhamos de dormir em barracas desconfortáveis, com chão duro, às vezes ao relento, sob ameaça de repressão policial ou conflitos internos, uns mais e outros menos, em função da pessoa participar de um subgrupo, ou de ser homem ou mulher, víamos os nossos corpos transformarem-se através do cheiro de gente, cheiro de cachaça, cheiro de suor, cheiro de maconha, cheiro de água escassa, as roupas sujas, as mãos meladas, uma quantidade enorme de detalhes com os quais éramos obrigados a conviver e acostumarmonos, algo bem distante da “zona de conforto” usual de fazer política, e o que, talvez, fosse uma das principais transformações a nós acontecida, uma pouco percebida e quase nunca relatada, que é a adaptação dos corpos em função de um território que se constrói na sujeira mesma, num querer mais forte do que a vontade de conforto e familiaridade, esse querer que pode transformar, e depois disso tudo, me parece incrível que nem percebíamos esse efeito tão forte e tão óbvio, nem percebíamos que limpar a

praça talvez, em algum momento, pudesse, nos separar daqueles que estavam ao nosso lado, destruindo um componente fundamental do comum ali estabelecido entre seres tão heterogêneos.

Para Jodi Dean, essa persistência numa ação desconfortável, é uma característica importante do movimento Occupy, ressaltando seu caráter além da zona de conforto de um “clique-ativismo” que não tenha paralelo em ações diretas nas ruas e praças: “Os manifestantes abertamente e deliberadamente abandonaram o roteiro de marchas anódinas, adotando, em vez disso, a prática nova, demandante e incessante da ocupação. *Eles escolheram a inconveniência numa sociedade ideologicamente comprometida com a conveniência.*” (DEAN, 2012, p. 216, itálico dela, trad. nossa).

Por exemplo, quando estávamos lá, costumávamos limpar a Ocupação, a parte do gramado que era comum a todos, para que não ficassem papéis espalhados e voando pela praça o que, mesmo organizando lixeiras (havia sido montadas lixeiras com separação seletiva do lixo), sempre acabava acontecendo. Porém, no último dia da acampada, o dia em que aconteceu o episódio relatado no Preâmbulo desse capítulo, na mesma conversa, R. disse: “você vem aqui limpar isso aqui, mas nisso aqui a gente mora, não adianta vir varrer a gente.” Qual o sentido dessa frase, se estávamos todos acampados lá? Voltarei mais ao específico que diferenciava a R. e a mim nessa cena, detendo-me na relação entre a sujeira e o habitar mais adiante.

3.2. Do próprio

Michel Serres (2011) em seu livro *O mal limpo: poluir para se apropriar?* desenvolverá a tese de que “o próprio se adquire e se conserva pelo sujo. Melhor ainda: o próprio é o sujo.” (SERRES, 2011, p. 14) Quando cuspo na sopa, a faço minha. Quando o tigre urina, demarca o seu território, torna-o próprio, apropria-se dele. O ato de *apropriar-se* passa por uma marcação da coisa *apropriada*, que exclui os outros pela persuasão da sujeira. Externalizando-se, o sujeito deixa marcas de si mesmo noutra coisa ou pessoa, mediante secreções, urina, esperma, cheiros ou ruídos, o que torna essa coisa ou pessoa *própria*. No passado, o marido apropriava-se do corpo da mulher desvirginando-o, fazendo da vagina da esposa – e Serres (2011) sublinha que a palavra locus designa vulva, vagina, em latim – o seu lugar. As dejeções do sujeito demarcam um território, definem-lhe os limites e os direitos. É

assim que Serres define a propriedade, como um vínculo orgânico e vital, um direito natural baseado na (de)marcação. A propriedade tem uma relação direta com a poluição. O homem marca para se apropriar e, nesta relação, ele mostra a profunda relação entre os verbos *ter* e *habitar*, de mesma origem latina, “habito, logo, tenho.”(SERRES, 2011, p.20).

No título do livro, no entanto, há um jogo de palavras que perdemos ao fazer a transposição do francês para o português: todo o livro joga com as palavras *propre* (limpo) e *propre* (próprio), de modo que a frase: “o próprio se adquire e se conserva pelo sujo. Melhor ainda: o próprio é o sujo.” (SERRES, 2011, p. 14) poderia ser lida também como *o limpo se adquire e se conserva pelo sujo. Melhor ainda: o limpo é o sujo*. Da mesma forma há um jogo de palavras no título do livro, pois “le mal propre” é o mal limpo, mas *malpropre*, em francês, significa sujo. Um pouco da importância desses jogos de palavras pode ser apreendida nesse excerto do livro:

A propriedade se marca, como o passo deixa seu traço. De modo inverso, observem – isso mesmo! - um hotel limpa os quartos para que fiquem à disposição de outro hóspede. Não fosse assim, ninguém o aceitaria. Então, reciprocamente, limpo equivale a sem proprietário já definido, oferecendo livre acesso. Ou seja: propre [próprio] quer dizer apropriado, mas então significa sujo; ou propre [limpo] quer realmente dizer limpo e significa, nesse caso, sem proprietário. Entre aqui, neste lugar que foi limpo, ele é evidentemente acolhedor. Agora saia, acaba de sujá-lo, ele é seu. Ninguém há de querer dormir em seus lençóis, enxugar-se com sua toalha ou beber em seu copo, impregnado pelas bactérias deixadas por seus lábios. (SERRES, 2011, p.15)

Para o autor, a poluição-propriedade pode ser dura ou suave. A dura envolve “resíduos sólidos, líquidos e gasosos” (SERRES, 2011, p. 59), baseando-se na descarga deles em um determinado lugar, então apropriado pelo sujeito. Pode ser, por exemplo, a fundação de uma cidade sobre o sangue de seus cidadãos jovens, mortos em combate, cujos cadáveres são usados para consagrar (demarcar) o solo. Mas também a poluição causada por uma grande fábrica, que exclui todos de um território poluído de dejetos industriais nocivos e insuportáveis. A poluição suave, por sua vez, engloba imagens, frases de publicidade, outdoors, propagandas, logotipos, discursos, signos, em síntese, uma propriedade do imaterial. Exemplos seriam o amontoado de mensagens visuais da publicidade pela cidade, o fluxo incessante de anúncios e informações midiáticas na TV ou internet, ou então a inundação da escrita pelo banal do ruído, da cacofonia, do vazio de conteúdo.

Serres não distingue a propriedade dura da suave para dizer que uma é melhor do que a outra, mas, sim, para assinalar o sentido geral da civilização, que vai do duro para o suave. “Lixos e marcas resultam, entretanto, do mesmo gesto conspurcador, da mesma intenção de

apropriação e que tem origem animal” (SERRES, 2011, 54). Na realidade, a classe dominante hoje governa a partir do suave (o sistema financeiro, o poder do dinheiro, o marketing, as ciências humanas *doux* e *soft*), porém esse governo passa por uma dominação no campo do duro, que os dominados sentem (a expropriação, a polícia, a violência sistematizada pelo direito etc). “O duro engendra o suave, que engendra o duro. A invasão global começa” (SERRES, 2011, 64). No fundo, de qualquer modo, está em questão o mesmo ato de marcar, que também acontece na dimensão suave do mundo hoje:

Marcar: esse verbo tem origem na marca que os pés deixavam no chão de terra. Dizem que, antigamente as prostitutas de Alexandria tinham o hábito de entalhar suas iniciais invertidas na sola das sandálias para que as letras impressas na areia da praia, pudessem ser lidas e reconhecidas pelo eventual cliente, que podia, então encontrar facilmente a pessoa desejada. Os executivos por trás das grandes marcas veiculadas pelos publicitários e anúncios nas cidades grandes ficarão contentes ao saber que descendem diretamente, como bons filhos, daquelas putas. (SERRES, 2011, p. 12)

Portanto, quanto maior a acumulação de riqueza, quanto mais a classe dominante consome e amontoa bens, maior a poluição produzida. Isto se dá tanto como um descarte sobre as áreas pobres, quanto numa inundação de signos e marcas sobre o espaço do globo como um todo. A propriedade avança sobre a natureza, apropriada pelos processos excludentes do desenvolvimento. A história da globalização acompanha a inundação generalizada da propriedade suave, com seus efeitos paralelos duros (a poluição real). A apropriação se torna pervasiva, passa a atravessar o todo social sem qualquer possibilidade de escapar. “Globalizada, a atual poluição resulta da luta pela posse do espaço em sua totalidade.” (SERRES, 2011, p. 90). No mundo globalizado, não há mais espaço ou tempo livres da invasão da propriedade suave, da sujeira produzida pela proliferação de imagens, as grandes marcas mundiais e o sistema financeiro. É o “dilúvio” em que todos submergimos. O crescimento desenfreado dessa dominação pela via do suave marca o *próprio* de nosso momento histórico. Essa ocupação não se resume ao aspecto objetivo. As próprias pessoas passam a ser apropriadas em sua subjetividade, poluídas por um imaginário totalizante que a publicidade causa:

Ontem comecei a minha meditação querendo dizer que a poluição e sua forma de sujar tomam posse das ruas e praças, das estradas e do céu, ou seja, do mundo e dos objetos. Amanhã vou terminá-la descobrindo, de maneira brusca e inesperada, a estranha sujeira de minha alma e os muitos possuidores de meu espírito e minha língua. Tenho *meu subjetivo tão possuído* quanto o coletivo e o objetivo. (SERRES, 2011, p. 78)

3.3. O sujo, o apropriado e a reapropriação como resistência

Pensando com Serres, podemos afirmar que a limpeza estivesse removendo, precisamente, o *próprio* daquele agenciamento, o que nos fazia diferir do Grande Limpo construído como cidade higienizada. Os cheiros, os papelões, a latrina, o lixo, o comum da sujeira eram as marcas que havíamos, coletivamente, impingido sobre a praça. Se o lugar foi reapropriado pela acampada, essa apropriação passava pela propriedade “dura” desses resíduos e detritos. A dimensão ‘suave’ estava veiculada nos perfis de Facebook ou tuíte, nos sites e blogues das ocupas participantes, ou ainda nos ensaios fotográficos e textos, mas a dimensão ‘dura’ não poderia ser percebida sem a nossa própria inscrição como partes da acampada. *Nós mesmos* estávamos organicamente vinculados a esse agenciamento, na medida em que éramos também sujeitos, desgastados, marcados pelo próprio agenciamento. Pode-se entender por que ele reclamava que “vocês estão limpando a gente!”, e em que medida isso destruía o “comum da sujeira”, o próprio processo de reapropriação do outrora espaço público, ou seja, espaço do Grande Limpo. Qual o sentido de limpar o que havia de mais próprio, senão a dissolução da acampada (enquanto agenciamento)? Uma dissolução cujos efeitos mais graves, e nisso não pode haver nenhuma dúvida, iria recair sobre os que persistiriam na rua, expostos novamente ao crime do poder, e sem o respaldo e a força de uma ação política coletiva.

Serres faz uma comparação entre a poluição produzida por outdoors e propagandas pela cidade, e o picho. O primeiro caso se apropria do espaço urbano para transmitir suas mensagens publicitárias, reproduzindo e promovendo as qualidades de um produto ou serviço, sujando por meio de sua marca comercial. O segundo consiste na marcação autoral (o pichador tem sua marca) que suja as superfícies da cidade, apropriando-se de modo semelhante. O autor reconhece que, na disputa, a sociedade fica do lado do dinheiro e o tribunal não hesita em condenar o pichador (SERRES, 2011, p. 74, 75). O que não aparece nesse breve comentário é como as ações do publicitário e do pichador são impossíveis. Não há termo de comparação, pois sucede completa heterogeneidade. O pichador não está simplesmente se apropriando do espaço. Ele está se *reapropriando*, está subtraindo um espaço disciplinado pelo estado e ocupado pelo mercado. Mas não está fazendo isso simplesmente porque disputa o espaço, no mesmo nível, com as empresas de publicidade e a prefeitura que lhes dão respaldo. Mas porque produz uma outra maneira de ocupar. Uma maneira criativa

que rejeita a transformação da cidade em espaço público ou privado, isto é, um poder que se coloca como Grande Limpo e criminaliza outros usos como sujos e nocivos. Por isso que se a prefeitura oferecer um espaço próprio para o picho (ou o grafite), esse espaço não será genuinamente *próprio*. Porque estará reservado num espaço que só é *próprio* da prefeitura, pois é ela quem o está marcando ao autorizar o picho, subordinando-o a sua distribuição dos espaços. O picho não reivindica inclusão no sistema de distribuição dos espaços, mas o contesta. Essa sujeira é inassimilável, não pode ser simplesmente enquadrada no Grande Limpo. A sujeira do picho é resistência.

3.4. Limpar a praça, tirar as marcas

Pode-se entender, portanto, o motivo da reação de R. à nossa ação de limpar a praça. Porque essa ação, se não fizéssemos mais parte daquele local, significaria que estaríamos invadindo o lugar dele. Embora todas as manhãs, independente de qual grupo pertencesse, sempre havia quem estivesse procurando dar conta da sujeira que não cessávamos de produzir. Contudo, aquela manhã era diferente.

O que se passava era que, naquele dia, a maioria das pessoas estava indo embora do acampamento, algumas de fora da cidade, porque tinham data marcada para partir, outras, da cidade, porque tinham passado uma noite tensa, a noite anterior e resolveram sair por isso. Nas últimas noites eu não estava mais dormindo no acampamento, isso me deixou distante de algumas tensões que aconteciam nessas horas do final da noite, como essa que aconteceu no amanhecer do sábado. Um casal, morador de rua, teve uma briga que parece ter sido bastante violenta, os relatos foram de que ambos teriam se agredido, mas, por ela ser mulher, três homens do acampamento partiram pra cima do marido. Essa situação bastante violenta na madrugada parece ter feito com que uma parte das pessoas que não partiria aquele dia, desmontasse as suas barracas. A tensão era de que, quem queria ficar, estava agora sim, desprotegido, pois se o Choque de Ordem viesse, tiraria essas pessoas num piscar de olhos. Era essa a tensão presente nos gritos de R., um dos que queria ficar.

A diferença de limpar a praça naquele dia, portanto, era que alguns estavam deixando a ocupação e outros queriam continuar. A ocupação fora planejada inicialmente para ser um protesto e uma ação paralela à Rio+20 e à Cúpula dos Povos, nasceu com um caráter de atividade passageira, mas é compreensível que, uma vez na praça, o movimento ganhando

força, discutia-se também a possibilidade de prolongar a experiência de maneira a sustentá-la para além da Rio+20, como referência de movimento e lugar de construção coletiva. No entanto, além da ocupação ter tido dificuldades desde o seu início, o ocorrido da madrugada de sexta para sábado foi bastante desarticulador. Como já comentei, em grande parte, a força do acampamento se assentava, junto com a população em situação de rua, nas pessoas que vinham de fora do Rio de Janeiro, e estas estavam já prestes a partir, mas mesmo as pessoas que eram do Rio de Janeiro a partir do episódio daquela noite, somando-se o cansaço e o desgaste acumulados em quase duas semanas de acampamento, resolveram partir. Isso aconteceu sem que fizéssemos um encerramento adequado, ou uma assembleia para tomar essa decisão coletivamente, nem mesmo para conversar sobre o episódio. O fato de não serem discutidas coletivamente as atribuições ocorridas aquela noite, o simples “desaparecimento” do casal sem que isso causasse maiores problemas, invisibilizam algumas questões que muito provavelmente não seriam invisibilizadas se o ocorrido se desse entre um casal que não vive em situação de rua, como o fato da violência contra a mulher que aparecia amenizada no relato (uma briga, os dois “se bateram”, “ela também bateu nele”) apesar da briga ter ocasionado uma reação dos outros homens da ocupação em relação ao agressor o que significa a percepção de uma assimetria. No relato, essa mulher não é vista como vítima, é como se seu enquadramento pelos outros a partir do fato de ser moradora de rua impedisse que ela fosse também vista como mulher, o que mostra a vulnerabilidade do morador de rua.

Ficava clara a divisão entre aqueles que partiam e aqueles que queriam ficar. Os que partiam ou que não viam mais condições de permanecer na praça eram, resumindo, aqueles que tinham para onde voltar. Em suma, aqueles para quem a rua não era a sua casa, ao contrário de quem havia feito daquele lugar a sua única. Como consequência, aqueles que queriam ficar (que haviam decidido ficar), em sua grande maioria, pessoas em situação de rua, ficariam desprotegidos da ação do Choque de Ordem. O que não se devia somente por uma questão de menor número.

O fato era que uma composição majoritária, senão unânime, de negros pobres entre os ocupantes certamente facilitaria a repressão, que teria mais facilidade para enquadrá-los segundo os estereótipos já atrelados às narrativas e procedimentos do poder punitivo. Esse problema se agravaria com o final da própria conferência da Rio+20 e Cúpula dos Povos. De uma forma ou de outra, a participação de brancos advindos de outros bairros da cidade, ou de outros estados do país, e mesmo estrangeiros, no contexto de um megaevento largamente

coberto pela mídia internacional, servia como “escudo” para as atuações mais usualmente violentas da parte do Choque de Ordem.

Eram essas divisões, internas à partilha operante na Ocupa dos Povos, que apareciam com mais clareza no momento da limpeza da praça e, ao mesmo tempo em que aquele gesto surgia automaticamente, pois era algo que sempre fazíamos - pegar as sacolinhas plásticas e recolher os papéis ou dejetos espalhados pela grama - não deixei de estranhar aquela situação dividida. Todos os outros dias eu limpava como uma medida de cuidado, e fazia com as pessoas que ali estavam, por que, afinal, continuaríamos ali, e tínhamos uma relação direta com aquele espaço, e esses gestos estavam dentro de ações repetidas que engendravam uma temporalidade própria àquele agenciamento que havia se tornado um lugar “nosso”, o cuidado pelo local onde se co-habita. O próprio ato de regularmente limpar a acampada, sem que essa regularidade estivesse ligada a uma temporalidade dada previamente, tinha uma função importante na autopercepção do movimento, como unidade na prática. Não havia um horário para limpar a praça, ao mesmo tempo que, ao limpar, não estávamos só tirando do local o que estava sujo, mas também reconfigurando o espaço, reorganizávamos as disposições das coisas nos acampamento, das lixeiras, dos cartazes, dos poucos mantimentos, dos papelões pendurados nas árvores. Era um momento relevante da organização política mais molecular, no sentido que produzia novas relações e recombina ideias e afetos que atravessavam o modo de ocupar e habitar.

Mas naquele momento, que para uns era o momento de partir, e que alguns ficavam, qual o sentido de limpar a praça? Limpar para os outros? Limpar para deixar a praça novamente apresentável, para anular as marcas, os rastros de uma reapropriação do espaço público que ali acontecera? Limpar para poupar o trabalho de limpeza do Choque de Ordem, em nome do Grande Limpo? Quando saímos de um lugar e o limpamos para deixá-lo como antes, pode-se talvez dizer que houve por assim dizer uma “autodesapropriação”. O lugar desapropriado. Como, no exemplo do hotel citado pelo filósofo (SERRES, 2011, p. 15), que limpa seus quartos a cada novo hóspede, apagando os rastros de cada ser que por ali passou. Cada hóspede tem que se sentir como o primeiro hóspede daquele quarto. Voltando à praça: por que, se iríamos sair, fazíamos questão de limpar? Os que estavam saindo queriam limpar pra não “pegar mal” pro movimento? Por um surto de má-consciência? Mas se havia aqueles que ficariam eles poderiam cuidar, ou não, daquele lugar. E é por isso que R. gritava. ISSO NÃO É SUJEIRA! ISSO AQUI SOMOS NÓS! Havíamos já nos dividido de modo que alguns

não eram mais vistos como daquele espaço, pois o estavam deixando e, além de tudo, ainda estariam querendo varrê-los dali? Desapropriá-los, como se fossem parte da sujeira que, em primeiro lugar, participou da construção de um comum da acampada, da sucessiva reapropriação do espaço pelas marcas, dejetos e entulhos por nós produzido.

Para deixar mais tensa a situação, eu, que, como havia dito, na última noite da ocupação não dormi na barraca (sem tampouco saber que era a última), depois de dias de poucos banhos tomados, havia tomado um banho. Esse fato não é irrelevante. Imaginem, como já disse, um corpo que vinha sendo transformado pela rua, pela sua inscrição no agenciamento naquela praça. Desde antes da acampada propriamente dita, desde o planejamento das ações, um momento em que eu passava muito tempo “em trânsito”, fazendo o trajeto Niterói – Rio de Janeiro, mochila nas costas, horas sentada em praças, as mesmas roupas no corpo, a precariedade para fazer a higiene pessoal, alimentar-se bem e dormir o necessário. Processo que se acentuou, evidentemente, com a ocupação, com poucas roupas para trocar, poucos banheiros disponíveis nos arredores, a quase totalidade do tempo absorvida pela experiência de uma acampada, seus ritmos e constrangimentos, o corpo foi se adaptando ao modo – rua, a dormir sobre papelões, à umidade da noite, aos ruídos incessantes da cidade em seus vários horários, a acordar com o sol no rosto e a dormir no sol também. E naquela manhã, cansada, eu havia tomado um banho e, sem mais nenhuma possibilidade de usar as minhas roupas, pois na noite anterior com a chuva todas tinham ficado molhadas. Então, como já não tinha mais roupas pra usar, estava catando roupas de uma sacola de roupas que tinham sido doadas no 12M⁴⁹. A blusa que encontrei era uma camisa de botão que ficava um pouco grande para mim, branca com listras azuis, de uma candura condizente a um passeio em dia de domingo ao sol, do tipo que não costumava usar, já que naquele período estava geralmente de camiseta, blusas mais simples, e aquela era uma camisa de botão que ficava um pouco grande para mim, mas eu tinha a impressão que me dava um ar mais destacado e distante pois não tinha nenhuma marca para mim. De banho tomado e sem as minhas próprias roupas, eu estava despida, pelo menos de maneira superficial, das marcas duras daquele acampamento. Eu estava limpa. Despertencida, distante, corporalmente desapropriada da acampada. Estava branca, mais branca do que o usual.

Em minha dissertação de mestrado, um ensaio sobre o amarelo, exploro as nuances dessa cor e cartografo os seus significados: existentes ou imaginados. Foi também uma

⁴⁹ No Dia de ação global do 12 de Maio, conforme Capítulo 2, acima.

dissertação a respeito de aprendizado por meio de acontecimentos intensivos, que não se resumem simplesmente a uma experiência íntima ou “interior”. Exploro como os acontecimentos intensivos estão ligados ao tempo que passa, às marcas desse tempo que vão se impregnando nas coisas, considerando que a subjetividade transita por sobre objetos reais. Desenvolvendo a palavra amarelo, falo do processo de amarelamento dos dentes, dos panos, dos livros:

é o amarelo (...) um vilão, a marca do feio porque é resíduo, é lixo, tem que ir embora. A marca do feio é a marca do tempo (isso se repete) as rugas, os vincos, a coleção de cicatrizes, os dias marcados na pele. Como o amar(elo) é feio em nossas peles amargas marcas apagadas e com ela o amarelecer, a lembrança e o singular. Morte às marcas de vida. Alvejante para as manchas de si. Cair, ser espancado, atropelado, adoecer, quase morrer, ficar sem ar, roxo, branco de morte, e tudo isso deve ser apagado por uma pele alva limpa, ou marrom bronzeada. Marrom (mas nem tanto) da pele: único resíduo de amarelo que pode (deve) ser conservado. (TIBOLA, 2007, p. 127)

Nesse excerto, é o amarelo o que marca a passagem do tempo nas coisas, talvez não exatamente o amarelo, mas o amarelado, o sinal da passagem de algo, a marcação de um processo. O marrom do bronzeado é o único resquício do amarelo do sol socialmente aceito, marrom, mas não tanto. Marrom, mas que não chegue a ser negro. Este é o que pode ser espancado quando está na rua. Aquele que está na rua, sem teto, logo, vira negro. A minha roupa alva e limpa e ele que é espancado de madrugada (“Não é você que tem um coturno chutando a sua cara de madrugada!”). A minha pele branca e a sua pele negra. Os seus berros o meu silêncio que ecoam no imóvel dos espectadores. Mas há algo que acontece para além de mim que digo eu e ele, para além dele que diz eu e ela, e eles. Para além dos espectadores. Para além dos arredores. Algo se passou. O que se deu para que algo ali se passasse?

Era como um jogo de cena que, em princípio, sim, estava materializado em determinados personagens. Os personagens demarcados acima: ela da camisa limpa e sem marcas ele do rosto marcado pelo coturno que chuta a sua cara na rua, do corpo ainda marcado pela ocupação, ocupação que era o cenário em torno, este em torno, como o cenário de algo desfazendo-se, o cenário do fim da ocupação. Esses são os lugares dados, mas é o lugar que de certa forma ele, ao falar “você não sabe nada” coloca, provocativamente, a outra personagem da cena. Acatar o lugar de camisa limpa e sem marcas, cria ainda alguns lugares “marcados” de ação: a ação e reação entre aquele que afirma uma vida na rua e aquela que passa pela cidade, a ação poderá ser virar as costas, ignorar, e dizer que esse é só mais um miserável e perdido pelos drogas, pode-se também procurar gritar mais alto (o que no caso seria de qualquer forma impossível pois a voz dele era incomparavelmente mais forte – em

todas as acepções da palavra - do que a minha), pode-se chamar de louco, pode-se ainda, sentindo-se culpabilizados e ter raiva dele por estar nos fazendo sentir raiva, pode-se ainda mobilizados pela culpa, procurar consolá-lo, e sentir pena dele procurando consolá-lo.

Mas não havia nada a dizer nem a fazer e não fui eu quem calei para escutá-lo, nem ele quem me calou, fomos todos calados e deslocados de nossos lugares por algo que não pode ser dito, mas por que ali se deu a capacidade de todos para escutar algo que nem sempre é possível de ser escutado. Pelo seu grito e pelo silêncio que o seu grito causava em mim, e o ressoar do próprio silêncio, causou-se um desvio, um mútuo afetar-se, uma perturbação da perturbação, um imprevisível deslocava do esquema usual de distribuição dos lugares. Opera-se uma transformação, um acontecimento no nível trans-discursivo, que não pode ser explicado simplesmente pelas posições e identidades das pessoas, que está além da mera codificação de cada um em sua raça e condição. R. fazia um ataque que impossibilitava o diálogo segundo o “bom tom” e as expectativas do que seria um diálogo aceitável ou “civilizado”. Não estava interessado em normas de boa conduta, o que era comum na acampada, e que havia inclusive causado uma reação de desprezo, nesse dia, da parte de um outro ocupante. Era novamente mais uma do R. “causando” na acampada. Mas, ao recusar esse jogo, ao não aceitar nem a posição de branca civilizada vítima, nem a posição de negro bárbaro agressor, apareceram outros elementos no meio das coisas. Essa recusa não significava tanto recusar a acusação a mim imputada, que eu não sabia nada nem podia falar nada porque não apanhava da polícia, o que é verdadeiro na premissa (eu não apanhava) mas falso na conclusão (não poderia opinar e me mobilizar). Mas, sim, uma recusa do jogo, um jogo que vem de fora e é definido como a própria ordem do sensível, e que muitas vezes reproduzimos acriticamente, e assim terminamos por perpetuar a ordem desigual que é muito mais marcada e impregnada do que meramente um problema discursivo ou de forma de diálogo. O que eu quero dizer é que a escuta não significa simplesmente estar abertos para o diálogo entre indivíduos, mas escutar o próprio jogo, a dimensão do agenciamento, que é muito mais afetiva, espaço-temporal, intensiva... na cena do Preâmbulo isso pode ser percebido através do personagem de C. que, procurando me consolar, estava em outro compasso, estava sendo muito cuidadoso, com certeza, mas não percebia que não era disso que se tratava, não tinha deixado-se afetar. Naquele momento, percebíamos como a escuta pode também ser escutar o suplemento, o excesso, o que permite ir além do esperado, e dessa maneira escutar o que resta, o que restava daquele acampamento, o que fazia com que as

peças ainda insistissem para ficar ali e estivessem indignadas com o fim. Somente restar... porque é esse resto, essas marcas, o que querem varrer, dar choque, limpar.

3.5. O comum do sujo

Retornando a Serres (2008), não é, contudo, uma ode à sujeira que Serres (2008) faz ao afirmar que o direito à propriedade consiste num direito natural, num liame vital e orgânico com as coisas, terrenos e pessoas. O tom do autor vai na direção que, embora essa apropriação “dura” tenha se sofisticado muito com a globalização, o espetáculo das mídias e imagens e a financeirização da realidade, isto é, com o “suave”, em qualquer dos casos essa apropriação polui o ambiente e mesmeriza a existência. O autor não deixa de assinalar como a lógica da apropriação e do próprio envolve a divisão de classe. “As estatísticas mundiais mostram que quem detém a riqueza ou mais rapidamente a faz crescer polui mais do que os pobres; e os que possuem, mais do que quem não possui; os dominantes, mais do que os dominados, ou seja, os proprietários mais do que os que nada tem...” (SERRES, 2011, 63). A propriedade implica uma repetição de comportamentos, que são pautados pela mútua exclusão, por uma distribuição desigual dos espaços, tempos e posições de cada um. O que estrutura uma sociedade *marcada* pela dominação de uma classe sobre a outra, uma que suja e polui os lugares (objetivos e subjetivos) da outra, subordinada e violentada. Em vez de defender um retorno ao “duro” contra a inundação do “suave” (o que para ele não faria sentido porque o duro e o suave se coengendram), Serres defende que o caminho está em nos livrarmos desse tipo de comportamento de apropriação. Hábito que vai das ciências duras (naturais) às ciências suaves (humanas), passando por ações como a demarcação do território pela urina, sangue sacrificial dos mortos, jorro de esperma (como marca da propriedade do homem sobre a mulher), até chegar no modo de dominação hegemônico pelo suave: “passando por esses correntes corporais, tudo isso desemboca em um dilúvio de escrita de imagens de signos e de barulhos – publicidade, poluição -, inundando as paisagens de nossas almas, possuídas” (SERRES, 2011, p.100).

O sujo, para Serres, não se limita a um aumento de sujeira no sentido orgânico e concreto. Devemos sim parar de sujar para nos apropriarmos, pois o aumento da sujeira, para ele aumenta o espaço apropriado no mundo. Isto é, o mundo pautado pela propriedade. Contudo, o enfoque por ele dado aos dois tipos de poluição, o que ele entende por sujo também inclui o lixo da propaganda, da poluição visual e sonora, da informação torrencial,

uma ocupação de signos esvaziados e repetitivos que coloniza inclusive a nossa subjetividade. Alguns atribuíam à Ocupa dos Povos um caráter sujo, poluído, entulhado de coisas; no entanto, se pensarmos no contexto em que estávamos, a cidade ao nosso redor, com seus carros, buzinas, escapamentos, outdoors, faixas, com a produção “dura” e “suave” gerada pela própria Rio+20 e a Cúpula dos Povos, com propagandas, patrocinadores, imagens de televisão, o que termina por poluir muito mais do que a ocupação de uma praça, cuja sujeira só era “especial” no sentido que feria o Grande Limpo partilhado pelo branco dominante, que, portanto, deveria ser varrida e limpa como uma ameaça à ordem.

Sugiro que nos livremos de todo esse tipo de comportamento e dessas obrigações com relação à apropriação. Que nos livremos dessas dejeções. No mesmo ímpeto, a se repetir por todo lugar, que libertemos, do sagrado, a terra: do sangue, do sacrifício, da guerra; e, da morte, o chão: cadáveres, tumbas, cemitérios; e, da apropriação e da submissão sexuais e genitais as mulheres e as crianças; enfim, da apropriação publicitária, o espaço e nossa percepção; ou seja, da suja bomba das propriedades, o planeta... terei, enfim, descoberto um nome novo para a liberdade? Locatário libertário. (SERRES, 2011 p. 100)

Locatário libertário? A noção de locatário é utilizada aqui em contraposição àquela de proprietário: locatário é aquele que não possui um lugar, mas o ocupa transitoriamente. Por essa figura inusitada, Serres (2011) está se referindo à possibilidade de lutar contra a apropriação do mundo pela invasão do suave. O locatário é produto do nosso tempo e ao mesmo tempo a premissa para a emancipação dele. Um sinônimo em francês talvez exprima bem a acepção em sintonia com este trabalho: *occupant*⁵⁰. As condições para um mundo sem propriedade, paradoxalmente, acontecem no mesmo momento em que a propriedade suave inunda todas as regiões do globo, segundo múltiplos níveis e extensões. Quanto mais a apropriação se desterritorializa no campo das imagens, signos e dinheiro, abolindo fronteiras e aumentando a velocidade dos fluxos, por um lado faz de quase todos apenas locatários vagando sobre a propriedade alheia onde quer que se olhe. Por outro lado, como oportunidade aberta pela condição de propriedade “suave” generalizada, esse locatário pode radicalizar a condição, recusando a propriedade, mas sem lutar por outra propriedade para si. Desta maneira, se torna possível para o humano inaugurar uma nova era (uma nova “hominiscência”, nos termos do autor), em que se poderá prescindir da lógica de propriedade, num comportamento de resistência à classe dominante. Se a ausência de propriedade da maioria torna-nos cada vez mais sem lugar, é possível levar essa condição até o fim, de

⁵⁰ É bom destacar que nos dicionários franceses, a palavra locataire aparece como sinônimo de ocupante, sinalizando aquele que ocupa em caráter temporário um lugar. Nos parece importante fazer essa observação já que nos dicionários de sinônimos portugueses a palavra locatário não aparece como sinônimo de ocupante, mas sim de arrendatário, palavras mais diretamente ligadas à relação proprietário-inquilino.

maneira a radicalizar a desapropriação, desapropriando inclusive os grandes expropriadores da classe dominante, aqueles que todos os espaços trabalham para marcar e poluir.

Essa desterritorialização do “suave”, que pode ser acelerada para implodir o sistema da propriedade por dentro, encontra ressonância na obra de Deleuze e Guattari. Por exemplo, no *Anti-Édipo*: “Retirar-se do mercado mundial, numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir mais longe no movimento do mercado? Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, acelerar o processo, como dizia Nietzsche: a esse respeito, nós ainda não vimos nada.” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 318). Negri e Hardt, em *Império*, igualmente seguem a mesma linha de revolução do sistema na imanência, dentro e contra: “O Império só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para além de suas limitações atuais. Temos de aceitar o desafio e aprender a pensar e agir globalmente.” (NEGRI e HARDT, 2006, p. 227).

Com o desenvolvimento da produção “suave”, os limites se confundem, as tecnologias alargam os poros e interferências, e o direito natural da propriedade termina por perder a pertinência, uma vez que a propriedade se disseminou por sobre as fronteiras e profundamente. Está em disputa a totalidade do espaço, e quando ele se encontra inteiramente tomado, o mundo a ninguém mais pertence, não pode mais ser apropriado. O mundo liberto do *próprio*, de quem quer que seja, inaugura a “cosmocracia”. Se o homem se apropriou até da natureza e da paisagem, que passaram a ser propriedade do homem; Serres propõe uma paz como reencontro com o mundo, segundo ele, “a única que se possa mesmo dizer mundial” (SERRES, 2008, p. 105), pois seria a exigência de um direito da Natureza, expulsando as propriedades do homem.

Continua afirmando que “Só nos salvaremos do apocalipse se – e apenas se – os seres humanos de todos os países se unirem sem fronteiras para terem como único parceiro o mundo.” (SERRES, 2008, p. 105), aqui ele fala de uma “guerra contra todas as guerras, a guerra do mundo diante das guerras entre os homens.” (SERRES, 106) e sugere a criação de uma instituição “*objetiva*, a WAFEL, cujas iniciais significam em inglês, [...]: a Água, o Ar, o Fogo, a Terra e os seres vivos.” (SERRES, 2008, p.106, grifo do autor), mas quem falará nessa instituição por esses elementos? O apocalipse é causado pelo homem, mas parece também ser o homem o mais afetado, pois a natureza parece revolucionar-se, colocar as questões em termos de apocalipse e de fim não seria colocar novamente o homem no centro da questão?

A figura do locatário libertário nos interessa se pensada a partir do sinônimo existente na língua francesa: *occupant*. Nos dicionários de português essa relação locatário – ocupante é mais difícil de ser encontrada, sendo mais sublinhada a relação proprietário-inquilino. A ênfase que parece dada no livro de Serres (2011) é do locatário como aquele que não adota nenhum comportamento de apropriação, mas gostaríamos aqui de enfatizar esta outra acepção da palavra, aquela de ocupante, ou seja, daquele que também deixa suas marcas, reapropriando-se do mundo. Assim como a mulher que, tendo o homem se apropriado do seu corpo (do locus, literalmente “vagina”, em latim) a partir do desvirginamento, da marcação com o esperma, a partir do que ela passa a pertencê-lo de direito natural precisa “se reapropriar dos órgãos de seu corpo!” (SERRES, 2011, p. 46, 47). E, assim, fazer do homem não um proprietário, mas um *colocatário*. O filósofo, a seguir, sugere uma resistência da mulher contra as apropriações do homem, que passa por desafiar as figuras de sua servidão: fidelidade, obediência, marcação “suave” pelo anel de ouro.

O que possivelmente não esteja pleno, nessa explicação de Serres, possivelmente, seja como o processo de reapropriação não se esgota na disputa de propriedade com outros sujeitos, como se o caso fosse apenas se emancipar do próprio. Talvez aí não apareça um elemento central, que é como a reapropriação não significa apenas uma resistência da mulher contra o homem, mas uma reapropriação da própria sociedade patriarcal pela afirmação da mulher. A luta da mulher não visa a se reapropriar somente do próprio corpo, mas transforma o próprio mundo que produz corpos de homens e de mulheres, corpos apropriáveis, antes de qualquer coisa. Existe uma heterogeneidade irreduzível entre as posições do homem e da mulher: a reapropriação é antes de tudo uma transformação dos termos, uma recolocação do problema de maneira diferente, um devir. Do mesmo modo, quando Serres (2011) coloca lado a lado o picho e a publicidade (SERRES, 2011, p. 75), não aparece a inteira heterogeneidade entre um e outro: eles não estão lutando por ocupar o mesmo espaço, pois se trata de duas formas distintas de ocupar. A reapropriação do picho tem por resultado transformar a lógica da cidade como espaço proprietário, público ou privado, segundo a estética dominante. Tanto a publicidade quanto o picho são formas de apropriação e poluição da cidade. Não podem, entretanto, ser colocadas no mesmo plano, porque uma participa da ordem policial e do Grande Limpo, enquanto o outro exprime um dissenso sobre as maneiras de construir a paisagem e sobre quem produz os espaços urbanos.

Deleuze e Guatarri, em *Mil Platôs* (2008), falam do devir minoritário como um

elemento não pertencente ao conjunto “majoritário”. Por minoritário, eles se referem à criação de formas de vida que escapam da ordem dominante de uma sociedade, considerada como fenômeno estrutural e funcional. O campo majoritário, desta forma, é constituído pelo conjunto de identidades que funcionam dentro do sistema político, econômico e cultural que tem vigência numa dada época e em dado lugar. O devir minoritário excede esse conjunto de um modo qualitativo. O que devém nas minorias não pode simplesmente ser contido no conjunto da ordem majoritária. É um elemento que simplesmente não pode pertencer ao conjunto, que não conta, que não é numerável. “É próprio da minoria fazer valer a potência do não-numerável, mesmo quando ela é composta de um só membro. É a fórmula das multiplicidades. Minoria como figura univeral, ou devir de todo mundo.” (DELEUZE e GUATTARI, 2008, 174). O problema, novamente, não está na dimensão extensiva e quantitativa, mas na intensiva e qualitativa. O devir não aumenta o número, mas qualifica-o como fração não numerável. Existe, apesar das perspectivas diferentes, uma proximidade entre o conceito de “parte dos sem parte” de Rancière e “devir minoritário” de Deleuze e Guattari. Em ambos os casos, o que define o efeito político de ruptura consiste numa essência dos resistentes que não pode ser simplesmente assimilada. Na verdade, o procedimento de captura, nos dois casos, se orienta pela eliminação do que excede, do suplemento de devir ou heterogêneo. Assim, a parte não numerável é separada do que ela pode. Nos termos da etologia deleuziana, pode-se dizer que o seu grau de potência é diminuído, ou seja, ela é afetada de tristeza, castigada, criminalizada.

A potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis, por pequenos que eles sejam, contra a força dos conjuntos numeráveis, mesmo que infinitos, mesmo que revertidos ou mudados, mesmo que implicando novos axiomas ou, mais do que isso, uma nova axiomática. (DELEUZE e GUATTARI, 2008, 174)

O controle social exerce uma tentativa de assimilar essas forças e não pode fazê-lo enquanto forças minoritárias, enquanto “parte dos sem parte”. O que significa que o controle não é exercido somente como repressão. Acontece também uma ação positiva do poder, que é disciplinar e controlar os corpos tirando deles o que têm de expressivamente singular, tudo o que eles podem. O poder constituído precisa numerar o enumerável, matar o devir, enquanto deixa passar o que pode ser assimilado pelo campo majoritário. Quando alguém como R. não se submete ao esteriótipo imposto às pessoa que vivem na rua nem às que não vivem, se aplicam sobre ele toda a sorte de tecnologias de poder voltadas a seu condicionamento.

Esse processo eminentemente político tem por função manter a ordem social, controlando os excessos perigosos, para manter os corpos e composições de corpos o mais dóceis possível.

Pensando novamente sobre a experiência da Ocupa dos Povos, libertar-se da relação de propriedade não está no rol de objetivos do movimento, mas na imanência das ações de ocupação enquanto acontecimento político. Ocupar o espaço público e, no simples ato de nele restar, multiplicar-lhe os usos, fazendo da rua e da praça lugares não somente de passagem, mas de produção de um comum. Juntos restar na praça para juntos deixar de ser resto. As ações da Ocupa, bem como se poderia quem sabe generalizar para o ciclo do movimento Occupy, não se enquadram na lógica do locatário. O ocupante aqui, tem também um sentido “duro”, os ocupantes se apropriam de um espaço e constroem um lugar. Essa apropriação, na Ocupa dos Povos, se deu com a proliferação de marcas, dejetos, barracas, tendas, faixas, papelões, corpos sujos, enfim, o “comum da sujeira”. A diferença do Occupy em relação à lógica de passeatas ou marchas, ou da mera transmissão de informações e “posts” nas redes sociais, consiste em se apropriar de um espaço concreto, desapropriando-o da ordem pública ou privada, do Grande Limpo. Essa reapropriação, portanto, assim como a afirmação da mulher ou o picho, implica uma heterogeneidade. A reapropriação que a Ocupa imprime não conduz novamente ao mundo da propriedade monopolizado pela classe dominante. É pela supressão da própria lógica proprietária, enquanto regime segregacionista e exclusivista de usufruto do espaço e das coisas. Pelo contrário, a tentativa nas ocupas é produzir práticas de compartilhamento e coletivização, que formam um comum de atividades. Essa contestação da propriedade se dá no nível das práticas, mais do que de declarações ou manifestos. A questão está, portanto, numa reapropriação que não deixa de timbrar um “próprio”, de deixar a sua marca, mas que nem por isso significa reproduzir a apropriação generalizada do mundo, seja “dura” ou “suave”.

Mas se a reapropriação passa pelas marcas que formam um território, de que maneira o território assim construído não marca o que continua, o que deriva da acampada e segue seu curso como subjetividade produzida e móvel. Nessa medida, se pode pensar também a acampada na sua qualidade de passagem, e a ocorrência do trânsito, do locatário, não se criando ali um território fixo, mas um território de transformação. Se olharmos a praça novamente vazia, limpa, com as pessoas devidamente dali varridas, alguém poderia concluir que a Ocupa dos Povos fora um fracasso, que nada daquilo restou, que tudo foi “em vão”, que éramos somente despreparados, gente suja e despreparada, sem nada ter a dizer ou fazer, e

que, cessado o entusiasmo inicial, finalmente, tomou seu rumo. No entanto, mesmo a acampada dissolvida enquanto reapropriação/produção do espaço e do tempo, pode-se imaginar que suas marcas, seu “próprio” perseverou por outros meios. Difundi-se, continuou a sua marcha misturando-se com outros processos de reinvenção, em ações difusas de grupos que misturaram-se naquele momento. Podem-se citar, a título de exemplo, a formação da Trupe Nômade de “arte, circo e anarquia”⁵¹, ou de grupos de afinidade para seguir viagem ao Encontro Nacional das Comunidades Alternativas⁵², também a reencontro de muitos ativistas envolvidos nessa ocupação, posteriormente de maneira bastante próxima da Aldeia Maracanã.

O desafio consiste, então, em pensar de que modo a Ocupa dos Povos também deixou as suas marcas na dimensão do “suave”. Mas, minha questão é: este locatário não tem um corpo também marcado? É possível imaginar marcas que não sejam simplesmente traços do Grande Limpo, da ordem constituída com sua estética e seu consenso? Pode-se ser marcado sem constituir propriedade?

3.6. Marcas, estilo, além da propriedade

Em seu livro, “Os cinco sentidos”, Serres (1985) comenta a conjectura Leibninziana “sobre a origem da palavra *blazon* [brasão] e *blaser*, que significa, tanto em celta antigo, como em saxão, uma marca.” (SERRES, 1985, p. 68) originalmente a palavra “blaser” descreve uma couraça insensível causada pelo inchaço pela ingestão de álcool. “O brasão e a pele endurecida se confundem: espécie de calo.” (SERRES, 1985, p.68). Leibniz explora o que seriam lados positivos e negativos ligados ao ato de “marcar” em várias línguas, como *blesser*, do francês, e *bless*, do inglês, indicando uma marcação ligada tanto à dor quanto à bênção, e afirma que palavras como *blot*, do inglês, *blitz*, do alemão e *bleu* e *blanc*, do francês, teriam todas a mesma origem.

Contudo, Serres (1985), questiona a necessidade de extremar os valores, o que conta para ele é que, em última instância, o fato que todas essas palavras indicam uma marca: “Todos trazem de fato uma marca e um nome, tatuados” (SERRES, 2001, p. 68). A marcação tem o duplo papel de identificar e definir o sujeito ou objeto marcado. É um rastro com função atributiva, que conecta algo à sua posição ou função. A marca, portanto, para ele liga-

⁵¹ Conforme o texto “Faça amor na guerra” publicado no site do grupo, definem-se da seguinte forma: “Não somos hippies-paz-e-amor e nem punks-faça-o-horror. Somos nômades, cigan@s, andarilh@s, peregrinxs, mochileirxs, viajantes, mambembes, e, acima de tudo, somos *refugiadAs*; pois vivemos numa guerra, e embora não estejamos no front de batalha sabemos de que lado estamos e pelo que vale a pena lutar.” Disponível em: <<http://trupenomadedxssemdestino.tumblr.com/>> Acesso, dez 2012.

⁵² Disponível em: <<http://ficaflordeouro.blogspot.com.br/>> Acesso em dez, 2012.

se ao nome e à identidade, ao processo de incorporação e conservação no interior do funcionamento da sociedade. Mas, mais do que isso, retomando a origem da palavra *blaser* (courage insensível), Serres (2001) remonta à obscura relação entre a denominação e a anestesia:

A sarapintura volúvel exprime, pela mistura, o tempo e a história variáveis, esquece a identidade. Se a fixarmos com um sinal estável, invariante, identificador, constante, fechado, então seremos blasés a tudo que nos cerca. É preciso sentir ou nomear-se, escolham. A linguagem ou a pele, estesia ou anestesia. A língua endurece os sentidos. (SERRES, 2001, p. 69).

Percebe-se assim como as marcas, para Serres (2001) estão ligadas à identidade e a algo que impede a variação. O que acontece é uma interrupção dos fluxos do sentido, uma estásis espaço-temporal que a marca encerra em sua determinação. Se o significado que é dado ao conceito de marca mantém um sentido *próprio* à obra de Serres, e que se mantém desde a obra “Os cinco sentidos”, editado na França em 1985, chegando até “O mal limpo”, editado em 2008; poderíamos dizer que, em “O mal limpo”, quando Serres (2011) afirma a necessidade de libertar-se da relação de propriedade a partir da marcação do território, ele está questionando também uma relação identitária. Ou, talvez, esteja demonstrando como a identidade também funciona como uma propriedade: a imposição da identidade se confunde com a apropriação realizada por meio das marcas e da demarcação. Questionar o mundo das marcas é recusar o mundo das identidades, o que assume também uma mudança de sensibilidade, de vivência no mundo. Ao invés de nomear-se, sentir, passar a transitar pela cinestesia, pelo banho de imersão nos signos, afetos e qualidades sensíveis que nos atravessam incessantemente. Uma tarefa que lembra a do flâneur, mas levada a um nível intensivo: transformar-se internamente por essa mudança no modo de sentir. Sair do mundo das marcas é recusar o mundo das identidades, também como devir que ativa o Eu e o induz a outros lugares e formas de experimentar os lugares. O que se tem aqui é uma fluidificação da experiência, uma transição entre a dureza das marcas e a libertação delas: a passagem de uma situação objetiva e confinada para a fluidez da subjetividade. Quanto mais intensivamente livre das apropriações, maior e mais turbulento o fluxo, o que tem uma intensidade ainda maior na situação de desapossamento e despojamento de demarcação, lugar ou identidade. Os personagens, miseráveis e sem lugar, portanto desviam, segundo uma lógica que não é mais a dos sólidos, mas a dos fluidos (SERRES, 1997). Mas não podemos perder de vista que os personagens tem já o corpo marcado e desviam dessas marcas. Seria possível imaginar marcas que não fossem totalizantes? Que não fossem ligadas necessariamente à identidade?

nossa língua denomina *pobre* aquele a quem os recursos pecuniários são escassos, *indigente*, o faminto privado até mesmo do pão; *miserável*, o errante sem teto, sem *lugar*. A miséria humana marca o limite da vida possível. Os que habitam *têm*, os que não habitam lugar algum *não têm um ponto*, em absoluto. Será que existem ainda? Acabam de decair aquém dos animais. Vou precisar, para terminar, voltar a eles. (SERRES, 2011, p. 23)

Meu verdadeiro nome pessoal, enfim, minha identidade autêntica, codifica e contribui para construir, na realidade viva, meu organismo – carnal, pesado e duro. Duro, isto é, comparável às forças e às energias das coisas do mundo e em conexão com elas. Meu passaporte e meus diversos cartões de crédito ou as pretensas carteiras de identidade – que se limitam a dizer algumas das minhas vinculações – estampam meu nome locativo, signo arbitrário e leve, ou seja, suave. Suave, isto é aéreo e volátil. Suave, isto é, desnordeado e frágil. Suave, branco. Suave, pacífico. Suave, miserável, e sem lugar. (SERRES, 2011, p. 110)

O autor nos aproxima a todos do miserável e do sem lugar, o sem lugar ou o lugar como *qua*, como "enquanto" ou "por onde", travessia, trânsito, o lugar do sem lugar, de outro lugar, outra relação, o território construído sobre outros elementos além da ordem instituída e sua repetição. Nessa sua descrição, fala do Serres duro, carnal, pesado, mas também do Serres suave, locativo, marcado por números e vinculações. Mas ele não fala do que há entre o duro e o suave, *no meio* desse corpo duro carnal pesado e dos números e suas vinculações que o fazem fluido. O modo de assinar seu nome, sua caligrafia, a maneira com que escreveu o livro que faz com que reconheçamos que este livro seja um livro escrito por Michel Serres, ou seja, as marcas duras (no papel em forma de desenho) ou as marcas suaves (na linguagem). Marcas que nos fazem reconhecer que este é um livro escrito por Michel Serres e que, no entanto, não é uma identidade de Michel Serres, algo que se repete e que ao mesmo tempo varia a cada vez trazendo uma diferença, algo que nos permite reconhecer um próprio mas que ao mesmo tempo a cada vez apresenta um desvio e uma diferença. Por exemplo, se nos detivermos na maneira com que o autor define o conceito de marca como já comentamos acima, perceberemos uma constância, mas, ao mesmo tempo, se percorrermos os detalhes deste mesmo conceito ao longo de sua obra, perceberemos os múltiplos desvios e diferenças.

Deleuze e Guattari (2008) chamam estilo ao processo de repetição em que o que se repete não é somente o mesmo, mas a diferença. Marcar, assim não toma somente uma aceção negativa ligada à identidade e à invariância, pois todo território surge justamente no momento em que elementos que tinham valor funcional, deixam de ser funcionais para se tornarem expressivos.

As qualidades expressivas, aquelas que chamamos de estéticas, certamente não são qualidades “puras”, nem simbólicas, mas qualidades-próprias, isto é apropriativas, passagens que vão de componentes de meio a componentes de território. O território é, ele próprio, lugar de passagem. O território é o primeiro agenciamento, a primeira

coisa que faz agenciamento, o agenciamento é antes territorial. (DELEUZE e GUATTARI, 2008, p. 132)

Há grande proximidade entre esses autores, no entanto, o que parece diferenciá-los é exatamente o estilo, o desvio que tira o processo de criação do território de um processo identitário e o coloca num lugar de passagem, onde alternam-se processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Serres (2011) irá ater-se no papel funcional que a marca opera dentro da lógica da sociedade majoritária enquanto que, para Deleuze e Guattari, as marcas que constituem um território são também expressivas e tem efeito de desvio, escapando da lógica majoritária. Serres propõe um comportamento além das apropriações, que se liberte da inundação poluidora de marcas, duras e suaves, como a possibilidade de reorganizar a vida humana na Terra, o que ele faz com as noções de “locatário libertário” e “cosmocracia”. Já Deleuze e Guattari (2008), diferentemente, não conferem uma conotação necessariamente negativa à proliferação de marcas e formas de marcar da sociedade contemporânea, procurando apontar como, no interior dessa sociedade “majoritária”, existem devires menores, repetições da marcação que não se reduzem somente ao comportamento de apropriação e poluição. Talvez o que aproxime as duas formulações teóricas esteja no conceito de reapropriação, quando Serres por exemplo fala da reapropriação do corpo feminino pela mulher, ou quando Deleuze e Guattari falam da importância de constituir novos axiomas e axiomáticas como parte da ação criativa das minorias. Para Serres (2011), no entanto, a reapropriação não é retomada tematicamente ao abordar o “locatário libertário”, no final do livro, o que pode ocasionar a ambiguidade de achar que este resista totalmente “sem lugar”, totalmente desterritorializado, sem passar pela reapropriação. Já Deleuze e Guattari associam inextricavelmente a noção de desterritorialização à de reterritorialização, o que significa que o escape, o devir passe também pela construção de um outro lugar e outra forma de ocupar o lugar. Essa reterritorialização implica, assim, a reapropriação das próprias marcas, que podem ser retiradas da funcionalidade da “sociedade majoritária” e adquirir um “uso menor”, um uso criativo, uma repetição que não se resume a reproduzir aquela sociedade, mas também a romper criativamente com ela. Em outras palavras, uma repetição que forma um território novo, um estilo.

Qual a diferença das marcas e demarcações, exercidas pela classe dominante para se apropriar do mundo e expropriá-lo; e as marcas e demarcações de território que lhes são, como mencionado, heterogêneas e desestabilizadoras, que são *reapropriação criativa*? Isto é, qual a diferença da marcação que não se limita a fazer a disputa da propriedade, mas a tenta

transformar: como a afirmação da mulher que abala a sociedade patriarcal; o picho em relação à cidade do Grande Limpo; e a Ocupa dos Povos quanto aos governos, a Cúpula dos Povos em relação à Rio+20, ou, mesmo dentro desses movimentos, quais seriam essas diferenças, já que os nomes, o fato de definirem-se por algum antagonismo não é garantia por si só? Onde está a diferença na maneira de ocupar, marcar, reapropriar-se, que nos permite falar em transformação?

É aqui que esses conceitos de Deleuze e Guattari (2008) podem ser convocados, em especial, para prolongar as linhas de questionamento abertas por Serres (2001, 2011). Como se escreveu acima, uma questão menos desenvolvida em *O mal limpo: poluir para se apropriar* está na homogeneidade do terreno em que acontece a disputa de apropriações. A reapropriação reduzida à disputa não exprime o caráter heterogêneo, disruptivo, que desestabiliza a distribuição dos espaços e tempos, as posições, as identidades, os regimes de expressão. A reapropriação tem um poder de criação, que perturba a repetição ordenada pela dominação “dura” ou “suave”.

Serres identifica na apropriação uma poluição que se expande no espaço, “todos gritam a mesma autoafirmação no volume assim invadido por volutas e por sons, *ego, ego...*” (SERRES, 2011, p. 60). Num segundo momento, com a absoluta colonização do imaginário pela publicidade e mídia, o próprio ego é esvaziado para dar lugar à repetição de imagens vindas de “fora”, então reproduzidas incessantemente. “Tenho meu subjetivo tão possuído quanto o coletivo e o objetivo. *Cogito*: escravo como coisa no espaço, perco meu ego e guardo somente a mesmice; sem ideias minhas, minha mesmice apenas repete, fazendo eco, formas de *idemias*.” (SERRES, 2011, p. 78). Noutras palavras, a generalização globalizada da propriedade/poluição está baseada numa *repetição do idêntico*. A publicidade repete infundavelmente os mesmos conteúdos até colar na cabeça das pessoas. O marketing se esforça por perpetuar as marcas: Coca-Cola, Nike, Volkswagen etc. A televisão reproduz fórmulas, narrativas-padrão, programas padronizados, mil vezes repetidos sem diferença real.

A repetição do idêntico não capta o efeito de reapropriação. Quando a mulher se afirma como diferenciação que ameaça a sociedade patriarcal de ruptura, ela não repete a dominação do homem “feminilizada”, mas contesta o próprio mundo do homem. Da mesma forma, o picho diferencia e ameaça o idêntico do Grande Limpo. E, de maneira semelhante, é possível que a Ocupa dos Povos esteja frustrando a repetição do idêntico do espaço público e privado, agindo criativamente com a força da diferenciação. E, nesse sentido, as marcas que a

Ocupa afeta no que restou continuam exercendo essa força diferenciante, como um devir que segue transformando por outros meios, apesar da descontinuidade espacial e temporal em relação à efetiva ocupação da praça. Essas marcas se multiplicam e interagem, produzindo encontros, sequências, ritmos, recombinações que promovem ainda mais reapropriação, redistribuição e reinvenção.

Preâmbulo: Marchas e antimarchas

Sabe alegre leve de doer? Ele me disse, ao sair do cinema: “um filme necessário”. E eu continuo: É isso, *A febre do rato* (ASSIS, 2012), e seus personagens fumando maconha como qualquer um de nós, e seus personagens, coragem de amor reto como seria bom que aprendêssemos. Amor em branco e preto. Pra se viver. (Já isso) Coragem de poucos.

Sábria, alegre, leve, não é sem peso que a poesia atravessa a cidade, com as verdades de um poeta, a franqueza dos corpos imperfeitos, e o sexo que os sustenta. Sabe, alegre e forte porque presente de corpos, presente de poros quando os corpos desnudos em praça, os corpos, não estão se desnudando em coro, mas estão juntos. E eles andam, gritam, incomodam, fazem barulho, mas não fazem massa compacta. Há poetas loucos que gritam na praça. Mas não há heróis. Na Recife de sete de setembro do filme, há um grupo que anda a despeito das comemorações da marcha, um grupo anarquista que se posta na rua ao lado, de modo que quase nem conseguimos ver as viaturas oficiais. Ali a marcha é uma grande presença ausente, assim como a nova cidade de Recife, a Recife higienizada com seus condomínios, que avança sobre o manguetown.

Corrente “lateralista” (a expressão é do artista Paz Berti), eles não estão contra, mas à deriva das grandes ideologias e bandeiras, e como outros elementos do filme – sexo, gestos, coisas do mundo – simplesmente estão!, existem, não trazem uma pauta pela qual lutar que não seja o próprio flunar e o exaltar da poesia, os versos escancarados na rua. “As pessoas ficam falando em futuro, em mudança, mas não estão nem aí pras coisas que realmente estão no mundo, perderam a capacidade de espernear pras coisas que estão no mundo” (Zizo em *A febre do rato*).

Existem marchas e antimarchas. Fluxos e contrafluxos, correntes e contracorrentes, transbordamentos, turbilhões. “Como alguma coisa pode, rara, surgir do ruído? Ou de uma desordem radical, e não já ordenada.” (SERRES, 2003, p. 52). Uma antimarcha não é feita apenas para negar, mas está baseada na afirmação de uma alternativa. Essa alternativa se justifica como recusa, ao se colocar como desvio do poder constituído. Por que o poder também precisa de suas marchas, de seus escoamentos forçados, precisa confirmar a sua validade mediante representações. Exemplo máximo disso é a marcha do dia sete de setembro, disciplinada para reafirmar o Estado. Mas não só. Marchas também eleitorais e partidárias, marchas religiosas, marchas convocadas pelos próprios governos para defender os

interesses majoritários disfarçados de “interesse geral”. Marchas com bandeiras, verticalização, trios elétricos e uniformes, em suma, marchas dentro da lógica representativa, pré-formatadas, feitas para não incomodar a ninguém. Ou, como a marcha do “exército anticotas”, ocorrida na cidade de Santa Maria (RS) que, com essa pauta insólita requer a conservação da desigualdade, trazendo de comissão de frente uma faixa com a frase “somos todos iguais”!

Uma antimarcha pode se contrapor diretamente a uma marcha oficial. No sete de setembro de 2012, o Bloco Livre Reciclato, o Bloco Pula Roleta e o Museu de Colagens Urbanas realizaram a “marcha antimarcha” que, além de contestar a data oficial, aproveitaram o período das eleições para reforçar a campanha do não-voto. Se as marchas oficiais representam interesses ou grupos de interesses, a antimarcha é de outra natureza. Nesse sentido, não é pelo fato de adotar o nome “marcha” que ela deixa de perturbar a ordem, a Marcha das Vadias e a Marcha da Maconha são bons exemplos disso. A antimarcha “parece a liberdade porque é justamente a turbulência que recusa o escoamento forçado” (Ibid, p. 132).

Ofegantes, alegres e ásperos, os corpos estancam o cortejo, há gritos e há silêncio. A paisagem, um pouco diferente, já não mais Recife, Rio de Janeiro, Av. Rio Branco: A revolução já começou silenciosa e barulhenta. Vamos lutar pela natureza e pelos povos deste planeta. Rio + 20 não nos representa. Economia verde é capitalismo pintado. Somos os 99%. Queremos democracia real já. Foram as palavras de ordem da Ocupa dos Povos, acampada nas imediações do Aterro do Flamengo, tumultuando a Marcha dos Povos, um dos principais eventos da Cúpula dos Povos. Com uma barraca suspensa, cartazes e a indignação expressa na nudez de alguns dos corpos, a antimarcha da Ocupa firmou uma alternativa de forma e conteúdo. Éram seis pessoas inicialmente e depois eram muitas, num festim de revolta e afeto. O que se deu ali foi uma desordem que não se sabia muito bem a direção exata, tanto um enfrentamento como uma composição com outros elementos, no sentido da radicalização de pautas que eram discutidas e atravessavam a Cúpula. A recusa de um sistema que se reproduz inclusive sob a forma de sua crítica, quando filtrada pela lógica representativa. A economia verde, a consciência global, a mudança genérica de mentalidade: slogans em falsete com que a ordem dominante se apresenta mais palatável e sustentável, a mais recente novidade na marcha do progresso da civilização. Uma indignação que não cabia na Cúpula dos Povos virou a Ocupa, por onde passaram e misturaram-se Ocupas do Brasil e do mundo todo, assim como moradores de rua, artistas de rua, ativistas, estudantes e vários outros grupos e pessoas.

20 mil ou 80 mil eram as estimativas dos noticiários do número de pessoas na avenida nesse dia. Independente dos números precisos, era o que se poderia chamar de “muita gente”. Quantas marchas cabem em muita gente? Quantos caminhos cabem em uma marcha? Quantas cúpulas em muitos povos? Quantos povos sem bandeira, povos sem estado, povos do futuro ausente, quantas raças rudes de rua, alucinadas, imoderadas, grávidas do mundo, quantos poetas e quantas crianças?

Sabe alegre e forte porque presente de corpos, presente de poros quando os corpos desnudos em praça, os corpos, não estão se desnudando em coro, mas estão juntos. E eles andam, gritam, incomodam, fazem barulho, mas não fazem massa compacta. Há poetas loucos que gritam na praça. Mas não há heróis.

A antimarcha é sempre algum tipo de tumulto. Tumultua a direção dominante, a lógica representativa em movimento, que a disciplina tenta ordenar e garantir. Afirma outro viver, outras peles, outros fluxos amorosos, na generosidade e revolta de quem luta. Libertos de pautas que caem do céu, impostas de cima, elas encarnam pautas na superfície dos corpos, na nudez da cidade viva.

4. HISTÓRIAS DE DELICADEZAS, CINEMA E BLACK-BLOC

Cena 1: Ele olha para ela e diz: “Bem, estou indo, tchau”. Parece um pouco constrangido. “Tchau”, responde ela. Ele respira, olha para baixo, ensaia alguma fala. Até que fala: “Jacinta, é que na próxima semana vou pra Catamarca e estava pensando, talvez... não sei... tem umas paisagens bonitas, bem, eu penso que gostaria que você me acompanhasse, com Anay, sua filha, claro”. “Pode ser”. Ela responde. “Você já sabe onde eu moro”. “Sim, sim” “Bem, ficamos assim?”. Cumprimentam-se. “Tchau” “Tchau”. Ele volta para o caminhão, a câmera foca na marca Scânia. Câmera parada e o caminhão anda e assim podemos ver pela primeira vez a carga de longos troncos de madeira de Acácia. A tela fica um pouco fixa nessa imagem até que passe todo o caminhão. Agora ele está dirigindo o caminhão, na cabine. Imagem fixa frontal. Tela preta. (Descrição nossa para cena de *Las Acácias*, de Pablo Giorgelli, 2012)

4.1. O medo. Do cinema às ruas.

No dia 08 de setembro de 2013, o autor Marcelo Rubens Paiva escreveu⁵³ um texto no blogue que ele mantém no site do Jornal o Estadão, onde relatava as impressões que teve ao encontrar uma manifestação na rua Augusta, em São Paulo, com a presença de black-blocs, logo após sair do cinema depois de ver o filme *Las acácias*, de Pablo Giorgelli. Sua sensação era de choque. Segundo ele, era contrastante a violência daqueles vândalos, erroneamente chamados de “ativistas”, diante da simplicidade e delicadeza do filme argentino. A simplicidade e delicadeza é utilizada por ele não somente para qualificar o filme argentino, como também para descrever os velhinhos que saíam, assim como ele, da sala de cinema, “o pipoqueiro recolhendo o carrinho” e o restante do cenário que compunham o entorno da Augusta que era contraposto à maneira com que são descritos os ativistas: com medo. Já que, segundo ele: “tudo podia acontecer”: “Podiam achar que o Cine Sesc do grupo S deve ser apedrejado, que o pipoqueiro é agente do capitalismo, que a igreja evangélica, ao lado, deve ser invadida e incendiada, que sou agente da PIG e devo ter a cadeira de rodas pichada.” (PAIVA, 2013)

Nenhum desses supostos fatos realmente aconteceu, mas *poderia* e é este tão poderoso “poderia” que teve a potência de provocá-lo a publicar um texto afirmando que esse encontro na saída do cinema causou-lhe tanto medo “desses máscaras negras”, como ele os chama, quanto da ditadura, por que “tudo isso” *poderia* acontecer. Muitos foram mortos e

⁵³PAIVA, Marcelo Rubens. “Não passo para o lado do black bloc”. *ESTADÃO/Blogs*, 8 de setembro de 2013. Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/marcelo-rubens-paiva/nao-passo-para-o-lado-do-black-bloc/>> Acesso em maio 2014.

desaparecidos pela ditadura e o autor afirma que esses jovens incitam a ele medo da mesma maneira que DOI-Codi⁵⁴, Dops⁵⁵, Cisa⁵⁶, Cenimar⁵⁷. E afirma com veemência: “Black Bloc! Tô fora”. Deixa também claro que pra ele o medo do que poderia ter acontecido ao pipoqueiro, a ele e aos velinhos é mais assustador quanto a ditadura e seus aparatos. E é isso o que é passado aos leitores nesse texto, além de ser sublinhado o fato de que a afirmação é feita por alguém que tem um grande conhecimento de causa sobre os aparatos citados.

No texto, *Vidas devem valer mais do que vidraças*, Pablo Ortellado (2013), faz uma gênese da utilização da tática black bloc a partir das manifestações em 1999 em Seattle, momento em que havia duas principais iniciativas organizadas para o protesto contra o encontro da OMC: uma manifestação de sindicatos e um bloqueio organizado pela Direct Action Network (DAN), este, “caracterizado pela observação estrita da não-violência, na tradição inaugurada pelo movimento dos direitos civis de Martin Luther King Jr.” (ORTELLADO, 2013). A não-violência de Martin Luther King e Gandi eram baseadas na “desobediência às leis injustas e uma não reação às ações violentas do Estado” (ORTELLADO, 2013), esse ingrediente entre uma causa muito justa e manifestações pacíficas fez com que os protestos tivessem apoio da população, pois tinham também apelo midiático sendo assim cobertas pela mídia. Foi dessa maneira, chamando a atenção da mídia que os protestos contra a segregação racial conseguiram ganhar força. Contudo, o que diziam alguns ativistas que discordavam do Direct Action Network no momento do protesto em Seattle era que essa tática, precisava ser revista, pois não estavam mais tendo o mesmo apelo com a imprensa. O que esse grupo propôs portanto, foi de

retomar a atenção da grande imprensa por meio de uma ousada campanha de destruição de propriedade privada – uma ação simbólica, orientada a grandes cadeias comerciais como McDonald’s e Starbucks. Assim, conseguiriam simultaneamente resgatar a atenção dos meios de comunicação e demonstrar simbolicamente seu repúdio a alguns símbolos do avanço do capitalismo transnacional. (ORTELLADO, 2013)

O que Pablo Ortellado (2013) destaca em seguida é que essas ações, apesar de seus

⁵⁴ *Destacamento de Operações de Informações do Centro de Operações de Defesa Interna* criado durante o regime militar e responsável pela prisão, tortura e desaparecimento daqueles que eram considerados contrários ao regime. Rubens Paiva, o pai de Marcelo Rubens Paiva, foi um engenheiro e político importante e um dos desaparecidos da ditadura, seu caso teve desenvolvimentos importantes em 2014, com a denúncia de seu assassino pela Comissão da Verdade.

⁵⁵ *Destacamento de Ordem Política e Social*, aparato do governo brasileiro criado durante o Estado Novo mas que teve ampla utilização durante o regime militar, cujo objetivo era o de reprimir movimentos sociais contrários ao regime.

⁵⁶ *Centro e Informações da Aeronautica*

⁵⁷ *Centro de Informações da Marinha*

alvos precisos não eram violentas, pois tinham regras auto-instituídas de que nem pessoas nem animais poderiam ser machucados e tampouco algum pequeno comércio poderia ser depredado.

O que podemos perceber é como essas regras funcionaram também para as ações de black-blocs que aconteceram nos protestos no Brasil desde 2013, que tinham também elas alvos muito precisos como bancos, concessionárias de carros, lojas, como no Rio de Janeiro, a investida a uma loja de grife na zona sul carioca da marca Toulon. Esta última ficou marcada tanto pelo fato de tratar-se de um protesto na zona sul, demarcando o grande contraste entre aqueles que se revoltavam e os moradores do local – a “loja atingida” – quanto por marcar a revolta pelo desaparecimento do Pedreiro Amarildo, assassinado pela polícia pacificadora. Portanto, o pipoqueiro não será confundido com um agente do capitalismo, não é contra o pipoqueiro, gratuitamente que essas manifestações, protestos estão dirigidos e propagar isso é um equívoco, todos sabem que um pipoqueiro não é um símbolo do capitalismo, o que não impede que qualquer pessoa que atire uma pedra corra o risco de errar o alvo. Marcelo Rubens Paiva, no entanto, ao comparar as ações de protesto dos black-blocs com o peso de aparatos da ditadura, tem seu discurso funcionando como mais um mecanismo na criminalização dessas ações, o que não será, no entanto, por ter errado o alvo.

Marcelo Rubens Paiva não percebe que a violência não está em algumas vitrines quebradas, mas na própria reprodução de uma normalidade em que a violência acontece todos os dias contra grupos “minoritários”. Uma normalidade onde a ditadura continua operando como uma jurisprudência muda de práticas e mecanismos autoritários, o racismo, a misoginia, a homofobia. Não se trata aqui, no entanto, ater-se no texto específico de Marcelo Rubens Paiva. Ele não foi o único a insistir nessa lógica e a promover o medo em torno das manifestações, muitos foram os que procuraram deslegitimá-las através da clássica separação entre manifestantes “bons” e “vândalos”. Inclusive procurando afirmar que elas tivessem uma veia fascista.

Essa campanha de criminalização faz parte de um processo de pacificação que insiste em definir como violência aquilo que ameaça e/ou contesta a ordem *sensível* existente. É quando há uma ruptura desse *sensível*, a partir de algo que rompe os limites do que poderia ser dito e pensado e explicita a violência da partilha, que se pode dizer que há algo político. No caso, na separação realizada no presente texto e nos meios de comunicação em geral entre manifestantes “bons” e “vândalos”, os segundos não podem ser chamados de manifestantes,

pois eles nem aparecem como sujeitos, como cidadãos, eles nem existem dentro da ordem do *sensível*, eles são justamente aqueles que vêm para quebrar a ordem *sensível* que aí está, para constituir-se enquanto sujeitos políticos. “Pacificação mata pobre” (uma fala que ressoa como denúncia a partir das favelas) é algo que podemos pensar literalmente, não só por que a política das operações das UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora) matam pobres, apesar dessa ser uma realidade, mas também por que o plano de homogeneização da cidade é de acabar com os corpos, bem como com os modos de existência dos pobres. Se há alguma ameaça que as manifestações trazem é justamente a transformação desse *sensível*, a construção de um novo *comum*, a construção da possibilidade de ir à rua manifestar.

Ao fazer afirmações como:

A militância horizontal é uma ideia poética, utópica. Mas vocês são uns seres estranhos à política, depredam metrô, lixeiras, bancos, cercaram a sede de uma editora, cuja revista falou mal de vocês, e tacaram pedra, o que é isso?!” (PAIVA, 2013)

para Marcelo Rubens Paiva, parece de um lado existir aquilo que pode ser chamado de político e, de outro, a barbárie. Como se de um lado estivesse a política, a razão e aqueles educados racionalmente para ela; e de outro lado, a paixão e as emoções, que levariam à não-política. Essa visão que define a política pela elevação pedagógica em relação a apetites e volições pode ser encontrada na tradição filosófica que vem de Platão (ou platonista). Despret (1999), em seu livro, *Ces emotions que nous fabriquent*, onde faz um estudos das emoções, confere que o modo com que nos relacionamos com as emoções, “as maneiras que a paixão foi associada à irracionalidade e à necessidade do controle e sobretudo à necessidade interna e fisiológica das paixões” são relacionadas a essa tradição que não teria nada de inocente: “a alma, explica Platão, doa seu modelo à cidade ideal” (DESPRET, 1999, p. 54), uma cidade tripartida onde dirigentes regidos pelo intelecto seriam seguidos por “corajosos e irascíveis guardiões afim de controlar os desejos de um povo pleno de paixões” (DESPRET, 1999, p.55)

o fato que as ameaças à ordem social dominante são, em nossa cultura, articuladas à questão das fronteiras, físicas e sociais, e à sua integridade. A concepção das paixões como uma ameaça interna – aos corpos e aos corpos sociais – amplifica essa fronteira: as paixões devem se separar da razão, o povo deve ser mantido à distancia da cena do poder, toda mistura “fait figure” de contaminação (DESPRET, 1999, p.57)

Ao partirem o *sensível* da cidade partida, da cidade baseada em fronteiras, esses seres são realmente “uns seres estranhos”. O que todos se perguntam é: o que querem? De onde vem? Para onde vão? O que parece vir junto dessas falas, como naquela de Marcelo é o medo:

não passo para o lado “desses seres”, os black-blocs. Ao mesmo tempo, não deixaram tempo para as perguntas perguntar. Nem se perguntaram talvez um pouco mais se sabiam responder qual lado seria esse, num mundo com tantas fronteiras. Poderíamos continuar perguntando: quem são eles? De onde vem? O que querem? Para onde vão? E poderíamos procurar caminhos juntos sem deixar de estranhar?

Cena 2: Ele pára o caminhão na fronteira, pega os documentos, desce do caminhão e vai até o policial. Ela está no carro segurando a criança no colo. No plano seguinte a bolsa dela está sendo revistada pelo policial. “Venho do Paraguai”, fala como resposta a uma pergunta que lhe é feita, mas que não ouvimos. “E para onde você está indo? Fazer o que?” “Visitar a minha prima.” “Documentos” Ela mostra os documentos. “E a autorização do pai?” “Ela não tem pai. Esse é o meu sobrenome.” “Sabe que tem noventa dias?” “Sim.” “E tem que voltar. Você e o bebê.” “Pronto?” Fala o caminhoneiro cortando a conversa do policial. E consegue. Voltam para o caminhão.

(descrição minha de outra cena do filme *Las Acácias*)

4.2 Sobre delicadezas

Saí do cinema depois de ver o filme *Las acácias* e concordei com Marcelo Rubens Paiva que afirmara sentir-se atordoado com a simplicidade e delicadeza do filme, o filme é realmente simples e delicado. Despretensioso? Já não é possível afirmar. Delicado e simples, se o encontro entre duas pessoas pode ser assim chamado. Simples por que aberto. Simples encontro a partir do qual vamos recebendo as pistas, as marcas de mundos que se entrecruzam e de um mundo de passagem e aberto a constituir-se. A apresentação desse encontro deixando a possibilidade ao expectador de construir a história, os recortes, os silêncios, um filme feito de silêncios. Mas o simples que se pretende realizar não é vazio (ou esses silêncios não são vazios), pelo contrário, são carregados, constituem-se através desses elementos. O simples e delicado é o próprio fato da personagem ser mãe solteira imigrando de um país a outro. Ter origens indígenas e viajar com sua filha que “não tem pai”. Viajar do Paraguai, único país que reconhece o guarani como segunda língua, para a Argentina. Todos esses elementos que em geral pesam nos corpos e sujeitos fazem parte da trama, são intrínsecos à trama. Simples é o corpo do caminhoneiro modelado no cansaço das horas de viagem. A simples vida de um caminhoneiro que rala horas sem dormir e que por isso passa meses sem ver o filho. A própria presença do patrocinador do filme que compõe com o enredo e nos dá uma localização dos corpos. Sim, estamos no mundo onde não existem trens, onde existe Scania, o filme consegue

ser simples por que consegue chegar à complexidade, ao complicado sem rechaçá-lo, sem limpá-lo apresentando-o sutilmente, será isso que Marcelo Rubens Paiva chama de delicadeza? Seria isso o simples?

Simple por que feito de pessoas simples que trabalham mais do que podem ou que passam a vida a procurar os meios de sobrevivência e, no entanto, se encontram na estrada, e isso não as impede de dar carona, segurar o bebê um do outro, sorrir ou amar. Um homem e uma mulher que o que os coloca na estrada juntos é quase o vínculo empregatício, uma hierarquia social, ele empregado de Fernando, ela filha da empregada de Fernando, Fernando que, “bom patrão”, ajuda Jacinta a ir do Paraguai para a Argentina, para Buenos Aires. Jacinta desempregada, ele, caminhoneiro que carregava madeiras de Acácias, o proprietário provavelmente era o Fernando que ninguém vê, essas árvores de Acácias tão plantadas em solo latino americano como árvore de reflorestamento em substituição de árvores nativas, árvore muito rentável para venda, pois de extremo aproveitamento, uma árvore e uma madeira do desenvolvimento.

Ele pode ser um filme que atordoa, como o qualifica o Marcelo Rubens Paiva, pois não é simples, apreender o simples, uma expressão, um gesto, uma palavra, um ângulo da câmera, e os poucos diálogos que acompanham a dureza ao mesmo tempo leve da vida dessas pessoas e que, por isso mesmo são, arriscados, pois não é garantido que nos passem de maneira verdadeira esse simples. E ao mesmo tempo nos passar esses elementos concretos de um mundo vivo que não chega a estar gritando, mas pulsa.

Mas que agressão não é, depois de ver personagens e uma arte assim simples e delicados, precisos, deparar-se com uma manifestação em plena rua Augusta, não é? Com a rudeza de uma manifestação. Quais monstros serão esses que interrompem a paz e os pipoqueiros coloridos? Eles são grotescos. Não são silenciosos. E não têm contradições. São bárbaros. Pois tudo bem indignar-se com a política partidária, que “não funciona”, com o partido Y ou X que vai mal, mas isso deve ser expresso dentro da lógica da civilidade, não interessa se a lógica do estado é aquela do extermínio, do extermínio de povos indígenas, da opressão da mulher, e do trabalhador, trabalhador que vive na estrada que passa horas sem dormir e sem hora extra pra levar, opressão que é pior ainda quando é o trabalhador é trabalhadora e sem emprego, já que exposto às mesmas regras desse mundo regido pela lógica do mercado, mas sem poder dele participar, a violência daqueles que vivem nas fronteiras isentos de seus direitos de cidadãos. E, no entanto são esses corpos que vão às ruas manifestar

que, junto com as pautas pela educação, saúde, transporte, levam seus corpos políticos, sua vida, sua experiência, onde são atravessados por essas violências cotidianas. É ali que está a política, é ali que eles são corpos políticos.

O que aconteceria se Marcelo Rubens Paiva, em vez de já fechar-se no medo, olhasse os manifestantes da Augusta? Não veria ali índios, desempregadas e desempregados, imigrantes, mulheres, mães solteiras, trabalhadoras, precárias? O que faria Marcelo Rubens Paiva se encontrasse os personagens simples e delicados do filme de Pablo Giorgelli na manifestação ao sair do cinema na rua Augusta e pudesse ver que vândalos não são aqueles que se manifestam, mas pudesse ver de que maneira hedionda a violência se manifesta na vida das pessoas?

Cena 3: “Estamos indo para a cidade para propor para fixar, para colocar a reorganização dos vícios que só fazem bem ao desenvolvimento do espírito humano. Hoje o jornal “A febre do rato” vai lá no dia da independência do Brasil propor uma nova estabilização que nada mais é que um desacordo possível diante de uma proposta improvável para chegarmos a uma situação no mínimo previsível. Vamos invadir o templo conservador para propor e convidar os vidas-boas que querem se agregar a nós pois essa é a resposta que vamos dar ao mundo. É a amizade, é o espírito da cumplicidade é a coletividade que vai dar uma lapada nas leis, que vai dar uma bicuda no ovo direito da ordem. Agora se isso vai fazer uma diferença eu não sei, mas também eu não tô nem aí. Se eles só se mexem com grandes acontecimentos, vamos ser grandes para mexer com o próximo, com o mais próximo possível. E se o ano passado foi todo mundo pra cadeia esse ano vai todo mundo é pro hospício! (fala do personagem Zizo em *A febre do rato*, Cláudio Assis, Brasil, 2012)

4.3. A alegria, o cinema e as ruas

O personagem Zizo, do filme *A febre do rato*, convocava a um “desacordo possível”. Invadir o altar da ordem. Mesmo que em pequeno grupo, sair às ruas e convocar os “vidas boas” que poderiam se agregar à ação que eles propunham.

Um filme considerado ingênuo por alguns: muito afeto pra pouca organização. Forte, belo, cru e verdadeiro, por outros. Na cena em que os personagens ficam nus no meio da marcha é impossível não lembrar, não associar à cena a Ocupa dos Povos, também ocorrida naqueles dias em que o filme estava em cartaz no Rio de Janeiro, ocorrida na Rio + 20 (2012). Quando também um pequeno grupo fazia uma marcha que não ia exatamente na mesma direção do restante da marcha oficial. A Ocupa dos Povos, uma acampada nas imediações do Aterro do Flamengo, tumultuando a Marcha dos Povos, um dos principais eventos da Cúpula

dos Povos, o evento organizado pela “sociedade civil global” e paralelo à Rio+20.

Em 7 de setembro de 2012, próximo ao período em que o filme *A febre do rato* passava no cinema, o Bloco Livre Reciclato, o Bloco Pula Roleta e o Museu de Colagens Urbanas realizaram um evento batizado de “marcha antimarcha” Além de contestar a data oficial e seu desfile organizado pelo estado, aproveitaram a iminência da realização das eleições para prefeito e vereadores, para reforçar a campanha do não-voto, uma campanha abstenetista. Se as marchas oficiais representam interesses ou grupos de interesses, a antimarcha é de outra natureza.

Tanto a Ocupa dos Povos, quanto as ações do Bloco Pula Roleta e Bloco Reciclato e do Museu de Colagens Urbanas o do ano de 2012 pareciam pequenas ações se pensadas em termos de número, seriam apenas ações ingênuas como foi considerado por muitos o filme *A febre do rato*? Tumultos infrutíferos? Ou seriam já as marcas desse chamado a um desacordo possível? De um acúmulo vindo das ruas que desembocou num 2013 de lutas. Ninguém esperaria que de pequenas marchas e antimarchas feitas por Ocupas e outros grupos, saídas de filmes, em Recifes, distantes cinematográficas ou na Rio de Janeiro queimando em nossa pele surgissem marchas e ocupações por todo o país, mas de pequenas antimarchas, das pequenas recusas e desses não ver mais saída no que estava aí ou melhor no que era dado como saída verticalmente, propostas representativas dadas que de vários “nãos” se pode pensar em um grande sim. Afinal, como fala também Zizo no filme: “Se eles só se mexem com grandes acontecimentos, vamos ser grandes para mexer com o próximo, o mais próximo possível”.

4.4. As ruas como superação do medo ou - Cumplicidade, coletividade, amizade pra dar um bicudo no ovo direito da ordem

Pode-se ver as manifestações, pensar em junho, julho no Brasil de 2013, nos meses que ficaram marcados por protestos e que, passada a onda inicial – iniciada pelas campanhas contra o aumento do preço da passagem, mas que ao mesmo tempo generalizou-se – ganharam novas expressões. No Rio de Janeiro, se concentraram na greve dos professores, na questão pela moradia, e em várias outras manifestações pelo Brasil. Não, não foi no cinema. As manifestações foram um turbilhão inesperado, que parecia inesperado e imprevisível e que, ao mesmo tempo, recolocava os acontecimentos sob outra perspectiva. Há um ano atrás, também no Rio, havia uma marcha com 80 mil pessoas nas ruas, em 2011 houve um ciclo de

lutas globais que envolvia a Praça Tahrir, o 15-M e o movimento Occupy, que alcançou também as praças brasileiras, mesmo que de maneira mais discreta.

Mas quais as marcas disso tudo e sua constância no tempo, para onde vão os descontentes depois que os encontros se desfazem e as praças são desocupadas? Quais são as suas reorganizações e a confluência das insatisfações e lutas territoriais?

O que mudou de lá para cá? De 2012 a 2013 criou-se um possível.

A rua como possibilidade real.

No Rio de Janeiro, foram para a rua pessoas de todos os jeitos, militantes de partidos, os próprios moradores de ruas, militantes de movimentos sociais, de lutas pela moradia, camelôs, travestis, aposentados, estudantes de todas as idades se encontraram na rua, fazendo daquele que sempre foi chamado espaço público mas nem sempre é ou foi habitado e sentido como um espaço de todos. Ir para a rua. O que acontece nas manifestações é que esse espaço acaba por ser conquistado coletivamente, ao mesmo tempo que existe uma disputa dos sentidos que serão dados pra essa rua. Disputa dos sentidos que é justamente o dissenso e sem o qual não acontece a política. Ao mesmo tempo que essa rua parecia ter se tornado “mais larga”, não era necessário ir até os protestos para ser alcançada por eles nas ruas, por sua temática, pelas conversas, pela discussão desse tema nas universidades, na fila do mercado, na espera do ônibus, na televisão e nas redes sociais.

Logo no início das manifestações, uma das caracterizações que se tentou dar aos protestos era sua homogeneização em torno de uma pauta. Esse processo foi desencadeado pela mídia, procurando desviar o foco da questão da diminuição dos 20 centavos da passagem, para focar na questão da corrupção.

Essa tentativa não foi bem sucedida, as pautas foram muitas, englobaram o questionamento com os gastos com os megaeventos, a demanda por maior prioridade em serviços e direitos, pautas que foram se agregaram na sequência dos primeiros atos, em meados de junho de 2013. Essas disputas poderiam ser separadas esquematicamente, grosso modo, entre de um lado “o Brasil acordou” e de outro, “a favela, ou os pobres, nunca dormiram”. O Brasil acordou é a pauta que se generalizou por certo tempo como anticorrupção e até “antipolítica”, e que se destacou de certo modo dos territórios da cidade, no seu sentido de atravessado pelos fluxos e redes existentes. E os pobres nunca dormiram era a reafirmação de lutas (nem que seja a luta para viver cotidianamente, diante de uma violência cotidiana) que se atualizaram e se recompuseram com mais gente e com novas alianças táticas

– e se reorganizaram gradualmente nos protestos com outros movimentos.

Esta é uma simplificação muito limitada de toda a riqueza existente das transformações dos protestos. Mas serve pra pinçar algumas linhas principais de transformação do que estou chamando de “transformação do sensível”. Aquilo que podemos ver, ouvir, dizer. Uma pauta é uma pauta por que podemos falar dela, porque existe um campo em que ela pode existir e ganhar atualidade. Nós podemos nomear sujeitos políticos, ampliando as formas de composição. Essa transformação que aconteceu e que nos fez sentir a rua “mais larga”.

Então essa primeira imagem que eu fiz de uma separação entre o “gigante que acordou” e a “favela que nunca dormiu”, podemos evocá-la através de imagens das primeiras grandes manifestações em São Paulo. Nelas, se veem manifestantes fantasiados de super-heróis que tentam conter as ações violentas de manifestantes mascarados, claramente de uma composição social diferente da classe-média branca que, em geral, costuma frequentar o circuito ativista no Brasil urbano do Sul-Sudeste. Nesse momento, tiveram até algumas piadas que era “tire a sua fantasia do caminho” ou “foi mal Super-homem”.

Essa disputa do sentido da manifestação e a existência dos primeiros black blocs indicam não só a transformação da manifestação, mas já a transformação do espaço da rua como espaço onde podemos estar e como espaço onde podemos estar com o outro. Espaço fundamental para o surgimento de novos sujeitos políticos. Novos não por que venham de outro lugar, mas por que se constituem na luta. O que a clássica tática de separação entre “vândalos” e “manifestantes de bem” faz é invisibilizar os primeiros enquanto sujeitos políticos e os segundos, os únicos reconhecidos como cidadãos, para minimizar a força de sua ação. Na verdade, nem todos invisibilizam os vândalos como sujeitos políticos. A partir do momento em que não se pode mais negar a existência desses novos sujeitos, a direita procura a todo custo continuar ainda com o mesmo discurso de vandalismo, enquanto a esquerda reconhece esse sujeito político como potencialmente perigoso, fascista.

Mas essa disputa é um dissenso, irresolvido, que faz com que se continue a produzir caminhos, valores para esses protestos. Nesse sentido, as marchas e antimarchas de que falávamos na parte anterior talvez possam ser pensadas não somente como marchas e antimarchas – enquanto posição e contraposição, – mas como fluxos e contrafluxos dos protestos, fronteiras internas às manifestações. Afinal, se os personagens dos quadrinhos nas primeiras manifestação em São Paulo estavam ainda em posição de dicotomia em relação aos

black blocs, não se pode dizer o mesmo das manifestações do Rio de Janeiro, principalmente em outubro, que contou com a presença constante de mais de um batman. Talvez as marchas e antimarhas possam ser pensadas como fronteiras internas aos próprios protestos, que são móveis e que são também o que permitem o contato e a troca, afinal as dicotomias são sempre as táticas do poder e do medo. Se percorrermos as manifestações de outubro temos uma heterogeneidade de grupos que continuam produzindo sentido para os protestos, criando tensão entre eles, mas ainda assim pode-se ver um *comum*.

Quando perguntaram a Michael Hardt (2013) sobre a potência constituinte das manifestações, falando sobre Gezi Park e sobre o Brasil, ele respondeu que as pessoas sempre têm facilidade em falar do poder destituente desse tipo de movimento, o poder que esse movimento tem de tirar as coisas do lugar, transformá-los, mas sem uma proposta concreta para substituir. Ele disse que o problema é que quando as pessoas pensam em processo constituinte pensam em um plano como se fosse um plano com finalidade, e que acredita que seja necessário pensar além disso, abordar também o plano da subjetividade, os processos de transformação que já estão acontecendo e em que os fins não se separam dos meios, as formas dos conteúdos, os sujeitos dos objetos: “de que maneira uma subjetividade alternativa já está em produção”? (HARDT, 2013).

Pensar essas fronteiras internas das manifestações, essa existência de fronteiras, mas como fronteiras porosas e que permitem uma relação, nos propiciando ver não mais um super-homem e black blocs digladiando-se, mas um batman-professor-artista-índio-black-bloc nas manifestações – talvez seja isso que Michael Hardt chama de transformação no plano da subjetividade, a transformação através dessas fronteiras.

Ou, falando em fronteiras, uma “herética heteroglossia”, talvez como nos fale Donna Haraway (2009), ao referir-se à figura do ciborgue como aquela que nos salva dos dualismos, por meio dos quais nossos corpos são investidos num discurso normalizador, nos salva justamente dos dualismos entre civilizado e bárbaro, ciência e mito, razão e cuidado, heteronomatividade x queer. Afinal, não é só batman-professor-indio-black-block – é máscara de batman pano preto máscara, cocar. Dualismos entre bons e maus, manifestantes e vândalos, professores e jovens, todos os dualismos que o poder utiliza para controlar.

O que causa medo? A Marcelo, ao governo, à Rede Globo. O que causa medo é justamente que as pessoas se organizem, se encontrem de formas que não estejam previstas nos planos do governo, que as pessoas ultrapassem essas fronteiras das identidades, assusta

que os professores sejam também black profs que a marcha seja composta de sindicatos, de anarquistas, de feministas, de travestis, de crianças, de aposentados, porque não pode, todos tem que estar em seu lugar, favelado na favela, e política só no partido. Mas é justamente quando se ultrapassam essas fronteiras que se assusta o poder, transformando a musica de Chico Buarque: “a minha gente *não* anda falando de lado e olhando pro chão, viu” essa é a transformação do *sensível*, a criação de um possível.

A música continua “você que inventou a tristeza, ora tenha a fineza de desinventar”... não, ninguém desinventa a tristeza de ninguém, ninguém desinventa a tristeza pela gente, ainda mais que quem faz a tristeza de pobre removendo suas casas não tem fineza nenhuma. É preciso, como diz Zizo, na *Febre do rato*, “muita cumplicidade, coletividade, pra dar um bicudo no ovo direito da ordem”. E quando estamos revertendo o medo, inventando novas cumplicidades. Não, companheiros, vocês que lutaram contra a ditadura em outros tempos, afastem de nós esse cale-se, não vamos morrer do nosso próprio veneno.

Preâmbulo: “Ocupa-Telerj” as velhas-novas histórias do Rio de Janeiro

Se alguém fosse até a Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro, no feriado de Páscoa de 2014, para assistir à tradicional encenação da Paixão de Cristo, que representa a via crúcis do messias cristão até o momento da execução, não somente não poderia entrar, como num primeiro momento se decepcionaria porque, “por razões de segurança”, o espetáculo fora cancelado pelo Arcebispo do Rio de Janeiro. Pois, nas portas da catedral, do lado de fora, estavam precariamente acampadas cerca de 40 famílias. Chamados pela grande imprensa como “removidos da Telerj”, as famílias chegavam às portas da catedral depois de uma “escala”, num acampamento diante da prefeitura, no bairro da Cidade Nova, onde tinham resistido por várias semanas contando com o apoio de ativistas e simpatizantes. A história dos “removidos da Telerj” começou em 31 de março de 2014, quando aproximadamente 6 mil pessoas ocuparam um terreno abandonado no bairro do Engenho Novo, na zona norte do Rio⁵⁸. Era um terreno que pertencia à antiga companhia estatal de telefonia, a Telerj, repassado à administração da atual Oi Empresa de Telefonia. Durante uma semana, os ocupantes do terreno da Oi construíram uma nova comunidade para abrigar pessoas em condições precárias de moradia, que vem sofrendo com o aumento generalizado dos preços dos aluguéis e a falta de lugares disponíveis devido à privatização dos espaços pelo mercado imobiliário. Essa ocupação de luta pelo direito à moradia foi rapidamente desqualificada pela grande imprensa, com a Globo à frente, como “invasão” criminosa e dizendo que era “assim que se criava uma favela”, insinuando dessa forma que o Estado estava sendo leniente ou omissivo diante da ação de movimentos sociais organizados.

Na manhã de 11 de abril, apenas 12 dias depois da ocupação, veio a resposta violenta, numa operação que contou com a polícia militar, tropa de choque, polícia civil e guarda municipal. Nesse mesmo dia, cerca de 100 desalojados acamparam, em protesto e reivindicação de moradia, diante da prefeitura municipal. Apesar da chuva constante nos dias seguintes, o número de desalojados subiu para 300 e o acampamento cresceu com o apoio de grupos ativistas, passando a ser chamado de “Ocupa Telerj”. Na noite do 16 para o 17 de abril, novamente os sem-tetos foram atacados pela guarda civil e a polícia militar, tendo sido expulsos da frente da prefeitura, com o acampamento desmontado à força. Continuando a peregrinação em fuga, em pleno feriado de Páscoa, os removidos da Oi/Telerj foram pedir

⁵⁸ <http://noticias.uol.com.br/album/2014/04/04/favela-cresce-em-predios-vazios-da-empresa-de-telefonia-oi-no-rio-de-janeiro.htm#fotoNav=11>

santuário na Catedral Metropolitana que, por ordem do Arcebispo, fechou as portas, deixando-os do lado de fora. Nos dias seguintes, ameaçados novamente pelas forças policiais, as autoridades da igreja negociaram com o governo estadual para que os removidos não fossem importunados, desde que permanecessem do lado de fora. Durante todo o período de páscoa, a igreja permaneceu fechada. As atividades dos apoiadores junto com os sem-tetos continuou, com realização de eventos lúdicos e culturais.

A Catedral Metropolitana ou de São Sebastião, inaugurada em 1979, foi construída sobre um terreno aplainado por obras de remoção do antigo Morro de Santo Antônio, nos anos 1950. Esse morro, que se estendia entre as ruas Carioca, Lavradio, Senador Dantas e Evaristo da Veiga, tinha uma das primeiras favelas da cidade. Assim como o morro do Castelo, demolido na década de 1920, razões urbanísticas serviram para justificar a remoção de comunidades indesejadas (numa ação contra a dita “favelização”) cujas pessoas habitavam e produziam o espaço diversamente dos projetos ordenadores. A terra removida do morro de Santo Antônio foi utilizada para a construção de parte do Aterro do Flamengo, enquanto os removidos acabaram expulsos para bairros distantes. O mesmo terreno, agora reocupado pelos moradores removidos da Oi/Telerj, novamente rejeitava os indesejados habitantes da cidade.

Os moradores continuam sua demanda por moradia, sob condições muito precárias, os ocupantes da adjacência da Catedral aceitaram a proposta de instalarem-se provisoriamente num ginásio na Igreja Nossa Senhora do Loreto, na Ilha do Governador, a 30 km da catedral. No momento, a única proposta que veio da prefeitura foi inscrever os desalojados, individualmente, num cadastro social para futura inclusão nos programas habitacionais do governo, o “Minha Casa Minha Vida”.

5. DA CIDADE EM COLAGEM E OUTRAS VERSÕES DO LUTO

5. 1. Histórias de vias largas e de corpos que se movem por vias largas

Não são nem cinco minutos pra ir da saída da Estação Central até o prédio do Arquivo Nacional, ou melhor, não seriam nem cinco minutos não houvesse pausas nem sinais vermelhos para pedestres. São poucos metros, mas é preciso atravessar sete sinais. Sete sinais em ruas por onde passam no mínimo quatro fileiras de carros ao mesmo tempo.

Os primeiros sinais são mais fáceis, são ruas curvadas bem no entorno da Central, com menos trânsito. O maior problema que poderia acontecer nessas primeiras ruas – pensando bem, problemas não tão raros – é um motorista de ônibus um pouco mais rápido resolver fazer a curva de maneira brusca. Um sinal, dois sinais, três, e então chego na Avenida Presidente Vargas, fico parada na esquina esperando o momento oportuno para atravessar e, enquanto espero, olho em torno. Vejo as arvorezinhas do calçadão em frente à Central e lembro da última vez em que estive ali, em 6 de fevereiro de 2014, numa manifestação contra o aumento da passagem de ônibus, e penso quantas vezes ainda os jornais repetiriam a imagem dessa rua e desse calçadão para mostrar a cena da morte de Santiago Andrade, o cinegrafista da Band, atingido fatalmente por um rojão naquela manifestação⁵⁹. A imagem seria repetida à exaustão.

Olho para a rua. Como agora já estou no canteiro central – depois de ter superado a primeira pista da Presidente Vargas – à minha frente há uma segunda via com quatro faixas de veículos, que é a marginal, então uma terceira pista com quatro faixas central, e depois é necessário atravessar ainda outra via de quatro faixas, momento em que terei assim superado as quatro pistas (totalizando dezesseis faixas) que compõem a Presidente Vargas. Eu sempre tive medo de atravessar ruas, na verdade não sei dizer desde quando é esse “sempre”, pois nasci numa cidade de 17 mil habitantes, então talvez isso tenha influenciado: aumentava o tamanho das cidades em que eu morava, mas não o meu interesse, relação, minha adaptabilidade a carros. E eu não tenho como saber qual era a minha relação com carros na infância, já que, quando crianças, ficávamos da rua, apenas esperando que aquele “um carro” sozinho passasse enquanto brincávamos. Mas isso é mais uma constatação do que uma

⁵⁹ Posteriormente, a análise das imagens levou a polícia até Fábio Raposo, que teria passado o rojão a Caio Silva, que o teria acendido, terminando por atingir, acidentalmente, o cinegrafista Santiago, da emissora de TV Bandeirantes, a meio caminho entre os manifestantes e o batalhão de choque, que nesse momento atacava a manifestação com tiros de borracha, bombas sonoras, gás lacrimogênio e pimenta. Caio, que teria acendido o rojão, foi preso dias depois, numa operação policial na Bahia.

nostalgia de um tempo sem carros, e tenho achado cada vez mais normal esse meu medo, ou seja, algo não só meu. Admiro como as pessoas se movem, sua agilidade ao mover-se pela cidade, um movimento que parece exigir a máxima atenção é executado de maneira rápida e ágil, quase automática. O modo automático em que eu também ando quando não estou a falar sobre isso. Enquanto isso, ônibus passam lotados de passageiros que não têm a mínima possibilidade de mexer-se. Outros chegam mais vazios. A depender da proveniência ou destinação. Quais outros aprendizados, gestualidades, modos de mover estão implicados em andar num ônibus onde “não há a mínima possibilidade de se mexer”? Desde a escolha, ou impossibilidade de escolha, do lugar onde sentar ou posicionar-se no ônibus, a conversa, ou não, segurar a mochila de quem está em pé ao seu lado, deixar ou não a mochila ser segurada por quem está sentado, oferecer o lugar para os mais velhos ou nem pensar em sentar, posicionar-se estrategicamente para evitar o contato com outros corpos, a proximidade como incômodo, a proximidade como algo comum, ou assédio. De que maneira distribui-se a aprendizagem do mover-se na cidade? A aprendizagem do mover-se na cidade distribui-se de maneira desigual. O acesso à cidade é desigual.

Olho mais adiante na via e penso que, próximo dali, naquele mesmo 6 de fevereiro foi atropelado o vendedor de balas Tasman Amaral Accioly⁶⁰, ele não sobreviveu ao acidente. O motorista de ônibus, segundo notícias, foi indiciado por homicídio culposo⁶¹). Naquele dia, quando a repressão à manifestação que já estava na Central estendeu-se às pessoas que estava também lá fora, com o lançamento de bombas de gás lacrimogênio por parte da polícia, não havia para onde correr. Até então nós, que estávamos lá fora, só víamos de longe a Central do Brasil e conseguíamos ver quando, por vezes, era lançado algum gás lacrimogêneo, as pessoas chegavam querendo voltar para suas casas, as estações de metrô próximas tinham sido fechadas, a Avenida Presidente Vargas estava engarrafada, o trânsito parado. A manifestação era contra o aumento da passagem e denunciava a precariedade do transporte e o que acabava acontecendo era que o trânsito era parado nem tanto pelo tumulto da manifestação, mas pelo próprio governo, que fechara o metrô para “evitar confronto”. Além disso, o trânsito entrava em caos porque as cortinas de fumaça eram levadas pelo vento diretamente à Avenida Presidente Vargas, sem falar no transtorno causado pelo vaivém de viaturas policiais. Quando começaram a lançar as bombas também no calçadão em frente à Estação Central para

⁶⁰<<http://rebaixada.org/tasman-amaral-acciolytasman-amaral-accioly-72-anos-cidado-brasileiro-veio/>> Acesso em abr. de 2014

⁶¹ <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/idoso-morre-atropelado-na-regiao-de-protesto-na-central-do-brasil-no-rio.html>> Acesso em abr. de 2014

dispersar as pessoas que estavam também ali, não havia para onde correr, os carros faziam um “paredão” e os poucos guardas de trânsito que estavam no entorno saíram correndo na sequência dos manifestantes, para não inalar o gás também eles. Esta era a situação confusa em que Tasman Amaral Accioly foi atropelado. Ele morreu e os meios de comunicação, assim como no caso de Santiago, se apressaram em impor uma discussão de culpas e responsabilidades. O foco dos meios de comunicação passou a ser distribuir a culpa a indivíduos, dissolvendo pela força da repetição e da acusação o complexo de causas e efeitos que convergem para, naquela hora e naquele lugar, duas pessoas serem mortalmente feridas.

Volto a olhar a rua para atravessá-la. Muitos carros estão correndo, as pessoas aqui olham o sinal, ou o sinal e os carros, alguns passam antes do sinal ficar verde, quando há uma brecha, mas a maioria espera ficar verde para os pedestres. Verde. Passamos! Numa das pistas do meio, aquela mãozinha vermelha piscando dos sinais no Rio de Janeiro. Todos olham somente para os carros. Nunca para o sinal. A posição dos corpos aqui é mais atenta, de maior prontidão para partir e de menor espera. As pessoas passam. A mãozinha vermelha indicando alerta continua piscando. O sinal parece mudar para os carros, eles não vêm mais da mesma direção, agora eles vêm da rua ao lado. A mão vermelha pisca lá. Aquela que parece dizer assim: “Preste atenção, o caminho está se abrindo para que você seja atropelado”. Penso em esperar o sinal verde, junto com algumas poucas outras pessoas que parecem agir mais em câmera lenta, como eu. Mas parece não haver possibilidade. Não há outra possibilidade. Na faixa do meio, nesse horário pelo menos, não há verde para pedestres, apenas uma mãozinha vermelha piscando e dizendo: “passa logo e se for atropelado a culpa é sua”. A morte é sempre individual.

Na pista seguinte, é possível atravessar com mais tranquilidade, pois o verde vem quando é a sua vez, não há somente o pisca-pisca da mão vermelha, mesmo assim a situação não é tão tranquila, visto que o sinal verde não dura muito e é sempre bom dar aquela corridinha pra garantir que você não fique no meio da avenida quando abrir o sinal pra todas as fileiras de carros avançarem sobre você. Atravessei a rua rapidamente não só por isso, mas por que ainda havia uma última rua a atravessar, até finalmente chegar do outro lado da avenida, na Praça da República. O sinal estava verde para os pedestres.

5.2. Da cidade *cut-up* e da cidade plano

O Museu de Colagens Urbanas em suas performances arrasta a cidade consigo, o que

ele performa é a própria maneira da cidade construir-se, em colagens, camadas, numa sobreposição de elementos muitas vezes heterogêneos, que não andavam juntos, que são recombinados a partir da tentativa e erro, mas erros sempre imaginados como algo que possa perturbar o arranjo, a distribuição, a ordem “normal” das coisas dispostas pelos territórios. Nesse sentido, a colagem não é aleatória, mas sim uma técnica de composição das diferenças gerando ainda mais diferença, que nem sempre funciona, mas que abre o campo para novas possibilidades, para a atualização de encontros improváveis e sobreposições hibridizantes.

Utilizando “elementos de performance, teatro de rua, programas de entrevista e concursos de beleza (...) com muito humor, crítica, besteiro e escracho” acionam o “público para perceberem o cotidiano de outras formas”⁶².

Na colagem, não se trata meramente da criação de novos objetos, compostos pela sobreposição, mosaico ou metonímia entre os elementos recombinados. A criação de novos objetos também corresponde à recriação de sujeitos, sujeitos para esses objetos, afetados e redimensionado afetivamente quando entram nesse novo mundo. É uma rede que se reafeta e reativa, povoando a cidade de novos sujeitos e objetos ou, talvez, de novas relações estabelecidas entre eles. Está em questão, assim, a criação de objetos e sujeitos enquanto um modo de sentir, ou modo de perceber que vai além dessas categorias, talvez possamos dizer, que seja uma experiência de subjetividade, em que sujeito e objeto saem de cena. É assim que o Museu de Colagens Urbanas pode ser visto nas ruas e praças, não só envolto pelo magma da cidade, mas acompanhado de grupos parceiros, compondo uma espécie de corpo expandido: Bloco Livre Reciclato, Anarcofunk, são alguns dos nomes que podem ser vistos juntos carregando essas subjetividades, modos de agência no mundo e que abrangem performances que colocam em questão as fronteiras e limites dos corpos, da distribuição do poder e da violência na cidade, a afirmação do direito a todas as formas de ocupá-los, vive-los e transformá-los: a cidade e os corpos.

A diferença, em Deleuze e Guattari (1995), resulta da subtração do Uno em relação à multiplicidade (n-1). Poderíamos dizer que, na formação da cidade, o Uno se manifesta com os planos e projetos elaborados pelo poder constituído, segundo várias formas de exercício do poder, no começo do século XIX o *poder disciplinar* colonizador; hoje, no século XXI, uma malha de exercício do poder que explora a cidade biopolítica, em seus fluxos e redes mesmo fora de uma disciplina rígida, que Deleuze (2010) nomeou de *sociedade de controle*. Na

⁶²<<http://www.frrrkguys.com.br/sesc-campinas-promove-encontro-sobre-experiencia-limite-e-performance/>> Acesso em jun. 2014

lógica do (n – 1), a afirmação de outra cidade não se dá simplesmente pela multiplicação, o que seria uma espécie de multiculturalismo levado à cidade, quer dizer, uma diversidade também pacificada ou facilmente pacificável, onde as diferenças são neutralizadas e não geram conflito, sendo apenas uma justaposição de elementos homogêneos estáticos. A multiplicação passa, antes, pela *subtração* do Uno, pela capacidade de desativar o plano, o projeto, as formas de poder homogeneizantes, unificadoras, totalizantes segundo o poder estatal-capitalista. Por isso, poderíamos dizer que a plena força da virtualidade de uma cidade depende da desativação de uma atualidade redutora, de um Uno ordenador. Porque, não fosse enquadrada e pacificada dessa maneira (ou espaço público ou privado; ou carro ou pedestre ou ciclista; ou comércio ou residência; ou rua de passagem ou rua para ocupação; ou jardim ou praça etc etc), poderíamos vê-la crescendo de maneira disjuntiva (e... e ... e..), intensiva, em linhas curvas, tortuosas, num encontro multiplicador e hibridizador de diferenças. Essa lógica disjuntiva implica um todo, mas que

é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza, mas as quais se aplica instarando comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que mantem toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.63)

O conceito de *sociedade de controle* de G. Deleuze (1995) foi composto a partir da ideia de Controle na obra do escritor William Burroughs (2014). O Controle aparece como um modo de dominação contínua que engendra as subjetividades por “dentro”, em vez de atuar mediante o disciplinamento de corpos e espaços físicos. Para o autor, o Controle somente poderia ser sabotado através de uma remixagem de seus componentes, reiventando o mundo pela recombinação aleatória – ou contra-ficção, que Burroughs chama de técnica em *cut-up*. Em síntese, o *cut-up* seria, de uma ou várias narrativas que já foram construídas, recompor, recombiná-las, criando assim uma nova realidade.

Pensar a cidade em processo de *cut-up* é confiar no imprevisível como motor de diferenciação que, segundo novos arranjos e insuspeitados encontros, vai potenciando os fluxos e as redes de produção biopolítica, gerando territórios de grande produtividade de afetos e relações, de subjetividade viva. O Museu de Colagens Urbanas propõe, em escala micro, essa modalidade de formação urbana, fabricando espaços-tempos de recomposição de uma cidade partida pelo Uno projetivo e planificador.

Bárbara Szaniecki (2014) usa o conceito de *monstro* para descrever a possibilidade de expansão (intensiva) da cidade de maneira multiplamente organizada, polirrítmica, mediante cortes e sobreposição de planos. Tudo isso que precisa ser *subtraído* do esquema de um

urbanismo racionalista e modernista que em todo lugar aplica a lógica da disjunção exclusiva (ou... ou...), de ruas alargadas, ortogonais e perfeitamente funcionalizadas às “necessidades urbanísticas”. Nas linhas retas, nas grandes vias forjadas e grandes projetos.

No dia 1º de março de 2013, foi inaugurado o Museu de Arte do Rio (MAR), na Praça Mauá, Zona Portuária do Rio de Janeiro. Primeira grande obra a ser entregue do projeto “Porto maravilha”, e um dos três grandes museus projetados para o novo Rio (junto com o Museu do Amanhã, também na Zona Portuária, e do Museu da Imagem e do Som, em Copacabana). Segundo definição do site do projeto,

Idealizado pela Prefeitura do Rio, o Porto Maravilha engloba uma área de cinco milhões de metros quadrados e tem o objetivo de reestruturar uma região histórica da cidade, que é uma das principais portas de entrada do Rio. O Porto Maravilha é a maior Parceria Público-Privada (PPP) do Brasil, no valor de R\$7,6 bilhões. O projeto prevê a recuperação da infraestrutura urbana, dos transportes, do meio ambiente e dos patrimônios histórico e cultural de toda a região do Porto. No centro da reurbanização estão a melhoria das condições habitacionais e a atração de novos moradores e investidores, com a chegada de grandes empresas e incentivos fiscais. Projeções de adensamento demográfico indicam salto dos atuais 32 mil para 100 mil habitantes nos próximos 10 anos na área que engloba os bairros do Santo Cristo, Gamboa, Saúde e trechos do Centro, Caju, Cidade Nova e São Cristóvão. (PORTO MARAVILHA, 2013)

O porto do Rio de Janeiro é entrada não só para a cidade, mas para uma grande região econômica. É por ali que entram e saem grandes riquezas humanas e não-humanas do país, desde o século XVI. Lugar de comércio e de passagem, sobretudo de pessoas, das migrações voluntárias e forçadas, porta da escravidão, por onde passaram mais de um milhão de negros. Lugar também de luta permanente pela margem de lucro, pelos excedentes gerados no comércio e na indústria. Lugar de confluência de muitas culturas, onde se gestou muito samba, de onde partiram os soldados para a Guerra do Paraguai e para pacificar o sertão de Canudos, e de onde voltaram formando as primeiras favelas, como a Providência, nessa região da cidade. O porto se formou na sobreposição complexa de muitas camadas de gentes de resistência e miscigenação, acumuladas umas sobre as outras ao longo dos tempos, de muitas revoltas, quilombos, greves, motins, sempre sob violento processo de controle e repressão das autoridades.

Hoje, o projeto do Porto Maravilha, parte de uma política da prefeitura em “revitalizar” espaços para “valorizá-los”, para “melhoria das condições habitacionais” e “recuperação da infraestrutura urbana”, mas na realidade abrindo-os ao mercado imobiliário, o turismo e a indústria cultural, “criativa” e de entretenimento; o projeto segue em execução mediante muitas obras e ações de gentrificação do território, com remoções, encarecimento que provoca “remoção branca” (pela incapacidade de custear a permanência num território

com custo de vida bem maior), recolhimentos compulsórios (muitas vezes com o pretexto da droga), fechamento de estabelecimentos. As pessoas que constroem esse espaço e fazem desse um local de cultura, ou seja, fazem dessa uma cultura que tenha valor baseado diretamente na história de vida delas, uma cultura viva, estão sendo expulsas, sem incentivo do Porto Maravilha em contemplar seus modos de existência já construídos na resistência ao longo do tempo, quando a prefeitura não tinha interesse em preparar a região para a exploração. A contradição está em que as mesmas pessoas que fizeram o samba, os terreiros de candomblé e umbanda, a memória da resistência estão sendo expulsas para que tais riquezas sejam exploradas pelos empreendimentos, sob total amparo judicial e policial do estado.

São os próprios modos de vida das pessoas que agregam valor à região, sem eles a “cultura do samba” não existiria. Mas são essas pessoas que agora tem sido consideradas sinônimo de degradação dos espaços, elas não são sequer reconhecidas como sujeitos da cultura. A cultura, por esse projeto, não parece ser considerada e reconhecida como os próprios modos de vida das pessoas, mas com os produtores culturais, o “mundo da cultura” como um âmbito especializado de agentes culturais, bem como os monumentos, museus, espaços culturais institucionalizados, uma cidade física que guardaria uma história que estariam degradados pelos modos de vida e por isso deveriam ser “recuperados” para caber no “plano”, elaborado desde cima, para a cidade.

Ao mesmo tempo, falar que os modos de vida não são reconhecidos como cultura, na qual seria válido investir, se dá apenas oficialmente e em termos. O samba, a cultura do samba é a base do projeto de revitalização do Porto Maravilha, mas esse investimento continua não acontecendo para favorecer os agentes e a cooperação implicada no território (que é parte do território, sua dinâmica orgânica). Assim, o projeto prevê a exploração da riqueza construída pelos moradores, mas não através de suas práticas cotidianas, mas através de outros aparelhos, trazendo uma divisão do trabalho cultural (os investidores, produtores e agentes credenciados da cultura), investimento na construção de novos bares, novos mercados, novas construções que exploram a gramática dos espaços, dos bairros, mas com investimentos que vão ser revertidos em outros lugares e não nos territórios produtivos do próprio bairro.

A pesquisadora Cristina Ribas explica a expropriação do território pela cultura credenciada:

Já podem ser vistos na Praça Mauá os dois grandes museus (o Museu de Arte do Rio (MAR) e o Museu do Amanhã, no píer Mauá) que conduziriam para a região uma população de consumidores de cultura, entretenimento e informação. Contudo, pode fazer parte dessa tarefa ativar a produção de diferentes expressões e quebrar o

discurso uníssono de que a “degradação” da região ocorre por conta dos seus próprios atuais moradores e trabalhadores. Para tal, na “revitalização da região”, o reconhecimento da produção cultural local poderia ser um dos motores primeiros. (RIBAS, 2012)

Afinal, de que adianta falar em “melhoria das condições habitacionais” sem mencionar as remoções e recolhimentos realizados por conta desse projeto. O que está implicado na expressão “condições habitacionais”? O habitar não se limita a ter um teto e acesso à água, luz e outras facilidades, mas deve ser visto como uma noção relacional, de constituição relacional de um território em que as pessoas se relacionam, travam socialidades, cooperam e produzem sua própria vida e a das coletividades de que participam, e só daí uma cultura forte pode emergir como máquina expressiva dessa realidade dinâmica e relacional. Mas a prefeitura e seus parceiros empresariais, do mercado cultural ou imobiliário, não levam em conta seus moradores, a organização da vida e da cultura que já existe e que, numa política de pacificação, é sempre ameaçada.

Fica explicitado, no texto-propaganda do projeto, a vontade de gentrificação, por mais que ela não seja explicitada em palavras, em expressões como: “a atração de novos moradores e investidores”. Não são nomeadas aquelas que foram removidas ou cujas condições de habitar foram destruídas, tornando inviável a permanência no bairro, a partir da execução desse projetos, nos últimos anos. O que cresce é o investimento, com lucros que entram e saem direcionados “na maior parceria público privada”, com crescimento e fomento de uma população e modo de vida específico, e exclusão de todos os outros, especialmente daqueles que exprimem as camadas sobrepostas, o *cut-up* urbano que formou a Zona Portuária em sua riqueza.

A chegada da cultura homologada pela gentrificação tem um caráter de eugenia, o que se converte em ações violentas onde sempre está presente o racismo, a homofobia, a brutalidade contra aqueles com os corpos marcados pela dissidência biopolítica, como afirma Szaniecki (2013):

Desde a antiguidade, aqueles que poderiam interromper essa lógica entre eugenia e finalismo – os pobres, mulheres, escravos, estrangeiros, loucos e todos os que não se encaixam no perfil “*homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer*” nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari – eram tidos como monstros que não tem direito à cidade enquanto espaço urbano (*urbe*) e não tem direito à cidadania enquanto espaço político (*pólis*).

É dentro desse contexto que foi construído o Museu de Arte do Rio, um grande aparelho reproduzindo planos limpos, linhas nítidas e formas modernistas, que requer grande investimento e prometendo retorno em termos de cultura e arte, mas tanto sua localização no

centro da cidade quanto essa sua monstruosidade – agora em termos de tamanho – quebra a possibilidade da cidade crescer, tolhe a monstruosidade positiva. Não que impossibilite, mas se alimenta de sua riqueza e vai minando-a, é por isso que essa cidade se rebela, também monstruosamente.

Não por acaso, no dia de sua inauguração, o MAR foi marcado pelo dissenso, por grupos que contra o Uno representado pelo prédio imponente, branco, em linhas retas do Museu de Arte do Rio, convidavam para um protesto. “O Bloco Reciclato, entre apitação e panelaço, afirmava *'o sertão não vai virar MAR'*” (SZANIECKI, 2013) protestando, em ato convocado pelo Anarcofunk contra as remoções no Morro da Providência. Outro grupo de protesto também presente do lado de fora, chamado *Reage artista*, chamava para um *Ato contra o sucateamento dos equipamentos culturais*.

Enquanto o MAR erguia-se e inaugurava-se, sendo expressão tanto de uma planificação de cidade unificado, em duas faces, através do estado e mercado, um plano de cidade pacificador. Lá fora, o protesto expressava uma cidade que crescia e organizando-se pela lógica do encontro, e gritava, cantava e o que se colava eram cartazes onde estava escrito “CHOQUE MATA”, “FORA CABRAL”, “Não à venda do Rio de Janeiro”, “Copa Pra Quem?” “Nova Lapa pra quem?”, “AMOR”, os manifestantes marcavam a presença das ocupações e comunidades ameaçadas de remoção ou removidas. As *n* expressões da cultura portuária apareciam do lado de fora e não no *I* grande museu: lia-se “Morro da Providência, Ocupação Quilombo das Guerreiras, Zumbi dos Palmares, Chiquinha Gonzaga, Guerreiros Urbanos, Flor do Asfalto”, viam-se capas de chuva compondo com máscaras, capacetes de obras, capas amarelas, lenços, latas, macacões laranja, cantos, coletes de sinalização, cones, gritos, batucada, lenços brancos, danças, provocações, performances.

A presença dos protestos no lado de fora contrastava com o desfile de autoridades, celebridades e uma série de figuras do circuito “oficial” cultural e artístico do Rio de Janeiro, muitos dos quais ligados a um dos patrocinadores do evento: a Fundação Roberto Martinho. Estavam presentes representantes dos três governos que participam do consenso pelo novo “Rio”: a própria Presidenta Dilma Rousseff e o prefeito Eduardo Paes, ambos reiterando que a contestação é sinal de democracia. Mas, para a festa da democracia continuar, é preciso silenciar algumas vozes, é preciso “cantar mais alto do que eles”⁶³ como fala o próprio prefeito, Eduardo Paes que, chamou de “tumultinhos” as manifestações que ali se

⁶³ <<http://glamurama.uol.com.br/museu-de-arte-do-rio-polemica-do-lado-de-fora-desabafo-do-lado-de-dentro/>> Acesso em mar. 2013

expressavam.

E é pelo fato de ser a quebra desse uníssono que as manifestações, realizadas no dia da inauguração do museu, que podemos afirmar que foi um fator significativo de dissenso, preenchendo aquele momento de um caráter político, e já numa escalada mais ou menos subterrânea das indignações e capacidades de criar dissenso, poucos meses antes das manifestações de junho de 2013. O que está em jogo nesse dissenso é a disputa por qual cidade (modos de produção, modos de vida e subjetividade) está sendo produzida, e *como* está sendo produzida, e é disso que tratam os protestos que se deram no momento da inauguração do museu. Essas eram algumas das contradições que estavam em questão e que eram explicitadas pelos movimentos que protestavam, que tinham pautas diversas, mas complementares e que fizeram coro uma à outra, o ato convocado pelo Anarcofunk era focado nas remoções provocados pela Zona Portuária e na estética da gentrificação (produzindo como dissenso outra estética), já o Reage Artista! Tinha a sua pauta ligada aos equipamentos culturais que foram fechados devido à falta de segurança em razão de um controle mais rigoroso realizado pelo Corpo de bombeiros, sendo que a maioria dos teatros que fora fechados estavam sob responsabilidade de instâncias do governo⁶⁴, as cobranças eram pelo fato de que, sendo o trabalho desses artistas estavam todos desempregados. Enquanto o Anarcofunk e os manifestantes que faziam um escracho da inauguração do MAR estavam mais voltados a produzir o dissenso como uma outra estética, o Reage Artista questionava o pacto de divisão do trabalho cultural e seus lucros e dividendos, dirigidos à “grande cultura” e à “classe artística” consolidada da cidade.

5.3. Perder o medo é ganhar a ganhar a praça:

Bloquear, ser bloqueado, não é ainda uma intensidade? Em cada caso, definir o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede de passar. Como no circuito da vianda segundo Lewin, algo escorre através dos canais cujas secções são determinadas por portas, com porteiros, passadores. Abridores de portas e fechadores de armadilhas, Malabars e Fierabras. O corpo é tão-somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes: um nome próprio para cada um, povoamento do CsO, Metrópolis, que é preciso manejar com o chicote. O que povoa, o que passa e o que bloqueia?” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 13)

Faltam poucos minutos para o trânsito ser liberado para que os carros retornem a

⁶⁴ Essa maior fiscalização de espaços culturais foi realizada depois da tragédia da Kiss em Santa Maria – RS, caso em que ocorreu um incêndio em uma boate e morreram 249 pessoas, entre elas a maioria estudantes.

circular no Aterro do Flamengo, naquele domingo de 17 de junho de 2012, quando um grupo compacto ocupa a pista em frente à Cúpula dos Povos e, enquanto alguns estendem cartazes pelo chão com mensagens onde se lia: “Mais amor, menos motor”, outros desenham com latinhas e flores no asfalto um coração. Aos domingos, o trânsito no Aterro fica fechado das 6 às 18 horas, e a pista fica livre para as pessoas praticarem esportes. Nesse dia, no momento em que o trânsito estava para ser liberado, ocorreu a intervenção, bloqueando os carros que vinham para abrir a pista. Diante do fluxo interrompido, algumas pessoas começam a fazer malabares, coloridos ou com fogo, tudo ao som de batidas de latas, numa batucada variável. No meio dessa desorganização organizada, os manifestantes pintam uma faixa de segurança para pedestres cortando a via expressa. Nela se lê: “Marília vive!”

Meia hora depois, chegam as forças da ordem, para dispersar o grupo e abrir a via para o trânsito. Havia veículos e tropas da polícia militar, choque de ordem e do batalhão de operações especiais (BOPE), inclusive com um “caveirão”, como é chamado o blindado⁶⁵. As pessoas erguem uma barricada feita de papelões para resistir, dançam em roda, em torno de uma fogueira que agora foi criada no meio do asfalto, com o restante de alguns cartazes, e cantam, dançam, alguns estão firmes na linha de frente, diante da tropa de choque que começa a formar uma linha confrontando o pequeno protesto, outros dançam menos, mais atentos a um possível avanço, a tensão cresce, os bombeiros chegam pela lateral, preocupados com o fogo ateadado na barricada, há também o som das latas tocadas, cantos, palavras de ordem. Pessoas que saem da Cúpula dos Povos se juntam ao grupo, em especial, um grupo uniformizado e com bandeiras do Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN) que, por acaso, deixava o espaço da Cúpula e decidiu apoiar o ato da Ocupa. Ao ritmo das latas do Bloco Livre Reciclato entoam-se “Se morar é um direito, ocupar é um dever”. O grupo continua ocupando o aterro com seus corpos, criando um corpo coletivo enquanto resiste, a polícia procura negociar, uma saída, a saída do grupo. Enquanto isso, outros continuam a postos, e um pequeno grupo permanece no acampamento, com receio de a situação ser aproveitada pelas forças da ordem para remover a Ocupa dos Povos. Resiste-se enquanto se tem forças e coletivamente é finalmente decidida a retirada da pista, e ir em cortejo até a Cúpula dos Povos. Sem entrar em confronto físico com a polícia, a via é liberada. O aterro teve o trânsito interrompido por uma hora, causando grande engarrafamento.

⁶⁵ O blindado do BOPE tem uma enorme caveira, símbolo do batalhão, pintado na frente. Inteiramente na cor preta, é usado em operações nas favelas, geralmente com alto índice de letalidade contra a juventude pobre e negra. O caveirão não tem espaço para levar presos.

Marília era uma militante que viera participar da Cúpula dos Povos e da Ocupa dos Povos, viera de Porto Alegre para acampar e foi atropelada ao tentar atravessar a via expressa do Aterro do Flamengo, num acidente em que o motorista não parou para prestar socorro. As passarelas disponíveis distam cerca 2km de distância umas das outras e são muito mal sinalizadas em toda a extensão do aterro.

O aterro do Flamengo é símbolo das contradições entre a formação da cidade-colagem e a atuação da cidade-plano, no desdobramento histórico da cidade do Rio de Janeiro. A terra usada no aterro foi retirada, em grande maioria, do desmonte dos morros do Castelo, na década de 1920, e do morro de Santo Antônio, de 1950. O aterramento se deu realizando nas duas pontas o projeto gentrificador, por um lado, com as remoções de favelas e arrasando os morros para se aplicar a planificação alargante e ortogonalizante, por outro lado, propiciando um grande espaço plano para se colocarem vias de alta velocidade, priorizando o automóvel como principal meio de transporte. As remoções das favelas serviram, de uma parte, para valorizar os territórios, propiciando a expansão do mercado de empreiteiras e imobiliárias; de outra parte, para afastar os pobres de seus lugares de trabalho, gerando uma demanda de transporte que, aos poucos, se torna uma grande apropriação de valor diretamente dos fluxos diários de trabalhadores.

O aterro propriamente dito é feito com material proveniente do desmonte do morro de Santo Antônio, cujas obras começam entre 1952 e 1954, na administração do prefeito Dulcídio Cardoso, e são concluídas em 1958, na administração de Francisco Negrão de Lima. O desmonte do morro, o grande aterro que acompanha o traçado da antiga avenida Beira-Mar e a construção do parque são concebidos de modo integrado, embora realizados em períodos distintos. O objetivo das três iniciativas é permitir a criação de terrenos valorizados na área central da cidade e, sobretudo, a construção de vias expressas ligando o centro a Copacabana. A idéia de ganhar áreas de mar por meio de aterros é uma tentativa da administração municipal de evitar os altos custos das desapropriações necessárias ao alargamento das principais artérias do Flamengo, Catete, Glória e Botafogo. O projeto de urbanização da área aterrada - concluído em 1965 - envolve amplas pistas para o escoamento do tráfego e diversas áreas de lazer, com três passagens subterrâneas e cinco passarelas de acesso a praias e parques. (ENICLOPÉDIA ITAU CULTURAL)

Desde a origem, o Aterro do Flamengo teve como objetivo declarado evitar os altos custos das desapropriações necessárias ao “alargamento das principais artérias do Flamengo, Catete, Glória, Botafogo”. Não é somente aqui que o desmonte dos morros é apresentado como uma operação de transformação da cidade onde o caráter de exploração econômica é claramente reconhecido, como no trecho “o objetivo das três iniciativas é permitir a criação de terrenos valorizados na área central da cidade e, sobretudo, a construção de vias expressas ligando o centro a copacabana”, mas onde os sujeito que constituíam e que foram desalojados,

desapropriados e expulsos para que fosse possível realizar-se essa ação econômica desaparecem dessa história sem mais explicações.

Mauro Amoroso (2006), em *A favela faltou na foto: o desmonte do Santo Antonio pelas lentes do correio do amanhã*, explica como a favela do Santo Antonio foi convenientemente “desconsiderada” dos registros e textos da época do desmonte do morro, nos anos 1950, como se as pessoas não fossem o problema principal dessa medida urbanística. Todas as vezes em que a favela aparece, é como “área degradada” e “atraso social”, sendo necessário realocar as pessoas para bairros distantes, geralmente recém-construídos por projetos habitacionais populares, sem considerar qualquer qualidade ou riqueza na própria favela, apesar da privação. A favela aparece como uma ausência e, por isso, as fotos do desmonte serviriam para representar um desenvolvimento urbano. O autor afirma que:

[a favela] na cobertura fotográfica do desmonte do Santo Antônio, até a década de 50 tornou-se uma ilustre ausência. Dentro de um quadro representativo do progresso significado pela empreitada, mediante à resolução do problema viário pela abertura de vias urbanas destinadas a máquinas automobilísticas, retratada de forma singular pela linguagem fotográfica, não há espaço para a favela. (AMOROSO, 2006, p.1)

O aterro é símbolo das contradições de um plano executado às custas de remoções e das tentativas reiteradas de pacificar uma cidade que cresce e se desenvolve com dinâmica própria, heterogênea, e encontra seus próprios problemas e soluções. Os governos aplicam medidas de pacificação dessas dinâmicas, dessas estéticas múltiplas, o que aqui chamamos de formação da cidade por cut-ups, pela colagem como técnica de composição do díspar, o que Bárbara Szanieck (2014) chama por sua vez de monstruosidade, quando enfatiza a dupla face da figura do monstro, seu caráter paradoxal, ao mesmo tempo sofrimento e potência. Aqui, reaparece o paradoxo desse “monstro”, na inauguração do MAR e no protesto da Ocupa dos Povos pela morte de Marília, que é o retorno daqueles que o governo tenta remover para longe a fim de melhor explorá-los e seus territórios produtivos. Dentro desse tipo de ação de dissenso, com a sua estética criativa própria, manifesta-se novamente uma força minoritária que insiste em escapar do esquadramento urbanístico e social da pacificação.

5.4. A luta pelo direito ao luto

É preciso impregnar-se de agora. E como? Para escrever é quase mais fácil evocar o estado em que eu estava ao falar disso do que lembrar o acontecido. Aquilo era muito e não cabe. Aquilo era vasto e espalhou-se. O que fica, alguns pontos, uns pontilhados. Uns ruidos, uns ronronados. E muitos carinhos. O que formou-se, dali, um caminho. O que era perdido, o

que estava perdido, o que parecia, perdido, fez-se, na morte, na tristeza, luta, pela vida. A sua, a nossa. Juntos. No parar o trânsito. Na roda queimando. No que corria em torno. O que corria em torno. No que corre no sangue. Na tinta que lambe. No chão. No desenho no chão. Na oferenda. No desenho de papel e plástico e sobras. De tudo aquilo que sobra, latas, papelões tintas, uma oferenda, uma rosa. Aquilo sim foi uma pausa no tempo. Que tempo era aquele que para um aterro e nem notícia se tem. Velocidade máxima. Que tempo era aquele bem que todo aparato nos olha e nem notícia para fora se dá. Velocidade intensiva. Que tempo era aquele, e que lugar? Onde se está? Os passantes, de onde vem? E por que ficam? O movimento por moradia estava saindo da Cúpula e juntou-se a nossa roda. Ao lado de casa. Ao lado da nova nossa passante casa, da rua da praça. O medo nesse momento era também perder a praça, perder as barracas. E quando se perderá também o medo? Perderemos o medo? Perder o medo é ganhar a praça. E isso, nos poucos momentos que aconteceu, só foi feito juntos. E esse, do fogo e da morte, talvez foi o primeiro momento. E o que foi feito para corroborar o medo? Um grande teatro de robocops, soldados de chumbo e um policial com lágrimas nos olhos. Reprimir-nos nesse momento de morte seria dar uma visibilidade maior, a mais esperada. A repressão (tenho a impressão que desde o primeiro ocupa foi assim) maior aqui no Rio e no caso de manifestações no centro da cidade é a da imprensa que, independente de noticiar o ato ou não, o resultado é sempre o do silenciamento das vozes, seja pelo não noticiamento do fato, seja pela criação de narrativas que tornam violentos ou indefesos os sujeitos. No nosso caso foi ignorar o ato mesmo.

Milhares de câmeras com imagens dispersas, a imprensa não nos interessa.

Mas ali também a repressão não houve porque estávamos em lugar estratégico diante da Cúpula, no aterro do flamengo, com vários estrangeiros, moradores da zona sul e vários outros etcéteras. Por onde passa a violência? A luta contra a violência seria então justamente desfazer essa barreira a ponto da polícia não saber em quem ela pode descontar a sua violência? Ela bateria em todo mundo ou não bateria em ninguém? Claro, esse é um raciocínio simplista, mas há algo a se tirar dele? A ocupação da rua, por todos é uma não aceitação dessa barreira também E como continua o movimento? E como se continua lutando? E como se vai em frente?

O que pega fogo? O que causa o encontro? O que queima? O que atrapalha o trânsito? Estamos em trânsito? Estamos em trânsito. É com movimento que se pára o trânsito

(junho de 2012)

O luto pela morte da militante Marília definiu a maneira com que o coletivo da Ocupa dos Povos constitui-se, a relação dos seus participantes entre si na partilha do luto e da luta, e na constituição daquele espaço enquanto um espaço comum e na relação com os poderes instituídos.

Não se pode saber o que teria acontecido caso não tivesse ocorrido essa fatalidade, no entanto, uma vez tomada a decisão de continuar a acampada mesmo sob aquelas condições, respeitando a decisão coletiva, é inegável que esse acontecimento teve influência sobre as decisões que o poder público tomou em relação à acampada: realizar uma repressão dura depois de uma morte não pareciam ser os planos das forças da ordem, pareciam apostar na não repressão para não dar repercussão para o fato.

Já a partilha do luto foi algo que acelerou o processo de aproximação das pessoas, acelerou o tempo, pois um grupo que ainda não existia enquanto coletivo capaz de atuar conjuntamente, que ainda estava elaborando seus problemas – não tinha sido ainda nem possível realizar uma assembleia geral para debater as questões principais que nos levavam a todos até aquela praça quando aconteceu o acidente – viu-se de repente levado a lidar com o que fazer diante da morte. A dor do outro que passa a ser uma dor compartilhada, fundar laços na partilha e na dor.

O ritual do luto pode ser expresso de maneiras diferentes a depender da cultura, classe, região, religião a que se professa, no entanto, naquela praça, como já sublinhamos, não se encontrava um grupo homogêneo, mas pessoas que haviam se encontrado pela primeira vez e vindas de lugares e realidades muito distintas. Não é somente o fato de as pessoas serem de realidades distintas que as leva a lidar diferentemente com a morte, mas o fato daquela situação criar uma nova relação entre todos que ali estavam, era uma praça, estávamos na rua, lugar que era de moradia para alguns, mas não para todos, mas estávamos todos, de passagem. No momento em que a pessoa mais próxima de Marília, e portanto mais fragilizada: o seu companheiro, decide ficar, por ela, pela sua memória, pela sua luta e pela sua arte. Foi-se compondo, a partir do que cada um podia trazer, a partir da relação que cada um tinha com a morte e a vida, maneiras de sustentar a vida naquele espaço que se fazia.

O acidente havia acontecido no segundo dia em que estávamos na praça. Na noite seguinte ao acidente, compraram-se rosas, espalharam-se pelo gramado, fincando-as no chão, forjando uma espécie de jardim e aquela foi uma noite em que se velou um corpo ausente (o

corpo fora levado para o IML). Uso a expressão “velar” pois as flores em homenagem invocavam essa presença. Já nessa primeira noite iniciaram-se as conversas sobre a possível realização de um ato-homenagem para o domingo, o que foi preparado definitivamente no sábado. No ato do domingo, descrito anteriormente (na abertura do capítulo 5.3), o intuito era fazer uma homenagem-protesto-manifesto, parando o trânsito. Uma outra homenagem realizada ainda no âmbito da acampada foi, no sétimo dia de sua morte em que houve apresentações de música, teatro, malabares e para isso foi montado um grande centro de flores brancas e amarelas no centro da praça, um altar em que muitos contribuíram num sincretismo de manifestações culturais e religiosas.

Essas homenagens iam tecendo uma relação entre o ocupar a praça e a própria arte de Marília, Marília era artista de rua, estudante do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, fazia malabares, pinturas, era ativista, de modo que duas persistências se faziam possíveis, o persistir na praça e o persistir de Marília na praça através dessas ações. Ao mesmo tempo que o ato, com suas palavras “mais amor, menos motor”, com a materialidade de interferir no trânsito – um grande problema para a cidade do Rio de Janeiro – se iam acrescentando sentidos, causas à constituição da acampada.

Podemos perceber como essa experiência na praça influencia a do luto que costuma ser considerada uma questão de foro íntimo, os pêsames e condolências passam a ideia de peso a ser carregado sozinho pela pessoa em luto, que é convidada a recolher-se. Durante o luto, é esperado que a pessoa se afaste dos assuntos mundanos, recolhendo-se em sua “interioridade”. Dessa maneira, terá condições de atravessar esse período conformando-se com a falta do objeto amado. O que a experiência na praça possibilita é outra relação com o luto, a partir do encontro, de uma constituição relacional da experiência do luto, onde a subjetividade se faz no espaço, na construção de um agenciamento: outra relação entre as pessoas e o coletivo, mas sobretudo, nesse caso, foi fundamental o papel de protestar a morte.

Manifestar e protestar em luto e homenagem a seus mortos, e principalmente contra a injustiça dessas mortes, é algo que faz parte do cotidiano das favelas, onde os índices de violência urbana e homicídios são muito maiores do que no restante da cidade⁶⁶.

Desde 2008 no Rio de Janeiro, entretanto, foi implatanda uma política de ocupação permanente de parte das comunidades e favelas, segundo a lógica da militarização, isto é, com quartéis da Polícia Militar e oficiais que passaram a governar diretamente não somente a

⁶⁶ Mapa da violência 2013: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf>

segurança, mas a própria ordenação do território: autorizando ou não bailes, regulando o comércio local, fiscalizando as formas alternativas de transporte de veículos (vans, motoboys), centralizando o contato do governo com aquela população. Esse modelo militarizado da UPP, em parte, funciona como uma milícia, uma vez que centraliza a governança do território, porém agora adota uma imagem oficial, regulamentada por lei, e acompanhada por um forte esquema midiático e publicitário, que apresenta a UPP como a grande solução para tornar a favela governável. Não se pode esquecer, de qualquer forma, que, segundo Luiz Eduardo Soares [IDEM] o modelo UPP abrange somente 3,5% dos territórios de pobres da cidade, focada em favelas em bairros nobres ou e trajetos estratégicos, por exemplo, entre o centro e o aeroporto internacional. Desde a implantação das UPPs, uma nova forma de resistência tem aparecido nas favelas que, se por um lado se beneficia da possibilidade de exprimir-se de uma maneira mais aberta e direta, o que seria inviável antes da implantação das UPPs, por outro lado passa a contestar a falta de democracia, a militarização e o próprio paradigma de segurança pública baseada numa atuação policial extremamente seletiva quanto a seus alvos: pobres, negros e jovens.

Apesar de uma normalidade que, estatisticamente, pode ser comparada a países em situação de guerra (de baixa intensidade)⁶⁷, pouco do que acontece alcança as formações discursivas mais visíveis, no noticiário televisivo ou da grande mídia impressa. Isto acontece, também, com relação à intensidade da atuação policial, muito mais violenta e muito mais letal quando nesses territórios segregados do regime de produção perceptiva dominante. Durante as jornadas de junho de 2013, contudo, algo mudou – pelo menos por alguns meses. A atmosfera de agitação permanente também chegou às comunidades e complexos de favelas onde já existiam coletivos organizados e grupos atuantes de mídia alternativa. Além dos protestos “principais” (principais por que envolviam de certa maneira a toda a cidade, de maneira voluntária ou involuntária, centralizavam as informações e as redes), passaram a reproduzir-se protestos em outros bairros da cidade e municípios vizinhos, com a mesma intensidade. Dos protestos desse período, uma das manifestação iniciou na Praça das Nações e estendeu-se até a avenida Brasil, no dia 24 de junho de 2013.

⁶⁷ Para exemplificar com os dados mais recentes: o Balanço de Incidências Criminais e Administrativas relativo ao ano de 2013 realizado pelo Instituto de Segurança Pública (ISP) do Governo do Estado do Rio de Janeiro ainda não foi lançado, no entanto os dados oficiais estão disponíveis na página do instituto e pode-se verificar que as mortes relacionadas a “Homicídios decorrentes de intervenção policial – auto de resistência” chegam ao número de 387, não tendo sido registrada nenhuma no mês de novembro e não sendo disponibilizados no momento da consulta os dados de outubro. Já o caso de Desaparecidos, só no mês de agosto do mesmo ano são 523 casos. Disponível em: <<http://www.isp.rj.gov.br/Conteudo.asp?ident=150>> Acesso em: jun. 2014.

No desdobramento do protesto, um grupo de policiais do batalhão de operações especiais (BOPE) invadiu a favela de Nova Holanda, com a alegação de que perseguia pessoas que haviam roubado na avenida. Houve tiroteio e um sargento do BOPE foi morto. Isso foi suficiente para deflagrar a fúria vingativa da polícia do Rio de Janeiro que, naquela madrugada, protagonizou uma noite de terror, invadindo mais de 300 residências sem qualquer mandado, interrogando moradores com tortura física e psicológica, e matando, pelo menos, nove moradores. Durante a operação, sedes de ONG e entidades de direitos humanos existentes na Maré foram fechadas, enquanto outros ativistas não puderam entrar no território sitiado. Enquanto isso, a imprensa escrita e a televisão se limitava a noticiar uma operação de “resposta” contra “traficantes”, a palavra usada, no Brasil, para autorizar a execução sumária de qualquer suspeito de participar do grande negócio do comércio de substâncias ilícitas.

O que poderia novamente ser enterrado por esse noticiário, como vem acontecendo há décadas, acabou reforçando uma frente de lutas. A instauração inevitável de um luto coletivo, pelas mortes, pelas violações ao direito a uma vida digna, ao direito de ir e vir, acontece pelos próximos, pelas redes de vizinhos e das redes organizadas da própria favela. Mas o que muda, com o fato de se ter aumentado e a percepção, de se estar imersos em junho de 2013 é que essa rede de ressonância e apoio do luto está transformada, se torna mais estendida, de modo que é possível disputar a narrativa – através da proliferação de mídias alternativas e da produção de narrativas dos próprios participantes dos atos que não se autodenominam “mídia” mas são mídia na medida em que vêem, falam escrevem, fotografam – de uma grade mídia que procurava tirar a legitimidade do próprio luto.

Houve, em consequência, um segundo ato na avenida, em 2 de julho, reunindo novamente muitos de manifestantes, desta vez com uma pauta unificada ao redor da desmilitarização e reforma das polícias, levantando o problema da violência seletiva contra moradores de favelas, negros e pobres. Quando, logo em seguida, em 14 de julho, Amarildo, ajudante de pedreiro pai de seis filhos na Rocinha, foi levado pela polícia da Unidade Policial Pacificadora (UPP) para “averiguação” e não voltou mais, já havia uma acúmulo de lutas e mobilizações capaz de mudar o regime do visível. Amarildo não seria apenas mais um anônimo citado como “implicado com o tráfico”.

Na verdade, esta não foi a tentativa inicial, neste caso, mas foi aquela de desvincular o caso da ação da polícia. A manifestação de luto organizada pelos familiares e amigos, no dia 17 de julho é noticiada como algo que quase nem atrapalhou o trânsito e parece algo que, por

pouco, não seria nem mereceria ser noticiado, apenas mais um preâmbulo às notícias sobre o trânsito na cidade. No entanto, a força desse luto que luta contra a efervescência política e da mudança de percepção e torna-se um grito, uma campanha: “Cadê o Amarildo?”, esse grito atravessa a favela, pára o trânsito e fecha os túneis e foi capaz de envolver não só movimentos sociais e ativistas no Rio de Janeiro, mas no Brasil e mesmo além, ganhando uma dimensão inédita na longa luta de resistência das favelas à brutalidade cotidiana. Desta vez, tratava-se de questionar o regime do visível relacionado à pacificação, já que Amarildo tinha sido levado por policiais supostamente trabalhando pela “paz”. As UPPs, a partir daí, começaram a ser questionadas com mais veemência. Com a campanha, pudemos conhecer a esposa de Amarildo, seus filhos, a casa onde morava, sua história de vida, bem como foi possível criar uma mudança de correlação de forças a ponto de os policiais envolvidos em seu “sumiço” serem efetivamente investigados. O resultado do inquérito demonstrou que o ajudante de pedreiro foi levado para um lugar de tortura e, após uma sessão de choques e sufocamentos, foi morto, ao que se seguiu o desaparecimento do corpo. A campanha “Cadê o Amarildo?” se tornou um signo da luta por outro regime de visibilidade e sensibilidade, que possa reunir forças para mudar a realidade, o que se misturou a outras pautas, numa mudança qualitativa da movimentação ativista na cidade e além. A transformação do sensível muda o regime de medo cotidiano e possibilita uma ação coletiva, de modo que a pergunta que eu colocada acima, no contexto do protesto no Aterro do Flamengo e de um coletivo pequeno, “perder o medo é ganhar a praça”, recebe outras dimensões, quando explodem manifestações de grande escala pelo Brasil, a partir de junho de 2013, numa movimentação de pessoas e coletivos até então inédita.

Apesar disso tudo, vale lembrar que a chacina da Maré, de 24 de junho de 2013, um ano depois ainda não foi devidamente investigada, mais um caso de exceção policial à lista de execuções individuais e coletivas amparadas pelo próprio estado, mostrando que essa luta ainda é bastante embrionária e o percurso longo para se impactar de maneira duradoura o regime do sensível. As lutas constituídas pelos lutos da Maré, assim como a de Amarildo, são presenças constantes nas manifestações e trazem consigo os outros nomes.

O assassinato de Douglas Rafael da Silva, conhecido como DG, que foi morto na favela do Pavão-Pavãozinho Cantagalo, em Copacababa, foi uma dessas mortes que causou imediato protesto, o corpo dele foi encontrado numa creche da favela no dia 22 de abril de 2014, atingido por um tiro que lhe atravessou o pulmão. A sua morte teve muita visibilidade,

pois DG era bailarino de um programa conhecido da televisão aberta, o programa Esquentando, na Rede Globo de Televisão, apresentado por Regina Cazé. No protesto consecutivo à morte, realizado pelos moradores da favela, outro homem foi assassinado atingido por um tiro no rosto⁶⁸, Edilson Santos da Silva, conhecido como “Mateuzinho”. O que foi definitivo para a maneira como a notícia da morte de DG repercutiu, foi o fato de que uma notícia que normalmente a TV Globo noticiava como “morte de um suspeito em troca de tiros entre polícia e traficantes”, em chamadas que parecem ter sido escritas antes mesmo de ser averiguados os fatos, de tão idênticas e rotineiras que são, nesse caso, o sujeito que seria acusado de “suspeito” pela empresa de notícias era um funcionário famoso da própria.

A TV Globo não encampou a versão dos moradores e da mãe de DG de que teria sido a polícia a assassinar e torturar Douglas Rafael da Silva, no entanto, foi obrigada a levantar a suspeita, a falar sobre a violência nas favelas, e não foi possível invisibilizar aquela morte como a morte “de mais um Silva” (MC BOB RUM), pois a TV Globo conhecia DG muito bem, explorava sua imagem e seus vínculos de pertencimento e culturais, ele não poderia ser confundido com a imagem que a própria emissora vende que um traficante deve ter. O assassinato se tornou um fato incontornável, diferentemente da quase totalidade das mortes da juventude pobre e negra, nas favelas.

O programa seguinte do Esquentando foi em homenagem a DG, nele não se falou nada de Edilson, do outro assassinato, de uma morte da qual não houve apuração. Em relação a este caso, a versão da polícia é de que não encontrou o projétil que realizou o disparo, tendo liberado o corpo somente dias depois, para ser enterrado como indigente. O que só não aconteceu porque alguns moradores e apoiadores decidiram fazer um rateio para custear o enterro de Edilson no cemitério de São João Batista, em Botafogo, o mesmo de DG⁶⁹. Não interessa à grande imprensa dar visibilidade à violência expressa por esses assassinatos, sobretudo os assassinatos cometidos pela polícia, muito menos em territórios oficialmente “pacificados”, onde existem UPPs em funcionamento, a principal propaganda da segurança pública do governo estadual, como no caso da favela onde aconteceram as mortes de DG e Edilson, muito próximas à Zona Sul Carioca. Como se queixou (e denunciou) Maria de Fátima sobre a edição do programa ter retirado as partes onde eram feitas essas críticas. Maria de Fátima critica a Rede Globo também por não ter prestado assessoria jurídica ao caso, sendo

⁶⁸ Reportagem sobre o caso. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/segunda-mae-matando-esculachando-batendo-xingando-forjando.html>> Acesso em: abr. de 2014.

⁶⁹ <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-04/corpo-de-jovem-morto-no-pavao-pavozinho-e-enterrado-em-cerimonia>

que Douglas era um funcionário da emissora. Os custos de advogados e peritos ficaram a seu encargo, no entanto, a empresa não perdeu a oportunidade de, no momento em que realizou o programa em homenagem a DG, lançar uma campanha com a hashtag “avidaesagrada”. Essa hashtag, na sequência da morte e comoção pelo assassinato de DG, chegou a ser *trending topic* mundial na rede social Twitter, mostrando o interesse da Globo em capitalizar sobre a morte de seu filho.

Acompanhando as imagens, comentários de solidarização na rede de internet, pode-se ver como a campanha disseminada nas redes, a partir da iniciativa da Globo e do programa de Regina Casé, ao redor da #avidaesagrada, não foi focada no problema da violência policial normal em territórios das favelas, mas sim simplesmente como se fosse uma solidariedade específica ao programa da Globo e não ao DG, que desaparece enquanto sujeito real. A campanha parece ser solidária antes à própria Regina Casé chorando, ao caixão de Douglas sobre o qual ela se debruçou foi simplesmente removido da foto que mais circulou sobre o luto da apresentadora.⁷⁰

Ao iniciar o programa em homenagem, Regina Casé falou:

Era um programa que era só pra ser uma festa. Um programa de domingo para almoçarmos juntos, cantando, dançando, só alegria. Só que a maioria dos artistas, dançarinos, sambistas que participam do programa, vivem ou vem das periferias brasileiras. E como a realidade nesses lugares é violenta e injusta, temas como a violência e a injustiça foram, sem planejamento, se impondo. E esses assuntos vieram e foram se misturando com os funks, pagodes e o programa foi crescendo e se transformando e, mesmo assim, a alegria resistiu e se manteve cada vez mais viva. Eu não escolhi fazer programa jornalístico, muito menos um programa policiaisco, mas, mesmo em um programa como o Esquenta, a realidade foi me empurrando para tratar de um tema terrível como esse.

Mas a realidade não é injusta nesses lugares, todos participamos dessa realidade e dessa injustiça, não sendo possível nos eximir como se fosse possível traçar uma fronteira entre quem vive no asfalto e quem vive na favela. O funk, o samba, o pagode, como

⁷⁰ Outra curiosidade da campanha é o fato que a hashtag “avidaesagrada” já existia antes. Ao digitarmos no Google “#avidaesagrada” a primeira e terceira ocorrência não se referem à campanha lançada pela Globo, mas ocorrências de 2013 relacionadas a campanhas contra o aborto. Em meio às mensagens e aos *trending topics* a campanha lançada pela Globo em 2014 encontramos: Cleiton Saraiva “A tag #avidaesagrada está nos TT's mundial. Os políticos deveriam pensar nisso na hora de debater sobre a legalização do aborto.” O deputado estadual do PV também aproveitou que a tag que ele já utilizava antes estava em alta e no mesmo dia lançou os pilares de sua política: 1- Reconhecemos e defendemos a vida humana desde a sua concepção até o seu fim natural; 2- O aborto não é admissível em qualquer hipótese e sob qualquer circunstância. 3- A defesa da família natural, o que é fundamental da sociedade e onde aprendemos a ser pessoa. 4- Somos contrários à legalização das drogas ilícitas, pois a dependência química limita a liberdade humana e, por isso, não pode ser reconhecida como um direito. #avidaesagrada Fonte: <https://www.facebook.com/reinaldo.alguz/posts/287719114726192> (28 de abril 2014); https://www.facebook.com/permalink.php?id=281402238624448&story_fbid=458511867580150 (9 de agosto de 2013); <https://twitter.com/hashtag/AVidaESagrada?src=hash> (28 de abril de 2014).

expressões da cultura da periferia das cidades, para usar a mesma expressão utilizada por Regina Casé, são vistos como “de todos”, tanto é que Regina Casé fala que ideia era que o programa se chamasse “Pagode da Casé”. É desse funk, desse samba, dessa alegria e dessas vidas que se alimentam e lucram não só a Rede Globo, mas toda uma produção e exploração de cultura, mídia e entretenimento baseada na vampirização dos pobres que, quando são violentados e mortos, aparecem como “noutra realidade, injusta”, ao que deveríamos nos solidarizar, mas não agir contra. A riqueza não está ligada a quem produz e assim é apagado o caminho do saqueio, vejam como esse samba, dança e funk que é de todos, essa vida sagrada que é de todos. Já a realidade injusta não é apresentada como fazendo parte de um mundo de todos, mas faz parte “desses lugares”. Mas não é que exista uma realidade justa num “aqui” e uma realidade injusta “nesses lugares”, todos partilhamos das condições que fazem com que se expressem nesses lugares as injustiças, de como Rancière (2005) chama de “comum”, no sentido da construção de um regime de visibilidade e dizibilidade que sustenta a desigualdade da pólis, e no qual temos uma parte. Vai além da Rede Globo de Televisão, portanto. Todos fazemos parte de uma realidade injusta, por essa injustiça, a violência se expressa nesses lugares. Considerar que ela faz parte desses lugares é continuar mantendo uma separação entre periferias, favelas de um lado com os problemas “deles” de injustiça, e o que seria a cidade limpa, segura e ordenada, uma separação social e racial.

No entanto, mesmo a partir da presença de uma forma mais “pacificada”, a presença dessa temática num programa de domingo teve seu impacto.

Eu só quero é ser feliz andar tranquilamente na favela onde eu nasci e poder me orgulhar e ter a consciência que o pobre tem seu lugar... Era só mais um Silva que a estrela não brilha ele era funkeiro, mas era pai de família... Vivos somos traídos, presos esquecidos, mortos só deixamos saudade, é paz justiça luz da liberdade... Justiça! Justiça! Justiça!

Havia muitas pessoas no ato ecumênico em homenagem a Douglas Rafael da Silva, entre parentes, amigos, moradores da comunidade, militantes da comunidade ou não, midiativistas, imprensa convencional, fãs de seu programa. Fui ao enterro como militante e pesquisadora, sem saber se iria utilizar a experiência na constituição de meu problema, mas estava aberta aos ruídos que obviamente aquele ato traria a todo um consenso, que depois se manifestaria também na Globo, durante o programa Esquenta. De onde eu estava, não

conseguia ver o caixão, em minha frente eu via, sobre um muro onde havia muitas pessoas que tinham subido para seguir a cerimônia, um grupo de meninas vestidas com a roupa de ensino médio público, cantando muito vívidas e alegres, numa vitalidade em ressonância com o significado daquele encontro, e atrás delas o sol que despontava no céu cinza, a chuva que vacilava embora. Escutava o funk cantado por todos com um timbre emanando a dor, a tristeza, mas ao mesmo tempo a potência e a revolta dos que ficam. E gritam: Justiça! gritamos todos juntos. “Fora UPP” e apareceu até o grito “Não vai ter copa!”.

O ato, depois da cerimônia, seguiu em cortejo de homenagem e protesto, saindo do cemitério em Botafogo passando pelas vias de Copacabana, a polícia acompanhava a manifestação de perto e procurava fechar o trânsito, enquanto as lojas fechavam as suas portas, as pessoas entravam nas lojas assustadas, as ruas desertas, a polícia conseguira esvaziar as ruas para que a manifestação passasse interrompendo, mas sem “atrapalhar muito o trânsito”, até que, de repente a manifestação desvia o seu rumo, não caminhávamos mais por ruas desertas, previamente esvaziadas, ao entrar na avenida paralela, Nossa Senhora de Copacabana, que estava cheia de carros lotando as pistas, andando lentamente em direção contrária à marcha, as pessoas espalharam-se por entre os carros, com faixas e sob a chuva que voltara a cair com força, que também caía em direção contrária à marcha, e que escorriam sob os carros.

Não era possível pensar muito em medo de carros nesse momento, pois a alternativa a andar na rua entre os carros era andar na calçada acompanhada dos policiais da tropa de choque com seus cassetetes, da polícia militar que acompanhava a manifestação (havia, no cemitério, lugar onde é mais fácil de contar do que na marcha, mais de 10 viaturas da polícia). Ao mesmo tempo que percebo como essa presença da polícia é assustadora percebo como ali sou menos “matável”, do que outras pessoas e não serei acompanhada até a minha casa por ela, a polícia. Talvez por isso o trânsito para alguns seja um mal menor? A violência do trânsito atinge todos da mesma maneira? A marcha continua abrindo espaço por entre os carros, causando um caos no trânsito, a princípio há um incômodo, mas aos poucos as buzinas não são mais pedindo licença, mas são de apoio, taxistas abrem os vidros dos carros e colocam os braços para fora em sinal de solidariedade, as pessoas nos ônibus também. Caminha-se até a rua que dá acesso à favela do Pavão-Pavãozinho Cantagalo, já no final do bairro, a comunidade onde vivia Edilson e onde morreu DG. Ao chegar lá, o clima ficou mais tenso com acusações mais diretas sobre os policiais ali presentes, que começaram a tensionar

a manifestação, até o ponto de a polícia atacar a marcha forçando a dispersão com a utilização de balas de borracha, gás lacrimogênio, pimenta e bombas sonoras. Mesmo nesse momento, a revolta era tanta que vários manifestantes ainda encararam por um tempo os policiais, chamando-os para a briga. O ato, então, chegou o fim.

Num vídeo no youtube do Jornal A Nova Democracia⁷¹ podemos ver o depoimento da mãe de DG, por ocasião do enterro e do protesto, Maria de Fátima reclama: “Mataram o meu filho e ainda tem coragem de vir pra cá. Por que? Os manifestantes não convidaram, eu como mãe não convidei. Eu tenho nojo, repulsa! Eu tenho o direito de estar só nesse momento com o meu filho e com os amigos dele da comunidade. Eles que estão convidados a velar e a homenagear o amigo querido.”

No domingo, em Copacabana, aconteceu um segundo ato em homenagem e protesto pelas mortes de DG e Edilson, na avenida da praia, com apoio de coletivos e movimentos sociais ligados à “Rede das comunidades contra a violência” e grupos de direitos humanos. As pessoas vestiam branco. O bumbo da bateria formada predominantemente por mulheres era tocado pela própria Maria de Fátima, que abertamente acusou a polícia de ter matado seu filho, denunciando a constante violência nas favelas e periferias, inclusive naquelas com atuação da UPP. O tom da mãe de DG era propriamente político, sem enquadrar a morte do filho numa questão meramente individual ou contingente, mas expondo como isso é a própria estrutura assassina que vai continuar funcionando, apesar da comoção.

Maria de Fátima da Silva, mãe de DG, teve seu luto e o amor a seu filho questionados em páginas no facebook⁷², particularmente nos comentários, ofendendo-a por não estar recolhida em tristeza, continuando na luta e na rua. O que compõe a lógica desses comentários e insultos é um racismo e um preconceito contra todo morador de favela, contra a mulher negra. Para realizar esses insultos são usadas várias artimanhas e tentativas de argumentações falaciosas, uma delas é a de falar sobre o luto, ou melhor, sobre uma suposta “falta de luto” por parte da mãe. É nesse argumento, que usa a condição de mãe enlutada para atacar Maria, que vamos nos deter. Em geral, os comentários vão na linha de afirmação que ela estaria se aproveitando do assassinato brutal do filho para se autopromover, para conseguir espaço na televisão, para galgar alguma ascensão política. Os comentários, se não dizem

⁷¹ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=HpzqUlcxMXE>> Acesso em: jun. 2014.

⁷² Notícia veiculada na rede social pelo perfil “MSN Brasil” e seus muitos comentários, logo abaixo. Disponível em <https://pt-pt.facebook.com/MSNBrasil/photos/a.158621184201883.42410.121389567925045/703545623042767/?type=1&stream_ref=10> Acesso em: maio 2014.

diretamente, insinuam as “ligações com o tráfico” ou que DG seria um traficante ele mesmo, e o fato de ser traficante, na lógica desse tipo de comentário, significa ser matável impunemente pelos agentes do estado, algo a ser inclusive aplaudido como “resolução da violência”.

Esses comentários, para questionar a veracidade das palavras de Maria de Fátima, a sua boa fé, insinuam que ela “não estaria sofrendo” pela morte do filho, por “não ter derramado uma lágrima”, “estar tocando bumbo”, “estar muito contente para quem perdeu um filho”⁷³. O questionamento ataca a veracidade da versão de Maria, e o seu luto possa ser questionado, e questionado nesses termos: “ela não derramou uma lágrima, ela está muito contente para quem perdeu um filho” está relacionado ao fato de que o luto em nossa sociedade é visto como algo íntimo e passivo, isso vem da influência não só de teorias psicologizantes (seria preciso aprender a conformar-se com a perda), mas também de ritos católicos antigos para cuidar da passagem, da alma do morto, guardando um período de luto. Então, por não estar adequado às normas do luto, por ela em vez disso ir à luta e protestar, ao invés de enclausurar-se com sua tristeza, de resignar-se.

Tais julgamentos parecem vir de um âmbito não diretamente ligado, mas influenciado por:

teorias do luto que nos ensinam os psis e que conectam os cursos de filosofia ou da moral laicos são teorias extremamente normativas e prescritivas. Trata-se de um “trabalho” a ser efetuado por etapas, onde as pessoas devem aprender a se confrontar com a realidade, a aceitar o fato de que seus mortos estão mortos e se afastar dos elos perdidos; aceitar seu vazio e substituí-los com outros objetos de investimento. É com certeza uma *conversão*, mas de um tipo sectário, uma conversão que exclui qualquer outra versão. Uma conversão temática. (DESPRET, 2013/2014 [2012] p.8)

Vinciane Despret, no livro, *O que diriam os animais se ... lhes colocássemos boas questões?*⁷⁴, organizado em forma de verbetes, no verbete “V” para “Versões”, faz uma reflexão a partir de duas figuras da tradução, a “versão” e o “tema”, privilegiando a primeira, segundo ela “com o tema somos responsáveis pela escolha tendo em vista o verdadeiro” e “com a versão, somos responsáveis da sequência possível que esta escolha implica”, essa discussão será situada a partir da apresentação de um caso no qual cientistas perguntam-se se os chimpanzés seriam capazes de luto. E a partir da qual Despret, nos convida a pensar novas

⁷³ No dia 28 de abril foi realizada uma manifestação pela paz pelos mortos Douglas Rafael Silva Pereira e Edilson Santos da Silva e Maria Aparecia dos Silva tocou bumbo numa bateria composta majoritariamente por mulheres.

⁷⁴ Título no original: *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*.

As citações que utilizaremos ao longo do texto serão da tradução não publicada de Ronald João Jacques Arendt: *O que diriam os animais se ... lhes colocássemos boas questões?* (2013/2014), com indicações das páginas do original.

versões do luto.

O caso, noticiado pela *National Geographic* em 2009, no qual chimpanzés, ao serem colocados em contato pelos seus cuidadores com “o corpo de uma velha fêmea que havia falecido e que era particularmente querida” (DESPRET, 2012 p.231), teriam permanecido imóveis durante um longo tempo, “o que é totalmente surpreendente e improvável em seres tão barulhentos”(DESPRET, 2012, p.231). A partir desse caso, os debates giraram em torno do questionamento: “os chimpanzés conheceriam o luto?”. As discussões e tentativas de resposta foram múltiplas, passando pelas negativas, com o argumento de que eles poderiam expressar tristeza, mas não poderiam ter consciência da morte, então não seria *verdadeiramente* um luto, ou porque eles teriam aprendido de seus cuidadores a reagir dessa maneira ante a morte, tendo apenas reagido ao que lhes fora solicitado, tendo agido da maneira que lhes era esperada (e também não tem consciência da morte).

Despret chama atenção para essa explicação:

A iniciativa pode de fato suscitar a tristeza, não determiná-la. A tristeza dos chimpanzés pode ser “solicitada”, assim como nossas próprias tristezas face à morte, quando devemos aprender o que ela significa, são solicitadas por aqueles que nos cercam neste momento, o que nos incita a não esquecer o laço entre *solicitar* e *solicitude*. E se prolongamos a proposta da teoria das emoções de William James, poderíamos considerar que a tristeza face à morte possa receber como condição possível de existência o fato de que existam consolações, *solicitudes* a seu respeito. (DESPRET, 2012 p. 232).

Mas, em vez de procurar responder a essa pergunta simplesmente, se fará uma pergunta de volta: a que nos engaja pensar se os chimpanzés sofrem luto? Pensar “a que nos engaja” nos leva a destacarmo-nos de uma busca da verdade, da busca por algum luto que seria mais verdadeiro: será “o luto dos chimpanzés o mesmo que o ‘nosso’ luto?”, o luto humano? Será que existe um luto universal contido na palavra “luto”, de que as várias formas de luto seriam expressões? Ou será o luto sempre equívoco, propiciando uma multiplicidade de formas de ser vivido? É aqui que Despret (2012) apresenta as duas figuras da tradução, a da “versão”, que nos levaria a pensar o nosso engajamento, e a do “tema”, que nos levaria a pensar o que é um “luto” verdadeiro. Despret (2012), como já afirmamos, estaria mais interessada no primeiro, como forma de, através da relação com o luto do chimpanzé colocar-se problemas para nossas próprias versões do luto. Novamente, incide aqui a questão crucial do pesquisar-com, de um pesquisar que é aceitar a interpelação do outro. O método não consiste em tentar enlutar-se *como* os chimpanzés se enlutam, mesmo porque isto já parte de certa vantagem epistemológica, como se nós tivéssemos a capacidade de ser como eles

genuinamente são, quer dizer, como se pudéssemos estar dentro da cabeça e do corpo do chimpanzé como um subconjunto de nossas capacidades cognitivas e emotivas. Não é isso o pensar-com, que não deve ser confundido com o pensar-como. Na verdade, o modo como o chimpanzé vive o luto participam de um problema de vida colocado pelos chimpanzés, com uma ontologia própria. Levar a sério o luto dos chimpanzés, então, é presumir que existe um valor equivalente entre os problemas colocados pelos chimpanzés em luto e os nossos problemas quando estamos em luto, embora sejam problemas diferentes e inconfundíveis.

Pesquisar-com os chimpanzés, nesse caso, vai ser deixar-se afetar pela interferência que os problemas relacionados ao luto dos chimpanzés causam em nossos problemas; vai ser ampliar o nosso escopo de realidade com problemas que não são nossos, mas que podem interferir, perturbar, multiplicar os nossos, causando ao mesmo tempo um estranhamento e uma transformação subjetiva. Isto pode não nos deixar mais perto do luto dos chimpanzés, mas será uma forma produtiva e aberta de relacionar-se com o luto deles, nos termos dos próprios chimpanzés, de seu mundo tratado com a mesma dignidade do que aquele que consideramos a “nossa realidade”.

Por outro lado, na forma “tema”, não ocorre essa relação produtiva baseada na igualdade epistemológica. O luto dos chimpanzés passa a participar de um sistema de crenças ou contextos que, embora não seja o nosso, pode ser atingido por nós, quando compreendermos qual verdade ou qual realidade existe mascarada por essas crenças ou “contextos símios”. Quando nos fazemos perguntas do tipo “será que chimpanzés tem um luto?” já partimos da ideia de que sabemos o que o luto seja e da busca de um luto verdadeiro. Pegando esse exemplo, Despret (2012) vai portanto mostrar como as teorias psis nos colocam diante de uma noção de luto prescritiva, como se houvesse uma verdade do luto acessível aos psis, uma norma de como se enlutar de maneira eficaz, e a partir disso o psicólogo pudesse avaliar o luto particular e contextualizado de cada qual, decifrando em que medida pode se aproximar dessa verdade, em que medida pode ser “esclarecido”, ainda que respeitando suas características particulares. Essa forma de relacionar-se com o luto do outro é bem menos produtiva e fechada, porque pressupõe que nada temos a aprender com o luto dos diferentes, no sentido que seria o mesmo luto, só que noutra contexto ou noutra “interpretação” do luto verdadeiro. O trabalho do psicólogo seria assim aceder a esse luto verdadeiro, a partir dos referentes e signos adotados pelo próprio sujeito em luto, em vez de relacionar-se produtivamente com o luto do outro para, quiçá, mudar o próprio conceito e modo de fazer o

luto. Isto significa mudar os problemas implicados no fazer luto.

“Não é o mesmo sentido que o nosso” não designa a pobreza da significação entre os chimpanzés, ela significa a nossa. O luto se tornou, em meu próprio universo cultural, um tema. Um tema órfão ou solitário, um termo que não tem homônimo, um tema muito pobre para ser conectado, um tema que atribui nossa experiência à permanência. Se quisermos, portanto, levar a sério a questão “a que nos engaja dizer que os chimpanzés conhecem a versão do luto?”, nós devemos, exceto para excluir desde o início os chimpanzés, colocar nossas próprias concepções à prova das versões. O trabalho de tradução torna-se então o trabalho de criação, de fabulação, para resistir à atribuição do tema. (DESPRET, 2012, p.237)

O que Despret convida a fazer portanto não é colocar os chimpanzés como modelo de luto, mas mostrar como eles podem nos “fazer bifurcar”:

Se os cuidadores do santuário assumiram a responsabilidade de criar uma tristeza que eles poderiam consolar, isto não nos conta uma história de origem - eis como o luto nasceu – mas nos engaja na possibilidade de uma outra versão que mostra que a maneira pela qual respondemos ao luto lhe dá sua forma particular, o suscita, mas também o constringe nas formas de resposta: nós somos atribuídos ao luto de maneira temática uma vez que o que permite traduzir a tristeza da ausência, entre nós, não pode, senão de forma sub-reptícia, num modo transgressivo, receber outras traduções. (DESPRET, 2012, p. 239)

Recorremos à leitura do luto feita por Despret, na modalidade “versão”, porque a versão do luto não é versão de um luto genuíno e verdadeiro, do que todas as formas de luto seriam modos particulares, culturalmente situados, de fazer o mesmo luto. O luto dos chimpanzés não é o mesmo luto dos humanos. A versão do luto humano não é uma interpretação particular de uma mesma coisa de que o luto dos chimpanzés seria outra. As versões existem numa ontologia própria, fundada nos problemas que colocam. Isto não significa que não seja possível relacionar as duas coisas, o luto dos humanos e o luto dos chimpanzés. Mas pra isso é preciso experimentar o equívoco, deixando-se afetar pela outra versão: “bifurcando-se”. Assim, trazendo para o caso do assassinato do DG e do luto que se seguiu, este método significa não tratar o luto de Maria de Fátima e daqueles que protestaram como um “tema”, mas sim propô-lo como versão, como um processo epistemológico (de conhecimento) e ontológico (de problemas de ação). Então, com Despret, é perguntar o que o luto de Maria de Fátima suscita, em vez de, como os comentários feitos nas redes sociais, julgá-lo com base no que seria um verdadeiro luto.

O luto da mãe de DG, assim como todos os lutos, é uma “versão”, um luto que se tece nessa rede heterogênea onde participam o bumbo, a rede de moradores, mães que também sofrem violência direta ou indireta e outros ativistas, o enterro-protesto, as falas duras da mãe etc.

O luto, desta maneira, é mais forte quando está assentado sobre uma rede de

mobilização de afetos, de solidariedade, de produção de sentidos e valores; como explica Judith Butler enquanto “interdependência”:

Se não tenho a certeza de dispor de comida e abrigo, ou que terá uma rede social ou uma instituição a socorrer-me no caso em que eu me arruine, passo a fazer parte daqueles que não são dignos de luto. Isso não significa que não existirá ninguém para chorar por mim, ou que as pessoas não dignas de luto não temos modo de chorarmo-nos reciprocamente, ou que não existirá em algum lugar onde serei chorado, nem que a minha perda não terá nenhum efeito. Mas as formas de persistência e resistência, com que se choram as vidas não dignas de luto, se manifestem numa espécie de penumbra da vida pública, nela irrompendo ocasionalmente e contestando os esquemas pelo que essas são desvalorizadas, mediante a afirmação do valor coletivo delas. (BUTLER, 2013, p. 21)

O que me interessa aqui, portanto, é não só reconhecer como o luto de Maria de Fátima e das redes implicadas nele é uma versão tão efetiva quanto as outras. Assim como é efetivo o luto realizado pelo companheiro enviuvado e também coletivamente, a partir da morte de Marília, nas redes da Ocupa dos Povos. Mas, acima de tudo, fortalecer-se com essas versões do luto, interferindo com nossos problemas, com os problemas que são colocados e os modos em que são vividos e desdobrados, mudando o próprio conceito de luto com que começamos a pensar esses acontecimentos. Saindo assim do luto visto como um formato, pré-formato que é o que vai enclausurar as pessoas em seus sofrimentos, não somente aquelas que perderam as pessoas próximas, mas toda a sociedade, o que permitirá a morte ser tratada como tema e ser algo tão explorada midiaticamente, tanto melodramaticamente – como no programa *Esquenta*, como a grande mídia costuma explorar a morte e a comiseração humana, a fim de fazer da violência um espetáculo apassivador e amedrontador – tanto para incutir o medo de maneira massiva, bem como o terror e a criminalização. Por exemplo, no luto mobilizado pelos meios de comunicação ao redor da morte do cinegrafista da TV Bandeirantes Santiago, que foi utilizada para pacificar o dissenso das manifestações, instrumentalizando a morte para criminalizar manifestantes e interromper o fluxo de afetos que mantinha os atos acontecendo de forma regular, com mais ou menos gente, mas acontecendo. Esse foi um caso de luto levado para a dimensão de pacificação, diferente dos lutos descritos nos casos de DG e Marília.

Então, nesses protestos e no luto de Maria de Fátima depois da morte de DG, fica claro como o regime do sensível pode ser dissentido não apenas por grandes tumultos, em que a situação praticamente força caminho pelas narrativas dos grandes meios de comunicação. Mas também em manifestações de coletivos e grupos organizados ao redor de lutas do interior dos territórios de favelas e periferias, que possam problematizar a situação “pessoal” da vítima

como um problema político, e que permitam um luto mobilizador das culturas de resistência, da juventude, dos moradores das favelas, daqueles que, conectados diretamente ao desejo de dar visibilidade e sentir o acontecimento, podem perder o medo e se mobilizar numa ação coletiva eficaz.

6. CONCLUSÃO

Se a busca parte do que havíamos chamado na introdução de “lugar mínimo”, constituído de várias passagens, ela nos abre também a possibilidade da criação de novas localizações, a partir do que se pode partir, novamente, para a colocação de novos problemas. Repartir: essa palavra pode nos ajudar a pensar como se delineou o mínimo lugar, que foi se criando ao longo da pesquisa – vimos esse mínimo lugar transformado depois dessas passagens e no momento de concluir o percurso – e também para nos dar as pistas dos caminhos possíveis a seguir, ou seja, de um possível novo “lugar mínimo”.

A palavra “repartir” não tem o sentido de “partir novamente”, apesar de assim parecer, devido à composição entre o prefixo “re” – que significa “outra vez” – e “partir”, – que significa “afastar-se de algo, mover-se para outro lugar”⁷⁵, – ela tem o sentido de “compartilhar, dividir”. Se, como falamos acima, utilizamos essa palavra para indicar o impulso de criação de novos problemas, podemos brincar um pouco com ela e pensar que o “repartir” implicaria a ideia de propor esses problemas de maneira compartilhada. O que seria certo modo de partir (re-partir) juntos e pensar – também juntos – como enfrentar os problemas (repartir). De modo que não seja possível produzir, contar a história de um problema sem enunciar a sua coletividade, o agenciamento coletivo implícito no problema, o mundo pressuposto no problema em que existe um “juntos” e, portanto, a interdependência para formulá-los e existir neles.

A interdependência talvez seja o “lugar mínimo” que, agora, é possível reconstituir depois da elaboração da tese. O conceito de interdependência vem dos movimentos de pensamento feminista e é coerente com o entrecruzamento constante de método, formulação do problema e referenciais teóricos adotados. As ocupações e manifestações que tematizei nos capítulos sempre estiveram atravessadas por lutas feministas de diversas vertentes. Embora, neste trabalho, elas não sejam abordadas diretamente, as questões que elas colocam me ajudaram a pensar uma luta que é importante para todos. Isso é o que eu chamo de um método feminista, não para se restringir às lutas feministas, mas para recolocar problemas que elas nos interpelam, abrindo outros mundos que seus conceitos podem criar. Quer dizer, a luta feminista tem a potência de nos propiciar pensar outras lutas e qualificá-las a partir de um afetar-se e um pesquisar-com. Isto não significa, por outro lado, que a luta específica das

⁷⁵<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/partir/>

mulheres, determinada pelo alto grau de violência que sofrem cotidianamente, não deva ser respeitada em sua singularidade, que a possibilidade de afetar outras lutas pudesse dissolver a luta feminista propriamente dita. Esta é uma questão ainda muito sensível no debate interior aos movimentos e que passa por diversas vertentes do feminismo, do feminismo negro, das lutas LGBT, entre outras.

A outra noção que eu cheguei foi de “cuidado com dissenso”, a partir dos estudos de Maria Puig de la Bellacasa, que é o “lugar mínimo” de onde gostaria de repartir, futuramente, na continuação das linhas traçadas nesta tese. “Interdependência” e “cuidado com dissenso” são, portanto, linhas de chegada da recolocação contínua do problema. Antes, porém, vamos nos deter em considerações sobre a trajetória da pesquisa: como essas novas coordenadas das perguntas foram delineando-se como possibilidades de prolongamento. A hipótese inicial da “escuta não pacificada” preencheu meu campo de inquietações até se reconfigurar com esses dois outros conceitos, que aparecem aqui, na conclusão.

Em sua origem etimológica, a palavra “repartir” (dividir em partes, separar) retoma não só a questão do compartilhar, mas também pode ser relacionada à “partilha do sensível” – ponto do qual havíamos começado a pensar a ocupação como redistribuição do sensível. O conceito adotado de Jacques Rancière de “partilha do sensível”, desde o início, teve importância para formular o problema prático do ocupar associado ao dissenso, um ocupar que é criação de outra partilha, de outro modo de partilhar.

Os movimentos Occupy e 15-M, a que estavam ligados os movimentos e intervenções nas praças que pesquisamos em 2012, têm como características o ocupar, a acampada, a lógica do “organize online, ocupe offline”. Essas características permitiram, na sua existência nas praças, um espaço de acolhimento e organização para muitos que, anteriormente, tinham redes de organização que se davam principalmente por meio da internet, online. Por isso, foi importante grupos mais ligados a um hacktivismo ou geração de mídia na internet, como o Anonymous, se fazerem presentes nas praças. Por isso também, foi um movimento que chamou a atenção e teve participação de muitos jovens, ou mesmo nem tão jovens assim, “não organizados”, ou daqueles que ainda não haviam integrado redes de atuação política, partidos políticos, ativismo ou movimentos sociais. Isso levou esses movimentos do estilo Occupy muitas vezes a ser classificados como “despolitizados”, “infantis” ou “apolíticos”. Também houve uma classificação desses movimentos como majoritariamente de “classe média”, bem

como de menor importância política.

Contudo, essas narrativas construídas ao redor do ciclo Occupy são limitadas. Não é um fator a desprezar-se o fato que milhares de pessoas tenham passado a considerar possível ocupar seu tempo e passar da questão do ocupar para o *ocupar-se*, ou seja, estar com os outros, organizar-se de outras maneiras, criar outras formas de organização, outras redes, criar novos coletivos, contagiando-se por longas distâncias. Esse possível é político e se constitui na experiência. Se é verdade que a composição majoritária dos movimentos das acampadas tenha sido de “classe média” (no sentido que as pessoas tinham uma renda mínima, moradia, acesso a bens de consumo e formação educacional), a ocupação enquanto movimento só se torna possível pelo encontro dessa composição com a cidade, com os agentes que já estão no território, como sem-teto, ambulantes, passantes, comerciantes locais, pessoas em situação de rua. Sua grande característica foi a heterogeneidade, a mistura de redes, positiva (efeitos de composição) e negativa (efeitos de decomposição): quebrando a distribuição do sensível segundo a ordem dada, uma ordem desigual, que reserva a cada um uma parte do “comum” da sociedade e, a alguns, nenhuma parte. Nesse processo de redistribuição do sensível, as posições iniciais passam por transformações, bem como os problemas que cada um leva para a praça. Inclusive desta pesquisadora.

Os movimentos eram acusados de não serem políticos ou imaturos, como se fossem fluxos totalmente esvaziados, sem conteúdo ideológico ou bandeiras claras, ou sem qualquer forma de organização real. Realmente, as acampadas nasceram do encontro de uma gama de fluxos descodificados, que se encontraram nas praças e redes. Eles são chamados de “apolíticos” porque faltavam-lhes os códigos (rituais, símbolos, palavras de ordem, bandeiras) preexistentes, que podiam induzir a um enquadramento e uma leitura automática de seus conteúdos. A questão dos fluxos descodificados convergentes nas praças também fez com que fosse entendido como capturável pelo capitalismo. Este se alimenta de fluxos descodificados, já que na sua formação dependeu da descodificação generalizada das sociedades pré-capitalistas (que eram saturadas de códigos). Então, surgiram críticas de que seria necessário codificar esses fluxos com tradições políticas preexistentes, por exemplo, de “esquerda”, “anticapitalista” ou “anarquista”. Ao codificá-lo com valores que já existem perde-se a heterogeneidade, sua qualidade criativa de possível. A questão, pensada a partir da experiência, não é como codificar os fluxos, nem assumir que os fluxos descodificados por si só já significam operar a favor do capitalismo. O problema talvez seja, cuidando da

experiência, não se preocupar em codificá-los, mas em *reterritorializá-los*. Esta problemática está desenvolvida no final do terceiro capítulo, em que faço uma crítica ao conceito de “locatário libertário”, de Michel Serres, justamente pela pouca atenção conferida à reterritorialização. Se o código é baseado em modelos, a terra implica constituir um território, como também num modo de habitá-lo. A escuta não pacificada aparece então como método para cuidar dessa singularidade dos movimentos (não enquadrá-lo em modelos existentes), assim como participar ativamente da reterritorialização, sempre na constituição relacional dele. A praça ocupada, então, não é por si só a garantia de uma “zona autônoma temporária”, mas sim ao transformar os modos com que se investe nela, com que se criam disponibilidades. Dá-se a passagem do ocupar ao ocupar-se. Disso, abre-se um novo campo do possível para redes também em longo prazo.

A Ocupa dos Povos (2012) e, de certo modo, a OcupaRio (2011) poderiam ser de certo modo um fracasso até que as jornadas de junho de 2013 acontecessem e reatualizassem a “tomada das ruas”, as “acampadas”, as “ocupações de praças” ocorridas nos anos anteriores. Poderia se pensar que as jornadas de junho estivessem apenas mudando o sentido simbólico das ocupas de 2011 e 2012, como se fosse uma “ressignificação”. No entanto, muito mais do que isso, as pessoas e coletivos que participaram das jornadas de junho tinham em sua ação, em sua prática, a presença da OcupaRio e da Ocupa dos Povos. Nesse sentido, não é que as jornadas tenham ressignificado essas ocupas, mas sim que os mundos colocados pela OcupaRio e Ocupa dos Povos se *atualizaram* em 2013, criando outros mundos, criando novos problemas. Quando, no capítulo 5, faço a distinção com base em Vinciane Despret, entre o *tema* e a *versão*, está em questão essa diferença (naquela passagem, abordada em relação ao luto). No tema, os movimentos do ciclo Occupy teriam uma verdade que, esgotado aquele período, se fechou, cabendo ao futuro traduzi-la. Na versão, a OcupaRio, por exemplo, é uma verdade como mundo, que continua aberto a ser povoado, que continua podendo ser atualizado de diferentes maneiras sem que se trate apenas de uma “ressignificação”. É a realidade que muda quando ainda hoje se age embuído da experiência da OcupaRio.

O agenciamento não é só a praça em sua materialidade, mas todas as suas redes, temporais e espaciais e, também, as transformações operadas entre esses elementos – inclusive nos discursos e práticas, nos possíveis criados a partir delas. Contatos que se criaram naquele momento viraram grupos de mídia ou grupos de mídia que se criaram naquele momento tem seu alcance potencializado, grupos de afinidade viraram redes, e redes foram

potenciadas e estendidas de outros modos; ou melhor, já não se podiam pensar as jornadas de junho sem ver essa continuação, extensão e multiplicação das redes que continuaram agindo, tramando-se, produzindo outros espaços, recriando os modos de encontrar-se e produzir. Recriando as fronteiras entre a rua e as próprias casas, entre as instituições e os movimentos.

A criação das redes que se estendem além da praça é o *ocupar-se*. A praça tem um grande papel como ponto de encontro e mistura, mas precisa ser construída a força criativa de relações que se expandam com confiança e abertura, confiança na abertura x fechamento paranoico. O ciclo Occupy e, principalmente, as jornadas de junho tiveram essa força de, agindo juntos, superar os medos das ruas, o medo do que a pacificação faz com essas ruas. Tanto o poder de tirar as pessoas das ruas (remoções, recolhimentos, “choque de ordem”), quanto o poder de alienar as ruas da ação comum, como algo externo, como um público a que ninguém pertence.

Depois de passar pelas praças, em 2012, percebi que, no campo, pulsavam muitas forças de produção de subjetividade. Dali tracei três linhas gerais para organizar essas redes: “em trânsito”, “em obras” e “em transtorno”. Em 2013, aconteceu a explosão de junho, quando esses três linhas se cruzaram, tomando conta de toda a cidade. Daí, percebi como a tentativa de me situar nessas três linhas era apenas uma passagem em relação às praças iniciais, uma passagem para a problemática mais geral da tese. Esses transtornos tornaram-se maiores do que nós e tocavam diretamente o trânsito, transformavam a cidade por um transtorno no trânsito, pediam obras nos modos de transitar.

É nesse momento, também, que o problema das fronteiras, surgido pela primeira vez nas praças, reaparece nas manifestações e se torna central. Primeiramente, a fronteira está no terceiro capítulo, entre aqueles que passam a ocupar a praça e aqueles que a habitam, uma fronteira que passa pela questão racial, mas não se esgota nela. Fronteira que também aparece na proposição de novos espaços, não só da cidade, mas novos espaços subjetivos, novas subjetividades políticas (artísticas, afetivas). A fronteira, além de ser pensada como barreira, pode ser uma travessia para a produção da subjetividade política. Com Donna Haraway, no quarto capítulo, falo das fronteiras do conhecimento e da relevância de usá-las como parcialidade dos sujeitos para localizar o saber. As fronteiras surgem hibridizadas, no mesmo capítulo, com o *Black Prof*, entre os manifestantes que adotam a tática black bloc e os professores grevistas do Rio de Janeiro. Mas também no preâmbulo desse mesmo capítulo,

quando descrevo um episódio do êxodo dos removidos da favela Oi/Telerj que remete ao acolhimento de refugiados na igreja em Hamburgo, na Alemanha. Remete, ainda, à Carta de Lampedusa, assinada por movimentos europeus, inclusive de Hamburgo, a respeito da fronteira marítima em aberto da Europa e da tragédia do naufrágio e morte de centenas de imigrantes negros no Mar do Meio. E também à Irmandade da Lampadosa, no Rio de Janeiro, que em sua luta por dentro das fronteiras do sistema escravocrata brasileiro, nos permitiu falar da formação da polícia e da pacificação em seus primórdios no final do período da Colônia. As fronteiras desse mundo é preciso saber como abri-las e dobrá-las, a fim de constituir novos lugares subjetivos.

As fronteiras, ao longo do trabalho, foram desenhando-se como as fronteiras internas da cidade, como o racismo e a pacificação no sentido mais estrito, diretamente com a ocupação militar das favelas - como aparecem, por exemplo, no quinto capítulo. A questão da fronteira que dissocia cidade e favela, pacifica todo o território com linguagens diferentes. No capítulo final, abordo a morte na favela do ponto de vista da resistência. O luto pela morte aparece como luta pela vida. Não por uma vida qualquer, mas por uma vida vivível (Butler, 2013). Um luto como luta, sobretudo para falar dos vivos.

O fechamento do último capítulo toca o preâmbulo do primeiro, concluindo o percurso. Retomando a questão da mulher negra, da mulher como agente, como geradora de mundo, no momento em que questionam a sua dor e sua voz. Como não fazer deste trabalho mais um espaço de silenciamento? Aqueles mesmo que silenciam, agora fazem falar, mas essa fala já está pacificada. Como sei que, agora, não faço a mesma coisa? Como sei que não é uma escuta não pacificada? A única resposta que encontrei, e a única que realmente responde, é que não sei. Tentei unir ao longo do percurso a *escuta não pacificada*, a *sintonia* entre os sujeitos que se agenciam, as *versões* como mundos e problemas que se colocam na relação. O que sei é o que se dá na relação, e que posso manter o cuidado com essa relação presente, dentro de uma rede de interdependência. Possivelmente, sempre o caso é só uma tentativa de resposta sobre se silencia ou não, e o que posso é “permanecer com o problema” (HARAWAY, 2014) por que não sei se é possível responder isso sozinha.

O que me acompanhava ao longo da pesquisa enquanto escuta não pacificada, entre o dissenso e o pesquisar-com, se declinou numa atenção ao cuidado, mas um cuidado que deixa aberta a possibilidade do dissenso. O cuidado com dissenso, portanto, se tornou o lugar mínimo com o que poderemos repartir.

REFERÊNCIAS

- AMOROSO, MAURO. A favela faltou na foto: o desmonte do Santo Antônio pelas lentes do correio da manhã. In. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (Anpuh). *Usos do passado: Anais do XII Encontro de História*, Anpuh, 2006. Disponível em: <<http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Mauro%20Amoroso.pdf>> Acesso em jun. 2014
- ANTONIOLI, Manola. **Géophilosophie de Deleuze et Guattari**. Paris: L'Harmattan, 2003.
- ASSIS, CLAUDIO. **A febre do rato**. Brasil, 2011, Brasil, 35mm, 90min.
- BARROS, Regina Benevides de. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. 2.ed. Porto Alegre: Sulina/UFRGS, 2007.
- BELLACASA, Maria Puig de la. Nothing comes without its world': thinking with care In. *The Sociological Review*, Oxford, 2012.
- BELLACASA, Maria Puig de la. **Politique féministe et construction des savoirs**. Penser nous devons" !. L'Harmattan, 2012.
- BERARDI, FRANCO BIFO. *L'erotismo della sollevazione*. Entrevista a Benedetta Pinzari e Marianna Sica. Commonware. General Intellect in formazione. Bologna. <<http://www.commonware.org/index.php/neetwork/101-erotismo-della-sollevazione>> Acesso em mar. 2014.
- BOCCIA, MARIA LUISA, DOMINIJANNI, Ida e PITCH, Tamar. Lampedusa: o escudo da vergonha. In. *Universidade Nômade*. Rio de Janeiro. 2014. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/lampedusa-o-escudo-da-vergonha/>> . Acessado em 9 de outubro de 2013.
- BLOGUEIRAS NEGRAS. *A cadeira negra de Dasha Zukhova*. Revista Fórum. São Paulo. <http://revistaforum.com.br/blog/2014/01/a-cadeira-negra-de-dasha-zhukova/> Acesso em 25 jan. 2014.
- BRECHA COLETIVO – SITE – Disponível em: <<http://brechacoletivo.wordpress.com/sobrebrecha/>> Acesso em: jan. 2014.
- BURROUGHS, William S. **Nova Express**. Edited and whit an introduction by Oliver Harris. Grove Press New York, 2014.
- BUTLER, Judith. **A chi spetta una buona vita?** A cura di Nicola Perugini. Roma: Nottetempo, 2013.
- CAMUS, Albert. **L'uomo in rivolta**. Traduzione di Liliana Magrini. Bompiani, 2012.
- CARIOQUINHA 2012. Site Oficial. 2012. Disponível em: <<http://carioquinha.com.br/como->

participar-no-carioquina/> Acesso em: maio 2012

CAVA, Bruno. **A multidão foi ao deserto**: as manifestações no Brasil em 2013 (Jun-Out). São Paulo: Annablume, 2013.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. (org.). **Amanhã vai ser maior**: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Editora Vozes, 1994.

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao País Natal**. Tradução, posfácio e notas Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincialiser L'Europe**. La pensée postcoloniale et la différence historique. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.

CHAUVENET, A.; DESPRET, V.; LEMAIRE, J.-M. **Clinique de la reconstruction: une expérience avec des réfugiés en ex-Yougoslavie**. Paris: L'Harmattan, 1996. Coleção Santé, Société et Culture.

COLECTIVO ETCÉTERA. *Comune di Ricerca per L'immaginazione sociale Inclusiva* (C.R.I.S.I.). Disponível em: <<http://crisiproject.wordpress.com/assemblea-infinita/>> Acesso em maio de 2014.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO DE JANEIRO - (CRP-RJ). *Nota aos psicólogos e assistentes sociais que atuam na Secretaria Municipal de Assistência Social do Rio de Janeiro*. 2012. Disponível em: <<http://www.crpj.org.br/noticias/2012/062201-Nota%20aos%20psic%C3%B3logos%20e%20assistentes%20sociais%20que%20atuam%20na%20Secretaria%20Municipal%20de%20assist%C3%A2ncia%20Social%20do%20Rio%20de%20Janeiro.html#sthash.CIwERHaG.dpuf>> Acesso em jun. 2014

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO DE JANEIRO -(CRP-RJ). *Recolhimento compulsório - Em nota, entidades cobram respostas a denúncias e repudiam declaração do prefeito* – Disponível em: <<http://www.crpj.org.br/noticias/2012/090502-Recolhimento%20compuls%C3%B3rio%20-%20Em%20nota,%C2%A0entidades%20cobram%20respostas%20a%20denuncias%20e%20repudiam%20declaracao%20do%20prefeito.html#sthash.BAFZ7MEn.dpuf>> Acesso em: Jun. 2014.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO DE JANEIRO -(CRP-RJ). *Relatório de visitas aos "Abrigos especializados" para crianças e adolescentes*. Junho 2012. Disponível em: <http://www.crpj.org.br/documentos/2012-relatorio_CADQs.pdf> Acesso em: jun. 2014.

COSTA, MAURO SÁ REGO. Nova express e as sociedades de controle. In. Revista Rizoma. Hierografia. (versão online) (p.61-63).2002 Disponível em: <http://issuu.com/rizoma.net/docs/rizoma_hierografia/61> Acesso em: jun. 2014

CÚPULA DOS POVOS. Site oficial do evento. Disponível em:

<<http://www.cupuladospovos.org.br>> Acesso em: jun. 2012.

CURCIO, Anna. (org.). **Comune, comuità, comunismo**: teorie e pratiche dentro e oltre la crisi. Verona: Ombre Corte, 2011.

DEBORD, Guy. **Ouvres**. Paris: Gallimard, 2006.

DEL GRANDE, Gabriele. La fortezza. In. Fortress Europe. 2014. Disponível em: <http://fortresseurope.blogspot.com.br/p/la-fortezza.html> Acesso em 25 de março de 2014.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**; 1972-1990. 2.ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**; filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**; capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

_____. **Kafka; para uma literatura menor**. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.

_____. **Mil Platôs Vol. 1**; capitalismo e esquizofrenia. 1.ed. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. – Rio de Janeiro : Ed. 34, 1995.

_____. **Mil Platôs Vol 2**; capitalismo e esquizofrenia. 2. ed. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 2011.

_____. **Mil Platôs Vol 3**; capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: 34, 1996.

_____. **Mil Platôs Vol 4**; capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1997.

_____. **Mil Platôs Vol 5**; capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DEAN, Jodi. **The communist horizon**. Nova Iorque: Verso, 2012.

DE PETRIS, Stefania. Tra “agency” e difference. Percorsi del femminismo postcoloniale. In. **Studi Culturali**. II/2. Roma: Il Mulino, 2005.

DESPRET, Vinciane. **Ces Émotions qui nous fabriquent**. Ethnopsychologie de l'authenticité. 2ªed. Paris: Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001.

DESPRET, Vinciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. In: *Body & Society*, vol. 10 (2-3). Londres: 2004, SAGE. p.111-134. [Tradução avulsa por Maria Carolina Barbalho, revisão de Ronald João Jacques Arendt; paginas referidas conforme o original].

DESPRET, Vinciane, Leitura etnopsicológica do segredo. In. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23 – n. 1, p. 5-28, Jan./Abr. 2011

DESPRET, Vinciane. **Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?** Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/ La découverte, 2012. [Tradução avulsa por Ronald João Jacques Arendt. As páginas são referidas conforme o original].

DESPRET, Vinciane; STENGERS, Isabelle. **Les faiseuses d'histoires**. Que font les femmes à la pensée ? Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011.

DU BOIS, W. B.. **Sulla linea del colore: razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo**. A cura di Sandro Mezzadra. Bologna: Il Mulino, 2010.

DIÁRIO OLHAR ETNOGRAFICO. Observações diárias etnográficas por um mundo melhor. (blogue pessoal). *A falácia do consenso no Ocupario*. 2011. Disponível em: <<http://diarioolharetnografico.blogspot.com.br/2011/12/falacia-do-consenso-no-ocupa-rio-11211.html>> Acesso em: jan. 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução Vera Cada Nov, Márcia Arbex. Revisão Consuelo Salomé. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2011.

DO VALE, Renata William Santos do. *Construindo a Corte: o Rio de Janeiro e a nova ordem urbana*. In. Arquivo Nacional. Historia Luso Colonial. (site).2010. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=861&sid=102>> Acesso em: março 2014.

ENCICLOPEDIA ITAU CULTURAL ARTES VISUAIS, *Verbete Aterro do Flamengo*, Atualizado em 21 de maio de 2013. Disponível em : <http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=marcos_texto&cd_verbete=3967> Acesso em: abr. 2014.

FANON, Frantz. **I dannati della terra**. Traduzione di Carlo Cignetti. Einaudi, Torino, 2007.

FAVRET SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. In: *Gradhiva: Revue d' Histoire et d' Archives d' Anthropologie*, n.8,p. 3-9, 2005.

FAZENDA, José Vieira, Antiquilhas e memorias do Rio de Janeiro. In. *Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, 1924, T89, v143. 10.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O método desviante. Disponível online em:
<<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2807,1.shl>> Acesso em: 9 out. 2012.

GELÉDES INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *O reverso da “obra de arte”*: Artista Gay russo cria foto em resposta a Revista Garage. Portal Gelédes. São Paulo:
<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/265-generos-em-noticias/22960-o-reverso-da-obra-de-arte-artista-gay-russo-cria-foto-em-resposta-a-revista-garage> Acesso em 27 jan. 2014.

GIRARD, Bibiano; COSTA, Natália. O que se passa entre a gente. *Revista O Viés*. Jornalismo a contrapelo. Santa Maria, N. 55, 2010. Disponível em:
<<http://www.revistaovies.com/reportagens/2010/11/o-que-se-passa-entre-a-gente/>> Acesso em: jun. 2014.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21ªed. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Revisão da tradução Suely Rolnik. Papirus Editora. Campinas, SP, 2011.

GUZMAN, Loreto Garin. **Internacional errorista**. Disponível em:
<<http://loretogaringuzman.wordpress.com/internacional-errorista/>>. Acesso em: 08 set. 2012.

HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. Ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009. – (Mimo)

_____. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In. *Cadernos Pagu*, Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, n. 22, p. 201-246, 2004.

_____. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In. *Cadernos Pagu*, Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, n 5, p. 07-41, 1995.

_____. *String Figures, Multispecies, Muddles, Staying with the Trouble*. Public Lecture. Department of Art and Design. University of Alberta, Edmonton, Canada. March, 2014.

HARAWAY. J. Donna. **When species. meet**. University of Minnesota Press. London. 2008.

HARDT, Michael. *As lutas na transição irresolvida*. Tradução Bruno Cava. Disponível em:
<<http://uninomade.net/tenda/as-lutas-na-transicao-irresolvida-entrevista-com-michael-hardt/>> Acesso em: fev. 2014.

HERRERAS, Tomás; RODRÍGUEZ, Adria. Direitos emergentes e reinvenção da democracia. In. COCCO, GIUSEPPE; ALBAGLI, SARITA. (Org.). **Revolução 2.0**: E a crise do capitalismo global. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 95-120.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0.5 Agosto 2002

INSTITUTO DE RÁDIO DIFUSÃO EDUCATIVA DA BAHIA. Somos quilombo Rio dos

Macacos. Disponível em: <http://www.irdeb.ba.gov.br/tamboresdaliberdade/?p=1029> Acesso em: maio 2014.

KNIJNIK, Cristiane. *Oficinar*. Texto de qualificação no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2012 (não publicado).

LAMPEDUSA IN HAMBURG. <http://www.lampedusa-in-hamburg.org/> (sítio eletrônico). Acesso em: fev. 2013.

LATOURE, Bruno. **Como falar do corpo?**; A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In NUNES, João A; ROQUE, Ricardo (org.). *Objetos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Afrontamento, 2008, p. 39-61.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Tradução de Sérgio Martins. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

LOBATO, Caio Pereira. Não nos representa! Imanência e transcendência na ontologia política do Ocupa Rio. *Revista Habitus*. IFCS – UFRJ. Vol. 11 -N.1 Ano 2013. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br/ojs/index.php/revistahabitus/article/viewFile/196/203> Acesso em: jun. 2014.

MARCHETTI, Chiara. *Framing emergency*. Italian response to 2011 forced migrations from Tunisia and Libya. [artigo online] 2012 Disponível em: <http://www.academia.edu/2309681/Framing_emergency._Italian_response_to_2011_forced_migrations_from_Tunisia_and_Libya> Acesso em 25 de maio de 2014.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global? In: *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba. Vol 18, no.36, 2010. p.67-92

MC BOB RUM. *Está escrito*. Som Livre. Spotlight Records. 1996. 1CD

M.C. CIDINHO & M.C. DOCA. *Eu só quero é ser feliz* (CD, Album). Spotligh Records. 1995.

MEZZADRA, Sandro. *Disarticolare il confine: migranti, confini, movimenti*. Una conversazione con Sandro Mezzadra. Entrevista concedida a Abdelouahad El Mir e Mattia Zona. Bologna, Dezembro, 2013a. Site: Conessioni Precarie. Disponível em: <<http://www.conessioni-precarie.org/2014/02/05/disarticolare-il-confine-migranti-confini-movimenti-una-conversazione-con-sandro-mezzadra/>> Acesso em: 04, fev, 2014.

_____. **La condizione postcoloniale**. Storia e politica nel presente globale. Verona: Ombre Corte, 2008.

_____. Quest'Europa si fonda sui confini. - entrevista a Sandro Mezzadra. L'euro Mediterrâneo como espaço de interconexão. L'Europa e as transformações dos seus limites. Entrevista realizada por Nicola Grigion, *Progetto Melting Pot Europa*. 2013b. Disponível em: <<http://www.meltingpot.org/Quest-Europa-si-fonda-sui-confini-Intervista-a-Sandro.html#.U87sZtf3kVY>> Acesso em: Jan. 2014.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **Border as Method. Or the multiplication of labor**. Durham, Duke University Press, 2013.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity**. Durham: Duke University, 2003.

MOHANTY, Chandra Talpade. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. 1984

MORAES, Márcia. A ciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas. In. *Histórias, Ciência, Saúde – Manguinhos*. Vol. II (2): 321 – 33, maio – ago. 2004.

MORAES, Márcia; CARDOSO-MANSO, Carolina; LIMA-MONTEIRO, Ana Cláudia. Afetar e ser afetado: corpo e cognição entre deficientes visuais. *Universitas Psychologica*, vol.8 no.3 Bogotá Sept./Dec. 2009.

MORAES, Márcia. JACQUES ARENDT, Ronald João. *Guiar e ser guiado: ou do que é feita nossa (d)eficiência?* Universitas Umanística. núm 76. julho- diciembre. 2013. pp. 327-347. Pontificia Universidade Javeriana. Bogotá, Colômbia.

MOREIRA, Fernando Fiúza. Francis Ponge e o Brasil. In. *O eixo e a roda*. Vol. 18, n. 1, UFAL, 2009.

MORINI, Cristina. **Per amore o per forza**. Feminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo. Verona: Ombre Corte, 2010.

NASCIMENTO, Alexandre. *O atual debate sobre a política de cotas para negros nas universidades*. Revista Global Brasil. Número 12. 2010

NEGRI, Antonio. Dispositivo metrópole, A Multidão e a metrópole. In. *Lugar Comum Estudos de mídia, cultura e democracia*, Rio de Janeiro nº 25-26, p. 201-208, 2008.

_____. **Kairòs, Alma Venus, Multidão**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. 8a ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

OCUPARIO. OcupaRio - A casa caiu! Levante sua barraca! Disponível em: <<http://www.ocupario.org>> Acesso em jun. 2014.

OCUPA TEORIA. *Chamado para o 12M e para manifestos colaborativos – OcupaRio*. Site Ocupa Rio – Teoria. Disponível em: <<http://ocupateoria.wordpress.com/2012/03/16/chamado->

para-o-12m-e-para-manifestos-colaborativos-ocupario/>. Acesso em: 03 fev. 2014.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no setecentos. In. *TOPOI*. v.7, n.12, jan-jun. 2006, p. 60-115.

OPAVIVARÁ (coletivo). **Opavivará! Ao vivo!**; residência: ocupação da Praça Tiradentes. Rio de Janeiro, 2012. Disponível online em <http://opavivara.com.br/aovivo/> Acesso em 26 out. 2012.

ORIGEM DA PALAVRA. Site de etimologia. Verbetes Partir. Disponível em: <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/partir/> Acesso em: jul. 2014.

PAONE, Mariangela. O mundo não mudou, mudaram os protestos. In. *Revista Domtotal*. 2011. Disponível em: http://www.domtotal.com.br/especiais/artigo_detalhes.phpespId=1153&espId_art=1156 Acesso em: jan. 2013

PAIVA, Marcelo Rubens. Não passo para o lado do black bloc”. *Estadão/blogs*, 8 de setembro de 2013. disponível em: <http://blogs.estadao.com.br/marcelo-rubens-paiva/nao-passo-para-o-lado-do-black-bloc/> acesso em maio 2014.

PARNET, Claire. Abecedário de Gilles Deleuze. Site o Estrangeiro. Disponível em: www.oestrangeiro.net. 1994.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana da. **Pistas do método da cartografia**; pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Meridional, 2010.

PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, Página Oficial do Porto Maravilha . Museu de Arte do Rio. MAR. (não datado) Disponível em: <http://www.portomaravilha.com.br/web/esq/imprensa/65.aspx> Acesso em: jun. 2014.

PUWAR, Nirmal. Poses y construcciones melodramaticas. In. MEZZADRA et. al. **Estudios Postcoloniales**: Ensayos fundamentales. Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: AnnaBlume: FAPESP, 2002. 234 p.;

RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7 (1-2): 67-82, outubro de 1995

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**; política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: ed. 34, 1996.

_____. **A partilha do sensível**; estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: ed. 34, 2005.

_____. **Democracy, anarchism and radical politics today: an interview with Jacques Ranciere.** Entrevista à *Anarchist Studies*, vol. 16, n.º 2, 2008.

_____. *O que significa estética.* Tradução de R.P. Cabral. 2011b. Disponível online em <<http://cargocollective.com/ymago/Ranciere-Txt-2>> Acesso em 8 set. 2012.

REVISTA GLOBAL BRASIL, número 16 – Ferramentas das Lutas, novembro de 2012. Universidade Nômade. Disponível em <http://www.revistaglobalbrasil.com.br/?page_id=1498>

RIBAS, Cristina. Alucinações produtivas: produções culturais na zona portuária. In. *Uninversidade Nômade* [site]. 2012. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/alucinacoes-produtivas-producao-cultural-na-zona-portuaria/>> Acesso em: dez. 2012

RIO DE JANEIRO (SECRETARIA DO ESTADO). Decreto N.º. 42.787 de 06 de Janeiro de 2011. Disponível em: <http://solatelie.com/cfap/html32/decreto_42787_06-01-2011.html> Acesso em jun. 2014.

RIO DE JANEIRO (SECRETARIA DO ESTADO). Decreto n.º. 41.650 de 21 de janeiro de 2009. Disponível em: <http://solatelie.com/cfap/html6/decreto41650_21-01-2009.html> Acesso em jun. 2014.

RIO DE JANEIRO (Leis Municipais). Decreto n.º 35331 de 26 de março de 2012. Disponível em: <<https://www.leismunicipais.com.br/a/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2012/3533/35331/decreto-n-35331-2012-dispoe-sobre-a-autorizacao-para-realizacao-de-eventos-na-cidade-do-rio-de-janeiro-no-periodo-de-4-a-25-de-junho-de-2012-2012-03-26.html>> Acesso em: março 2014.

RIO DE JANEIRO (Leis Municipais) Decreto n.º 35331 de 26 de março de 2012. Disponível em: <<https://www.leismunicipais.com.br/a/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2012/3533/35331/decreto-n-35331-2012-dispoe-sobre-a-autorizacao-para-realizacao-de-eventos-na-cidade-do-rio-de-janeiro-no-periodo-de-4-a-25-de-junho-de-2012-2012-03-26.html>> Acesso em: abril, 2014.

RHODEN, Caren. De Recife Izidorio Cavalcanti. *Revista O Viés*. Jornalismo a contrapelo. Santa Maria, N. 55, 2010. Disponível em: <<http://www.revistaovies.com/reportagens/2010/11/de-recife-izidorio-cavalcanti>> Acesso em: 13 fev 2012.

SAFATLE, Vladimir. Amar uma ideia. In HARVEY, David et al. *Occupy; movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012b.

SANTOS, Mariana. *Pensando o OcupaRio: encontros, encantamentos, rupturas e abandono*. Disponível em: <<http://daslutas.wordpress.com/2013/06/07/pensando-o-ocupa-rio-encontros-encantamentos-rupturas-e-abandono/>> Acesso em: jun. 2014.

SERRES, Michel. **Os cinco sentidos**; filosofia dos corpos misturados. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **O nascimento da física no texto de Lucrecio**; correntes e turbulências. Tradução de Péricles Trevisan. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **O mal limpo**; poluir para se apropriar? Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

SIERRA, Francisco. Palestra na Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 3 maio 2012. Disponível online em: <http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_15-M> Acesso em 10 nov. 2012.

SIMAS, Luiz Antonio. Quem prepara o café da madame? In. *Histórias brasileiras*. (site). 2013. Disponível em: <<http://hisbrasileiras.blogspot.com.br/search?q=passos>> Acesso em: fev. 2014.

SOARES, Luiz Eduardo. Polícia: da brutalidade às alternativas. In. *Outras palavras* (2014). Disponível em: <<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/policia>> Acesso em: mar. 2014

SOIFER, Raphael. **Bloco Reciclato: memórias de uma lapa suja**. In: Caderno de Comunicações do Seminário Vômito e não: práticas antropológicas na arte e na cultura. PPGArtes/UERJ, Rio de Janeiro: Azougue, 2012. p. 94 - 103. Disponível online em: <<http://issuu.com/seminariopraticasantropoemicas/docs/livro-full-corrigido-capas>>. Acesso em: 9 set. 2012.

SOIFER, Raphael. *Site Gringo que fala*. 2012. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://gringoquefala.blogspot.com.br>> Acessado em 09 set. 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *with Sneja Gunew*. Questions of multi-culturalism. In. **Post-colonial critic. Interviews, Strategies, Dialogs**. New York, Routledge, 1990.

STENGERS, Isabelle. *A ciência no feminino*. Trad. Alexandre Belford. Revista 34 Letras, n. 5/6, Rio de Janeiro, pp. 427-431, set. 1989.

_____. Fabriquer de l'espoir au bord du gouffre. A propos de l'oeuvre de Donna Haraway. In Revue internationale des livres, n° 10, mars-avril 2009. Disponível online em: <<http://www.revuedeslivres.fr/fabriquer-de-lespoir-au-bord-du-gouffre-isabelle-stengers/>> Acesso em 15 out. 2012.

SUINO CULTURA INDUSTRIAL. *Haitianos e indígenas completam quadros funcionais na Aurora*. Disponível em: <http://www.suinoindustria.com.br/noticia/haitianos-e-indigenas-completam-quadros-funcionais-na-aurora/20131107145750_W_432> Acesso em 22 de fev.

SZANIECKI, Bárbara. *Sobre museus e monstros*. In. Picica Blog do Rogelio Casado. (blog pessoal) Julho de 2013. (2013) Disponível em:

<<http://rogeliocasado.blogspot.com.br/2013/07/sobre-museus-e-monstros-por-barbara.html>>
Acesso em out. 2013.

SZANIECKI, Bárbara. Amar é a Maré Amarelado: multidão e Arte, RJ 2013. In. Universidade Nômade (site) out. 2013. (2013b) Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/amar-e-a-mare-amarildo-multidao-e-arte-rj-2013/>> Acesso em: dez. 2013.

SZANIECKI, Bárbara. **Outros monstros possíveis:** design encarnado e disforme contemporâneo. Annablume, São Paulo: 2014.

TAZZIOLI, Martina. “*Non siamo fuggiti dalla guerra in Libia per morire in Amburgo*”: Lampedusa in Amburgo e tutte le Lampedusa di Germania. Site Euronomade. Inventare il comune, sovvertire il presente. 2014. Acesso fev. 2013.

TIBOLA, Talita. redonda me(nte) amarela. 2009. 138 f. Dissertação (Mestrado em Educação – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

TRUPENOMADEDXSEMDESTINO. Trupe Nômade. Disponível em:
<<http://trupenomadedxsemdestino.tumblr.com>> Acesso em: dez. 2012

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Tradução de André Telles. 2004. Disponível online em: <<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/obra/voca.prn.pdf>> Acesso em 11 out. 2012.