

"O dia com o qual começa o novo calendário". Políticas do tempo e da imagem em Walter Benjamin ainda desenhavam horizontes para as lutas urbanas?

Rita Velloso



1. começo.

os calendários não marcam o tempo do mesmo modo dos relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica [...] A Revolução de julho registrou um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. (Benjamin 1985:230) Se já não é possível voltar atrás, às origens, nem construir um novo mundo, a proposta de Benjamin seria a de fazer uma parada súbita para viver um presente – não mais desvalorizado como etapa transitória ou imperfeita, mas como o momento único e, por isso, precioso que encara a história como “objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio”, mas um tempo saturado de “agoras”, ou seja, de momentos destacados que “citam” o passado da mesma maneira que a Revolução Francesa “citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo” (Benjamin 1985:229).

Com o objetivo de apresentar o conteúdo de uma reflexão benjaminiana, de modo a pensar a relação entre cidade e política estabelecida na filosofia do autor alemão, este texto se inicia, pelo título e propositadamente, com uma expressão benjaminiana contida na XVª. tese sobre o conceito de história, “o dia com o qual começa o novo calendário”, e pelo que, nessa, refere à idéia de *revolução*.

Muito embora jamais desenvolvida completamente por Benjamin, essa é a idéia que permaneceu como horizonte durante todo o percurso de seu trabalho - o ponto de fuga messiânico de sua filosofia da história, a pedra angular de sua reinterpretação do materialismo histórico.

Foi por um fragmento escrito em 1920-21, em que se lia sobre a urgência da “troca de uma visão histórica do passado por uma visão política”, que Walter Benjamin começou a se ocupar da cidade, pode-se dizer, a partir das experiências que causariam no autor uma profunda mudança política: em primeiro lugar, o fracasso da revolução alemã (1919), e a seguir o encontro com Asja Lacis em Nápoles (1924) e a viagem a Moscou (1927).

A culminação dessa tarefa, para Benjamin, se daria na concepção da imagem urbana como montagem de tempos heterogêneos, já em 1929, no texto sobre o Surrealismo e finalmente, nas teses sobre o conceito de história, texto que datamos em 1940. É no conjunto desses textos dos anos 1930, quando as revoluções e revoltas francesas (1789, 1830, 1848, 1871) entram no campo visual de Benjamin, que emerge seu ponto de vista de uma filosofia da história ancorada na vida urbana.

Para o filósofo tratava-se, ao pensar a cidade, de pensar por imagens. Em outros termos, de construir o pensamento sobre a vida urbana a partir da visibilidade, isto é, pelo que dão a ver vestígios, cicatrizes, superposições, incompletudes, frestas. O que ganha relevo ao ler o pensamento-imagem-cidade benjaminiano é sua dupla fundação. Por um lado, fantasmagoria (a imagem que sobrevive no presente a nos dizer o futuro do pretérito de um lugar) e, por outro, fragmento (o que se nos deixa ver nos muitos tempos e idades de uma cidade).

Para Benjamin há, como sabemos, uma dialética das imagens sem a qual a experiência do visível perderia sua força crítica, sua potência materialista. Ao tratar da *experiência* do visível, Benjamin confere a essa um *novo estatuto*, em que a imagem, fragmento e fantasma, é uma instância do pensamento que revoga a pretensão de *sistema*, remetendo ao *inconcluso e informe do cotidiano* como fonte e possibilidade de crítica, filosofia e poesia.

A cidade-imagem benjaminiana é um tecido de cicatrizes e como, tal, fragmentos-fantasmas de tempos outros. Sim, por que a cidade benjaminiana é o locus por excelência da ‘montagem de tempos’ que se oferece à *experiência*, não apenas história *objetificada*. A imagem-cidade é um lampejo, um reflexo de luz que fulgura sobre as malhas da urbanidade para torcê-la, esgarçar seu tecido, instabilizar topografias, monumentos, edifícios, mercadorias, corpos, vazios, terrenos baldios.

Para desdobrar os passos desse raciocínio é preciso considerar o que Benjamin escreveu sobre a temporalidade, melhor dizendo, sobre o tempo histórico, colocando em movimento tanto nosso tempo presente, como também a própria estratégia dialética benjaminiana, na qual o presente é o tempo em que se realiza a iluminação profana que permite *conhecer*, que é condição do *despertar*.

Ao prospectar essa relação *imagem-cidade-montagem de tempos históricos*, damos-nos conta da importância central da imagem-fragmento na teoria benjaminiana; contudo, para compreender

esse espaço imagético que é núcleo da sua filosofia, foi preciso que nos debruçássemos sobre a concepção de fragmento de que fala o filósofo. Se viveu um tanto fascinado pela história em ruínas da capital do século dezenove, Benjamin não a registrou (embora não somente) por meio das lentes do materialismo histórico.

Neste sentido, é possível afirmar que é ao pensar a cidade como lugar estratégico da luta de classes que Benjamin esboça a constelação da Revolução. Para sua escrita sobre Paris e outras cidades, tanto oitocentistas quanto aquelas da primeira metade do século XX, convergiram os conceito de tempo histórico e de imagem dialética como elementos necessários ao conhecimento da relação filosofia, cidade e política.

Se Benjamin antecipou muitos aspectos que, hoje, são decisivos para a constituição de uma perspectiva socialista, capaz de oferecer uma alternativa concreta ao modelo civilizatório capitalista-moderno, minha pergunta aqui é em que medida sua teoria ainda dá conta de colocar em pauta a revolução que se dá *na e por meio da cidade* nos dias de hoje. Em termos mais radicais, se deveríamos ainda hoje afirmar o que Benjamin viu nitidamente: a revolução é a cidade. Senão, vejamos.

2. o tempo da revolução

Walter Benjamin foi obstinadamente fiel à ideia marxiana de revolução. No entanto, a imagem de que se vale para mostrar o lugar de crítica que a revolução ocupa no mundo é, a rigor, oposta à de Marx; ele a configura não como *locomotiva* da história, mas como *o freio de emergência* que é interrupção do curso catastrófico dessa. Para Benjamin, a revolução é ação salvadora da humanidade.

Lemos na Tese XIV que *a revolução francesa compreendia-se como uma roma retornada*. É que, apesar das derrotas do passado, a Revolução tem um faro para o atual, “onde quer que este se mova no emaranhado de outrora. A cada vez que a multidão se subleva – desde a revolta dos escravos liderada por Espártaco na revolucionária Roma antiga até o levante do *Spartakusbund* de Rosa Luxemburgo – a revolução se dá como dialética: salta, como um tigre, em direção ao passado, e irrompe num presente saturado, no tempo-do-agora (*Jetztzeit*), para interromper a ilusão da história como fluxo contínuo num tempo vazio e homogêneo.

Pertencente a uma geração formada na tradição romântica alemã e na cultura judaica da Europa Central, Benjamin constrói seu pensamento respondendo a uma conjuntura histórica precisa, a do período das guerras e das revoluções que vai de 1914 a 1940. Os temas cruciais de sua reflexão, no entanto, e, em particular, suas teses “Sobre o conceito de história” aglutinam realidades de diferentes contextos, épocas e continentes ao tratar de fenômenos históricos, culturais, ou movimentos e revoltas sociais.

Benjamin alertou, nos anos 1930, para o caráter potencialmente destrutivo do progresso técnico, por ver ali o domínio da racionalidade instrumental. Seguiu escrevendo, de modo radical e severo, para reafirmar uma crítica à civilização industrial. Uma das fundações da filosofia benjaminiana foi a reivindicação da necessidade de uma transformação qualitativa do aparelho produtivo e tecnológico que deu sustentação ao mundo industrializado, tal como esse vinha se configurando desde o século XVIII

Tal posição conduz à tese de uma ruptura com o existente (o salto do tigre no passado) e a um conceito de revolução que, para Benjamin, é força utópica a animar seu pensamento: a de Walter Benjamin é uma revolução messiânica.

Como argumenta Michael Löwy, Benjamin pensa um romantismo revolucionário: romântico porque retorna à idéia pré-capitalista de cultura e revolucionário porque transforma esta memória do passado em força movente tanto de uma negação radical quanto da luta contra a opressão pela emancipação (Löwy, 1980, p. 33). Em Benjamin memória é dispositivo de ação política.

Valorizando a força do pensamento utópico, o denominado romantismo revolucionário dá conta de uma tentativa de uma redefinição da revolução como ruptura em relação ao alvo progressista das sociedades industriais, ao imperativo do progresso e da produtividade.

Benjamin foi um dos primeiros teóricos, depois de Marx, a refletir sobre o ímpeto destrutivo e potencialmente bárbaro do progresso capitalista. Ocupado em compreender com que futuro sonhou o passado, o filósofo alemão recusa a crença em um progresso que resulta necessariamente das descobertas técnicas, do desenvolvimento das forças produtivas e da dominação crescente sobre a natureza. À ilusão nefasta de “nadar no sentido da corrente” comum à crença no progresso - tanto da social-democracia como do stalinismo - Benjamin contrapõe sua alegoria da tempestade, imaginando o futuro como catástrofe permanente. Tal é sua crítica à ideologia do progresso e a uma temporalidade linear e abstrata que a sustenta. No projeto das *Passagens* (2006b: 502) afirma a necessidade de se “demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a idéia de progresso [...] Seu conceito fundamental não é o progresso e sim a atualização”. Segundo ele, “a apresentação materialista da história traz consigo uma crítica imanente do conceito de progresso” (Benjamin, 2006b: 502). Tem-se, aqui, uma reiteração do alerta de Marx, nos *Grundrisse*, para a necessidade de “não se tomar o conceito de progresso em sua forma habitual” (Bensaïd, 1999).

O tempo da revolução, para Benjamin, só poderá chegar quando a ação revolucionária do presente abrir novamente o passado no *tempo do agora*. É a luta de classes do presente que define as possibilidades de interrupção messiânica e revolucionária do curso do mundo e de redenção dos vencidos do passado. A redenção do passado derrotado e oprimido funda-se, então, na atualidade, e necessariamente vincula-se às possibilidades da práxis real do proletariado e das classes subalternas do presente.

O presente, enquanto tempo do agora, torna-se então um momento de *seleção dos possíveis*, sob o qual se encontram as possibilidades de rememoração do passado e de *despertar* para um novo futuro. Momento em que “a política passa à frente da história”, a revolução no presente - *despertar do sonho da história* - reaproxima o passado, arrancando a tradição do conformismo que dela busca se apoderar. No limite, o olhar histórico não se volta ao que ficou para trás, do presente em direção à história; justamente ao contrário, parte do acontecimento histórico, indo à frente, em direção ao presente” (Tiedemann, 2006: 27).

Reaberto, o passado é convocado à rememoração no presente, de tal forma que a emancipação do agora manifesta uma dupla libertação: dos vencidos do passado e do presente. Em consequência, Benjamin atribui ao materialismo histórico a necessidade de *se escrever a história a contrapelo*, ou seja, escrever do ponto de vista dos vencidos, na contramão da historiografia identificada efetivamente com as classes dominantes - como se afirmou na tese VII.

A historiografia oitocentista via de regra apresenta o passado como um cortejo triunfal e permanente de vencedores, que tão somente ignora lutas e resistências. Desse modo, escovar a história a contrapelo significa, em primeiro lugar, compreender a história a partir das narrativas de resistência à dominação de que foram capazes as classes dominadas do passado - tal como argumentou E. P. Thompson (1989, 1998a) algumas décadas mais tarde.

Assim, a Benjamin interessa no passado não o desenvolvimento das forças produtivas em suas contradições com as relações de produção, mas a luta travada até a morte entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, dominantes e dominados. Para o filósofo (1994b: 226),

“a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos de um conceito de história que corresponda a essa verdade, que exponha o germe da revolução onde quer que ele tenha vicejado. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção”.

3. destruição contra progresso: vida urbana

A harmonia social só seria possível quando fosse garantido a todos o útil e o agradável.

Charles Fourier, Des modifications a introduire dans l'architecture des villes.

No ensaio sobre Eduard Fuchs, o filósofo alemão sustenta que a crença no desenvolvimento técnico ignora o fato de que esse progresso “foi condicionado, de maneira determinante, pelo capitalismo”, desconhecendo assim “o aspecto destrutivo desse desenvolvimento” (Benjamin, 2000: 184). Para ele,

“nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual supunha estar nadando” (Benjamin, 1994b: 227).

Contra a secularização do culto protestante do trabalho alienado, Walter Benjamin retomou a utopia de Charles Fourier, na qual vislumbrou uma outra relação com a natureza, “um trabalho cujo espírito, constituído pela brincadeira, não é mais orientado para a produção de valores, mas para uma natureza aperfeiçoada” - conforme escreve nas *Passagens* -, ou ainda, como diz nas *teses* sobre um “tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre” (Benjamin, 1994b: 228).

Apontando firmemente para a barbárie do progresso, Benjamin questionou a concepção de trabalho e de tempo que acompanham a dominação capitalista, que só reafirma a quantificação abstrata e a propensão destrutiva própria do capital. A ação corrosiva do tempo vazio e homogêneo transforma o trabalhador e o homem modernos em autômatos, seja nos gestos repetitivos, vazios de sentido e mecânicos dos trabalhadores diante da máquina (como já havia

mostrado Marx), seja no caráter conservador da flânerie ou reativo dos passantes da multidão, descritos por Edgar Allan Poe e/ou E. T. Hoffmann (Löwy, 1990b: 194). Sob o predomínio do trabalho morto, que consome até o fim o trabalho vivo, conforme escrevera Marx n' *O Capital*, a modernidade assemelha-se ao infernal. Na alegoria escrita por Benjamin, persiste essa imagem: a modernidade como catástrofe que (repetida e permanentemente) instala o desespero do sempre-igual traduz o declínio daquela experiência de mundo fundada numa temporalidade concreta (qualitativa).

Transformando-se em mercadoria - um tempo-mercadoria, o tempo que se experimenta é apropriado como fantasmagoria, cujo caráter quantitativo e irreversível tão-somente exprime a reprodução do continuum da história dos vencedores. A fantasmagoria mercantil –exatamente representada nas galerias, nas lojas de departamento, onde se dá a exposição do que é *moda* –, põe em movimento o fetiche do novo e condiciona a constituição de um tempo que, na verdade, aparece como o eterno retorno do sempre - igual. “Essa aparência do novo se reflete, como um espelho no outro, na aparência da repetição do sempre-igual” (Benjamin, 2006a: 48). A “novidade” das mercadorias recobre, portanto, a ação de uma temporalidade mortífera que se impõe abstratamente aos homens, nas múltiplas dimensões de sua vida.

Nas *teses* Benjamin (1994b: 228) critica o conceito de trabalho que “só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade”, afirmando, por contraste ao marxismo vulgar - de inspiração tecnocrática e positivista -, a necessidade de confrontar os tempos presente e passado do trabalho segundo os modos em que se configurou na grande cidade, esse locus de reunião dos seres humanos, o ambiente que o cerca, a natureza artificial dos edifícios. Tomando a cidade por medium de reflexão, que permite ver os modos do trabalho configurando modos de vida, Benjamin mergulha na análise da cidade, criticando a produção do espaço levada a cabo pelas elites, e apontando, por exemplo, para o quanto monumentos e edifícios cristalizam a dominação capitalista.

“O elemento de barbárie está presente na natureza mesma do edifício... na medida em que a alta cultura é produzida pelos privilégios advindos da labuta viva das massas, na medida em que não poderia existir uma forma histórica sem o trabalho anônimo (escravos, operários ou camponeses), na medida em que os bens culturais são, invariavelmente, produtos de luxo fora do alcance dos pobres, esses tesouros da alta cultura são, inevitavelmente, em todos os modos de produção, fundados sobre a exploração.” (Löwy, Centelhas, 89)

A cidade apresentada nos fragmentos e textos benjaminianos é uma pletora de experiências, trabalhos e cotidianos, não das classes altas, mas principalmente daqueles que vivem à margem.

É um palco, onde desfilam coletivos de todos os tipos, uma procissão infindável: os conspiradores, os operários com mulheres e filhos, os pobres, os sem posse, os miseráveis, os catadores de lixo, as classes laboriosas, as classes perigosas, os proletários, os ‘homens inferiores, nascidos de assaltantes e prostitutas’, os oprimidos, os combatentes de junho, os literatos pobres, os camponeses com as terras hipotecadas, os devedores, os associais, o submundo, os clientes dos estados totalitários, as prostitutas, as velhas, os decrepitos, a juventude camponesa sem perspectivas, os que moram em cavernas urbanas, as operárias que fazem hora extra nos prostíbulo, os doentes, os candidatos a suicídio – circulava tanta gente, que a vista se turvava -, uma multidão incontável que se desdobra em outras multidões, um tableau formigante, uma massa compacta de

transeuntes, ora circulando, ora represada, bloqueada por outras multidões, e retomando seu fluxo ... (Bolte, 398).

A correspondência que se estabelece entre tais situações de apropriação do espaço é o que permite, aos habitantes, compreender e reunir o passado coletivo ao presente individual e construir a experiência da cidade como experiência coletiva. Essa reunião de modos tão diversos de experimentar da cidade acaba por provocar, nos habitantes urbanos, o ímpeto da luta contra o que foi massacrado, o futuro que lá atrás, foi dizimado. Essa compreensão é o efetivo *ato* da crítica histórica benjaminiana, que se dá como a *realização* do tempo do agora (*Jetztzeit*) - o momento em que, na experiência (*Erfahrung*), dá-se o agora da recognoscibilidade, isto é, quando uma imagem do passado (no caso da cidade, plasmada nos edifícios, lugares, ruínas) atinge sua legibilidade na atualidade. (BENJAMIN, 2006).

A singularidade da experiência urbana está na duração de suas arquiteturas, que atravessam épocas como verdadeiros documentos ou testemunhas dos acontecimentos. Essa *simultaneidade*, mesmo que fragmentária, propiciada pelo ambiente urbano assegura, segundo Benjamin, o entendimento secreto entre as gerações passadas e a nossa, na forma da imagem dialética – imagem que se revela como verdadeira forma de conhecimento da história, forma capaz de colocar em movimento a experiência o tempo do agora, a fusão do presente e do passado num momento de perigo. Cidades são capazes de despertar para a revolução pois fazem experimentar “o apelo messiânico do passado ao presente com a esperança no cumprimento”(146).

4. Mas, quais classes lutam, hoje?

Aqui tudo ainda é construção e já é ruína
Caetano Veloso

A crítica benjaminiana do “culto sonolento do progresso”, como o chamou Daniel Bensaïd, (1999) e da modernidade anuncia elementos decisivos para a revitalização de uma perspectiva socialista. Quando, na XV tese Benjamin afirma que “a consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”, põe em pauta que a revolução social não se apresentará como o resultado natural ou inevitável do progresso técnico e econômico, mas sim como a interrupção de uma continuidade histórica reificada que leva à catástrofe.

Exatamente por isso, como bem sugere Michael Löwy (2002: 200), o “aspecto que mais interessa a Benjamin e demonstra sua visão do processo histórico” não é o materialismo abstrato e/ou as leis de desenvolvimento histórico, mas sim *a luta de classes*. “A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, e sim sua interrupção muitas vezes fracassada e finalmente alcançada” (Benjamin, 2006: 30). Na práxis revolucionária das classes subalternas encontra-se, pois, a própria possibilidade de realização do conhecimento teórico, tal como já haviam assinalado Marx (2007) nas *Teses sobre Feuerbach* e Lukács (2003) em *História e Consciência de Classe*. Mais do que o progresso em abstrato, é a luta de classes a luz que ilumina o presente, o passado e o futuro. É ela que subscreve a possibilidade de realização do conhecimento histórico cujo sujeito “é a própria classe oprimida, a classe combatente”, conforme afirmou Benjamin na tese XII.

Em 2013, o momento em que discutimos a emergência das denominadas ‘novas classes médias’, seja exatamente esta parte da população integrante de um ‘novo’ estrato social segundo o nosso governo federal (que compra suas moradias nesses bairros da Região Metropolitana cuja urbanização é viabilizada por programas de habitação sistematicamente concebidos para que não habitem a ‘cidade-mãe’) que se insurge, a discutir o seu direito a circular, frequentar a cidade e reivindicar seu acesso a bens de consumo coletivo.

Em todos aqueles momentos de insurgência era evidente que as pessoas, habitando as margens das metrópoles, traziam à sua luta questões e reivindicações de laços com o *Occupy Wall Street*, com a Primavera Árabe e com o Movimento Anônimos. Mas, ao mesmo tempo, se faziam perguntas básicas, como os moradores do Olhos d’Água, na RMBH: “Como um bairro cheio de empresas tão ricas pode abrigar tanta pobreza?” Perguntar sobre a oferta de serviços e espaço público, sobre a infra-estrutura urbana não é uma indagação corriqueira ou despolitizada; tampouco pode se esgotar em uma resposta apenas pragmática. Ecoava naquelas manifestações uma questão de práxis política, que apenas principiava ser colocada ali para que façamos o esforço de desvendá-la. A tática da insurreição nas periferias, por exemplo, da região metropolitana de Belo Horizonte nos dias de junho e julho de 2013 apresenta o habitante das cidades periféricas de uma metrópole como novo sujeito político cuja ação de fechar as estradas federais, bloquear as estradas da região, se apropriando dos espaços de fluxo explicita sua estratégia para enfrentar a segregação.

Toda periferia denota um desdobramento da incapacidade de uma cidade histórica em abrigar em seu tecido a incompletude e a improvisação, ao mesmo tempo em que explicita a dinâmica que está no centro dos processos de expansão urbana. Na região de Belo Horizonte as cidades mais pobres tradicionalmente abrigam os trabalhadores da cidade-centro e recentemente vem se tornando lugar-alvo de investimentos estatais e privados pensados sem qualquer conexão com os atores sociais e os sujeitos urbanos de tais lugares.

Por aqui, as periferias são como ilhas que não tocam a cidade-capital, ainda que expressem a heterogeneidade dos territórios que a tornam uma região metropolitana. Os grupos e os indivíduos de moradores demonstraram ter compreendido a correlação de forças desse insulamento, reinventando seu espaço social por meio de lutas que são rupturas breves, mas sobretudo, decisivas para que a cidade-metrópole compreenda a relevância do lugar que ocupam - a relevância da sua própria *centralidade periférica*.

As interrupções do transporte e da circulação expõem integralmente a arquitetura das revoltas metropolitanas, em cujo centro não está a tomada de poder. As insurreições metropolitanas não se colocam o problema de substituir os governos; antes, a luta é travada pela transformação da lógica centro/poder/margem/opressão que define a cidade-capital. A periferia que compreende ser seu território uma *centralidade periférica*, passa a inverter os esquemas de controle na metrópole e operar com outras lógicas subjacentes, capazes de estabelecer linhas de fuga da pobreza urbana: descentrados e policêntricos, seus movimentos são uma construção em favor da potência das lutas. É por compreender

que o território está incluído nas dimensões mais específicas da pobreza, que os trabalhadores – o precariado metroplitano cuja casa está na periferia - capaz de articular o comum na disputa por mobilidade e por acessibilidade.

As periferias explicitam o esgotamento de um dado desenho urbano, funcionalista, em que as localizações são produzidas e a a segregação não é menos que uma categoria espacial estreitamente articulada aos processos políticos e às ideologias de degradação e deterioração. Se uma *centralidade* define uma área urbana com alta densidade econômica, forte heterogeneidade de usos, grande complexidade funcional, adensamento populacional, concentração diversificada de comércio, serviços públicos e privados; se são lugares que pedem o provimento de espaços públicos, *a periferia que protesta é um devir-centro*. Sua potência de luta é gestada justamente pela percepção de seus habitantes de que estão aprisionados em regiões sem nenhum tipo de acúmulo de atividade urbana que vise a constituir-las como centralidade, se olharmos para a configuração dos investimentos e do novo desenho urbano que está posto para a Região Metropolitana, que sequer minimamente concebem suas periferias segundo condições de vida digna para as pessoas.

A periferia devir-centro é um mosaico de bairros, temporalidades, gentes e estéticas ao longo de seu extenso e intenso itinerário, rumo a... , indo e vindo do centro. A periferia que protesta recusa a imposição de que não tem cultura, tecnologia ou economia. Exige sua centralidade recusando o que o centro antigo da cidade diz que deveria ser. É como se a periferia fosse um dia ter – ou como se a periferia almejasse ter, ou fosse melhor para a periferia ter aquilo que o centro antigo já tem, e por isso se autoriza a ensinar a periferia aquilo que ela quer, como chegar lá, no que é bom para ela mesma, periferia. O lugar que o centro desejaria que a periferia ocupasse para sempre é o lugar daquele que espera para ser incluído, aquele que acha para sempre que é do centro que virá sua libertação. O desejo da multidão que habita a periferia é muito outro. A vigência dessa expectativa do centro em relação a um lugar subalterno já terminou; e isso é o que principalmente fica explicitado numa estrada fechada por uma barricada de gravetos.

Poderíamos considerar esses momentos eventos efêmeros, mas há muito mais ali, sobretudo uma profunda inteligência do cotidiano que nasce de uma reivindicação pragmática e de uma demanda por um bem de consumo coletivo – a água -, o direito ao transporte, a segurança para , mas não é apenas isso o que está em jogo. Trata-se de uma reivindicação política, a de fazer cessar a invisibilidade desses pobres nas franjas da metrópole. Algo muito potente vai decorrer daquilo que se passou naquela rede dos fluxos bloqueados, rede que só denota o quanto a metrópole - reconfigurada num momento de protorrevolução - pode ser um dispositivo para interromper formas de controle, invertidas por redes de resistência.

5. linguagem

O sujeito não é um entorno.
Paolo Virno, Gramática da multidão.

Nos protestos na periferia contruiu-se uma forma de expressão cuja força é genérica, indivisa, mas que, construída coletivamente, consiste em redesenhar provisoriamente a paisagem das grandes cidades, fazendo emergir um poder coletivo que vai se constituindo pela fala dos muitos, em representações dialógicas singulares, em jogos linguísticos próprios.

Da interação comunicativa decorreu a articulação coletiva de quem fazia os protestos. E isso, em Minas Gerais, deve ser considerado uma vitória, muito embora não seja nada espetacular. Que o conflito possa ser amplificado é muito significativo para a história urbana dessa cidade-capital. Não somente por que torna visível aos olhos do resto da cidade sua periferias, mas sobretudo por empoderar manifestantes, seus vizinhos, ‘quem dá notícia do que se passa nas redondezas’. A informação que circula sobre o protesto acaba por se traduzir num empoderamento que é, em si, autoreflexão dos sujeitos viventes. Tal modulação da articulação política - conseguir finalmente expor um determinado conflito para uma larga parcela da população, extrapolando o raio de alcance geográfico do próprio acontecimento – demonstra o quanto saber e conhecimento em geral podem ser tomados hoje como a definição mesma de produtividade social.

A ação do protesto põe em movimento uma singular cooperação cujo conceito é o de um concerto da competência comunicativa dos indivíduos. Ou, o que se denominou, desde Marx, de intelecto geral - uma forma de cooperação inteiramente implicada na atitude comunicativa e difusamente criativa dos seres humanos.

Quem, afinal, são esses sujeitos políticos construídos desde a periferia?. Em outras palavras, é o modo de ser de numerosas singularidades que percebem o poder genérico de falar que lhes cabe. Indivíduos nos protestos são um híbrido e uma justaposição, e por causa disso é que se dão conta do potencial indeterminado que lhes é próprio. Sua potência decorre simplesmente do seu encontro; é anterior a qualquer coisa específica que seja dita, e, formando o que Virno denomina um coletivo centrífugo. Multidão é a pluralidade na cena pública, na ação coletiva, na atenção aos assuntos comuns. É uma junção que não é promessa, mas premissa: linguagem, intelecto, “as faculdades comuns do gênero humano”, dizem Virno e Arendt. O ajuntamento que dá forma aos muitos antecede o momento em que se reúnem no protesto, levante ou ocupação. Cada um dos muitos está ali por que compartilha modos de vida, tem em comum o modo pelo qual provam o mundo, reparte entre si e os outros a mesma experiência cotidiana.

Nesse arranjo centrípeto de subjetividades, que opera por meio do conhecimento, da comunicação, da linguagem já não somos mais consumidores passivos de informação. Criamos novas redes coletivas de expressão – porque compartilhamos atitudes linguísticas e cognitivas; afinal, falamos como habitantes, isto é, falamos de modo exatamente oposto ao discurso da técnica ou da fala ‘profissional’. A esfera pública do cotidiano é que mobiliza a produção de significados reais na possibilidade de extrair novos significados do nosso mundo cultural, descobrir novos modos de expressão social.

Toda comunicação no cotidiano é produtiva se é a soma de expressões nascidas da resistência; ou, se nas reivindicações se articula um movimento vital, como argumenta Toni Negri.

“Nas queixas concretas, o embrião de um novo poder social... um sujeito político constituído com o poder de derrubar(o antigo regime e levar a burguesia ao poder): os *cahiers de doleance*, na Revolução Francesa, compilados em 1788, eram extremamente variados, mas pode se dizer que por trás deles se encontravam as listas bem organizadas e coerentes da Enciclopédia de Diderot e d’Alembert, que pareciam proporcionar-lhes uma profunda e esclarecida estrutura lógica. Por tras dos protestos de hoje (parecem-se mais com a biblioteca de babel de Jorge Luis Borges) – não existe uma racionalidade enciclopédica – mas uma caótica, estranha e infundável coleção de volumes sobre tudo neste mundo. Se existe hoje alguma coerência, com efeito, ela só haverá de se manifestar posteriormente do ponto de vista subjetivo dos próprios manifestantes. É possível que com o tempo, as vibrações sísmicas de cada protesto entre em ressonância com as dos outros, amplificando-as todas de forma coordenada e criando um território de multidão” (Negri, A.; Hardt, M. 2005, p.341).

O que somos, então, enquanto sujeitos políticos das insurreições? Um conjunto sem unidade, um plural de subjetividades que toma o lugar da massa e que assume dimensões transindividuais, quase comunitárias. Sujeitos políticos são a soma das as subjetividades da resistência, que tem a faculdade genérica de falar, a potência indeterminada do dizer. Quem protesta e se insurge articula seus atos de fala como potência pura e simples. Por isso é possível afirmar – e talvez esteja aqui uma das forças principais desse protagonismo das manifestações da multidão – que os levantes urbanos atuais não são manifestações por representação política, mas para colocar em movimento uma nova gramática para o político, que é expressão do direito de resistência: o direito de defender qualquer coisa que seja digna de perdurar.

6. “Interromper o curso do mundo”.

Aspectos cruciais da filosofia de Walter Benjamin possuem, hoje em dia, uma atualidade ainda mais dramática. A sua ênfase na “constelação de perigos” do progresso e na revolução como interrupção revolucionária da história da dominação parece ainda mais atual em um momento em que a catástrofe ameaça instalar-se em definitivo. Sua *aposta* na práxis política das classes subalternas permite comprovar que, “na história real, o vencido não está forçosamente errado, e o vencedor não está necessariamente com a razão” (Bensaïd, 1999: 57).



Os oprimidos do passado e do presente resistem à mercantilização e à quantificação da vida social e da natureza, algo que se pode notar na própria história da América Latina. Mais além da temporalidade abstrata do capital, na contramão do “tempo homogêneo, vazio e quantitativo” das representações do progresso, uma perspectiva socialista contemporânea pressupõe a reconquista da dimensão qualitativa do tempo, exigindo a superação do trabalho abstrato e das relações sociais do capitalismo moderno.

Na América Latina, especialmente, a crítica benjaminiana das doutrinas do progresso e da modernização que estão na raiz do capitalismo demanda pensar nossa própria história segundo uma temporalidade diversa; implica realizar o resgate e a rememoração de uma fértil tradição dos oprimidos, cujas lutas e sonhos de emancipação agora tem, mais que nunca, a dimensão da urgência. Resistindo à destrutividade imperialista que dominou os territórios, as lutas sociais na América Latina manifestam o imperativo benjaminiano de considerar a história como algo aberto, visualizando no passado não a inevitabilidade e irredutibilidade daquilo que realmente aconteceu, mas, sobretudo, as múltiplas outras possibilidades que, ainda hoje, aguardam alguma resolução – os vários futuros do nosso passado que ficaram por se realizar.

A revolução almejada, de que podemos falar, por aqui, diz respeito ao combate à expropriação que se fez, pela violência, contra as massas populares. Romper o tempo reificado das ideologias do progresso permite vislumbrar as lutas dos oprimidos do passado como interrupções da

continuidade histórica, ou seja, como momentos de resistência e de insubordinação que podem servir de combustível utópico concreto para as lutas sociais de hoje.

Historicamente, temos vivido sob modos diversos de plhagem dos países na periferia: as guerras de conquista (o ouro nas minas antigas, o petróleo); a exploração e a expulsão violenta dos camponeses de suas terras, em proveito do capitalismo agrário; o embargo, por parte dos grandes proprietários, de terras de florestas, pastos e outras terras de comunidades indígenas; e - sobretudo - a criminalização e repressão violenta dos pobres, nas favelas das grandes cidades.

Em sua filosofia Walter Benjamin afirma que “é o presente que polariza o acontecimento em história anterior e história posterior” (Benjamin, 2006b: 513). Assim sendo, para povos *vencidos* continuadamente por um modelo civilizatório capitalista-moderno, a crítica à ideologia do progresso assume novas dimensões. Exige-se eabrir o passado para então, orientar-se a partir das necessidades das lutas sociais do presente, do “tempo-de-agora”. Trata-se de ememorar as lutas sociais do passado para prospectar uma *utopia concreta* que radicalmente rompa com a concepção teleológica do progresso histórico.

Se “o agora da cognoscibilidade é o momento do despertar” (Benjamin, 2006b: p.518), dizia Benjamin, convocando os elementos utópicos do passado para auxiliar, no presente, a luta por sua redenção no futuro. Criticar a modernidade capitalista e imperial que colonizou a América Latina possibilita colocar em pauta novos termos da memória e das utopias dos povos vencidos no passado, termos esses que, *atualizados*, servem no presente como fonte do *despertar* histórico em direção a um novo futuro. Exemplo desse despertar se pode atestar no no MST brasileiro e no neozapatismo de Chiapas em sua relação com as lutas e resistências do passado,

A história da América Latina apresenta concretamente o a falibilidade do progresso linear no qual aposta a estratégia de modernização como o caminho de desenvolvimento. Eee preciso ouvir Mariátegui, quando diz que na américa latina não precisamos de imitação nem cópia dos modelos europeus, mas uma *criação heróica* adaptada à singularidades da tradição dos oprimidos do continente. Esse é o caminho para pensar uma hipótese de modo socialista de vida: o socialismo aqui, mais do que um novo modo de produção sucedânea do capitalismo, é = antes de tudo como uma *aposta* na possibilidade de uma nova civilização, em ruptura com a reificação capitalista do homem e da sua relação com a natureza. Noextremo, trata-se de uma *revolução total*, como escreveu Henri Lefebvre, capaz de, no limite, gerar uma nova sociabilidade. um novo homem.

Ou, como reflete Michael Löwy (2003: 22): “implica uma *radicalização* da ruptura com a *civilização material capitalista*. Nessa perspectiva, o projeto socialista visa não somente uma nova sociedade e um novo modo de produção, mas também um *novo paradigma de civilização*”, que requer uma nova forma de relação entre os seres humanos e seu entorno, urbano ou natureza.

7. Contraplano

“O conceito de progresso deve ser fundamentado na idéia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’, eis a catástrofe”.

Walter Benjamin (2006b: 515).

Para quem vive nas periferias, o horizonte da expressão é a produção do cotidiano que, doravante, enquanto construção de possibilidades de se associar, é mais que configuração econômica particular; torna-se saber onde intervir, pleitear o acesso em seu sentido mais amplo: entrar, frequentar, voltar. O âmbito da produção se une às formas de vida configurando uma constelação social, antropológica.

Para quem se dedica a pensar o planejamento das periferias metropolitanas desde as insurgências, qualquer trabalho implicará em reelaborar as agendas territoriais a partir de uma institucionalidade transformada, no esforço de lidar com múltiplas autonomias que se põem como exigência nas mais diversas escalas e nas interrelações policêntricas: de uma periferia histórica para outra recém surgida; das periferia com o centro histórico; de uma centralidade a outra, numa hierarquia de múltiplos centros.

Quanto, do momento de um levante, é capaz de transformar os planos para uma metrópole agora que ela é um espaço policêntrico de produção multifacetada? Qual é a potência da insurreição na transformação da urbanística, se a multidão passa a ser uma categoria para pensar a crise da forma Estado, esse alicerce sob o plano urbano? Como se dão os desdobramentos espaciais da reivindicação que é apropriação (que redundando em interrupção e ruptura dos marcos regulatórios do planejamento estatal?) frente ao planejamento que se funda na coesão (que redundando em coação do Estado sobre o território)? São perguntas apontando, por ora, o esboço de uma conclusão.

Um modelo analítico pode encontrar sua coerência em torno de uma dada situação, seja a construção de uma cidade, seja um evento urbano que reúne numa certa duração e dinâmica específica atores sociais cujas identidades e trajetórias vêm à tona pela ação inscrita nas redes de relações e práticas que constroem um espaço social. Nesse sentido, a insurreição é uma espécie de contra-uso dos lugares que desafia as análises urbanas. Por meio dos levantes, ficam evidentes o esgotamento e ou a impossibilidade do desenho, bem como emergem tramas e usos capazes de configurar outros espaços dentro da totalidade urbana. Esse entramado que é práxis, contudo, escapa às categorias, transborda por todos os lados do perímetro caro aos urbanismos. Em junho, a rua rejeitou a idéia vigente de plano urbano, para desvelar o terreno novo dos antagonismos a serem incluídos no cálculo das condições de possibilidade do urbano substantivo de que falava Henri Lefebvre. Por isso, esse mesmo autor chamou à insurreição protorevolução urbana, o levante como momento que permite pensar o comum e o coletivo externamente à lógica estatal.

Entretanto, esse momento lefebvriano da protorevolução deve ser atualizado para dar conta da atual experiência metropolitana que faz a multidão. Na metrópole do neoliberalismo um indivíduo está sempre exposto ao imprevisto, ao insólito e às mudanças repentinas. O contexto e a experiência de mundo na metrópole é, mais e mais, um adestramento para a precariedade, com a exigência da adaptação urgente, que converte em hábito o fato de não tê-los – os hábitos. Ali se vive a precariedade e a variabilidade ao mesmo tempo. Expostos ao mundo de forma multilateral, “os indivíduos se movem numa realidade sempre e de todos os modos renovada múltiplas vezes” (VIRNO, 2013:17)

Precisamos construir um *método* ou estabelecer critérios gerais para transformar a institucionalidade a partir do entendimento dessa experiência dos muitos indivíduos submetidos aos planos para a metrópole que experienciam; talvez possamos fazê-lo com as categorias que são postas nessas lutas breves, se as olharmos como momentos

apontando a conformação da sociedade urbana *em multidão*. Nesse caso, teremos de extrair os conceitos e as categorias trabalhando sobre materiais concretos, examinando-os em detalhe e, ao mesmo tempo, extraindo dali as categorias teóricas. É necessário fazer a análise no nível da materialidade, descobrir os meios e as forças de produção da realidade social.

Mais que nunca o pensamento espacial parece exigir construir uma institucionalidade que possa se exercer externamente ao Estado, isto é, um âmbito não estatal dos assuntos comuns – res publica – numa forma radicalmente nova de democracia -, em termos de saberes tácitos, para além da concertação tradicional entre setor técnico e população. A busca realista de novas formas políticas, uma democracia radical: “nada intersticial, marginal ou residual; bem mais, a concreta apropriação e rearticulação do saber/poder, hoje congelado no aparato administrativo do estado” (VIRNO:2013, 27).

Há que se pensar a cooperação entre habitantes e governos por meio de outras dinâmicas sóciopolíticas, mas principalmente antropológicas – a experiência coletiva volta ao centro do problema de uma nova lógica institucional da sociedade: capaz de instituir uma nova sociedade baseada na solidariedade e na cooperação, mas também uma lógica institucional capaz de recolocar a experiência dos muitos no centro da própria prática social e política.

Como acolher a centralidade periférica no planejamento? Superando uma dada lógica de política urbana que sempre esteve no Brasil associada à mútua inervação entre os poderes político e econômico, favorecedora dos estratos sociais mais ricos, e que resultou num ambiente construído fortemente influenciado pela localização dos diversos grupos sociais, o que reforçou historicamente a segregação sócioespacial em favor das elites. Urge colocar no lugar dessa lógica a política como práxis, isto é, o campo onde acontecem as lutas, as estratégias os conflitos reais de resultado contingente. Assim talvez comecemos a considerar a periferia objeto de um pensamento urbano que não gentrifica.

Talvez se valendo de uma *lógica da desordem*, essa radical exigência insurrecional, que seja capaz de criar novos circuitos de comunicação, novas formas e modos de interação, novas linhas de força assimétricas e desestabilizadoras que se deixam ver num protesto (quando o limiar do tolerável reiventa a resistência), mas não apenas nele.

Talvez pensando o plano urbano em estratégias que permitam construir incansavelmente as mediações, simulando coerências, jogando diversos jogos táticos, almejando compreender a multiplicidade irreduzível desses territórios por meio de seus nomes: criatividade, privação, inquietação, destruição, sujeição, arte, revolta.

Dizia-se, nos discursos da teoria urbana das últimas décadas, que a atividade política da rua estava encerrada, em decorrência da onipresença da televisão e da internet na esfera da vida doméstica, que as praças estariam para sempre esvaziadas, que o comício de rua não teria mais sentido. Ora, inversamente, agora temos a resposta de que a potência de lutas das pessoas juntas num lugar urbano é cada vez maior. Encontramos uma outra rua, uma outra praça, agora que ambas são atravessadas por um corpo-máquina e seu trabalho vivo, “conectado em vários níveis com as redes metropolitanas e técnicas de saúde, moradia, educação, comunicação” (COCCO, 2012:11). Os pobres, o proletariado e a periferia estão incluídos em redes comunicativas, virtuais e

metropolitanas de circulação produtiva que mobiliza o conhecimento (formas de vida, a experiência de cada um do mundo) para produzir conhecimento (formas de vida).

“essa vida produz e é produzida por singularidades que coperam entre si – dentro da proliferação livre das relações de polinização, indo de flor em flor – e fazem multidão: autovalorização na autonomia...”
(COCCO,2012: 21)

As pessoas compreendem que a micropolítica é capaz de afetar a macropolítica. O levante de rua prescinde do comício por que temos a perspectiva de que somos capazes de repercutir na macropolítica se implicarmos nosso corpo. Cada um se soma ao movimento, e é o volume de pessoas num grupo que legitima o movimento, que lhe confere publicidade no sentido de instaurar uma esfera pública para o debate. Essa exterioridade implica em que a política é performance, virtuosismo – numa palavra: tomar parte. A política se torna ação, existe por que é contingente, diante do imprevisto e sobretudo é pública – não há ou não oferece um ‘produto acabado’, antes é ‘testemunho’. Não se trata de alcançar o poder, de constituir um novo estado, ou um novo monopólio da decisão política. Trata-se de defender as experiências plurais, os usos e os costumes não estatais.

Qualquer plano urbano que se pretenda forjar a partir de um pensamento concreto tem na compreensão das insurreições um limite inescapável. Pensar se aproximando do mundo. Ampliar e enriquecer a capacidade perceptiva humana> o contrário da abstração que é abolir a distância – tomar o mundo nas mãos no afã de conhecer: se alguém conhece, olha de perto seu objeto de conhecimento.

8. fecho: a revolução, por walter benjamin.

Ocupar a arquitetura urbana, tomar seus edifícios e ruas é também apropriar-se do espaço em um *détournement*. O urbanismo revolucionário realizado brevemente pela comuna encontra um rebatimento em outras situações urbanas nas quais se mostra a energia criativa que permite a realização plena e desalienada da vida cotidiana. A comuna e a Paris de 1968 têm, ambas, a forma extensa da festa. Situações que excedem a regulação social, em que a cidade se torna um lugar prenhe da interação e da troca. As ocupações invertem o desenho, mas não podem mesmo durar para sempre, dado que nela o coletivo e o comum são provisórios. Esse é o seu fim, seu alvo a atingir – a provisoriedade e a inversão, não a duração. Num dia de festa, num dia de ocupação dá-se a matéria dos “dias de lembrar”, conforme disse Benjamin (2006, p.139) , os dias em que as correspondências se estabelecem, atravessando o tempo.

Os dias de lembrar, bem como dias de ritual e prazeres, concretizam a tese benjaminiana de que é por meio dessa experiência que se dão os meios de explorar estratégias alternativas e emancipatórias. O festival, a ocupação que retira a rua de sua funcionalidade, a entrega aos habitantes para que dela se apropriem, num exercício continuado e renovado, em que o aprendizado tem como princípio uma delicada empiria – aprender a cuidar, cuidar para lembrar, lembrar para cuidar. No espaço coletivo que se instala provisoriamente, ou no uso que promove a ocupação diferenciada do espaço, o lastro é o cotidiano, é o hábito que permite dar o salto em direção à transformação da estrutura da experiência.

Não é mais possível esperar por qualquer redenção que nos fosse presenteada com planejamento urbano. É preciso atuar desde a práxis espacial na cidade. Em outras palavras, é preciso explorar

a vida a partir da configuração urbana atual que se nos oferece. O mundo urbano é condição incontornável. O importante é tomá-lo como lugar da contestação; essa é a estratégia que deve haver por trás da ação de apropriação que ocupa as ruas, caso se queira ultrapassar o imperativo do conforto, da beleza e da mera utilidade para consumo que, nos dias de hoje, orientam mesmo a tão almejada “qualidade de vida” urbana. Só a consciência do esvaziamento dessas noções (beleza, conforto, utilidade) permitirá superar a perspectiva da comodidade que esconde a pasteurização e a meta do não envolvimento, da alienação sem remédio.

A resposta para o estabelecimento de possibilidades de relações inteiramente novas, livres de determinismo e constrangimentos deve ser baseada na atitude experimental embutida nos esboços de ordem provisória de uma ocupação, ou na indeterminação dos espaços autogeridos ou autoplanejados. Não mais se trata de desenhar os lugares. Trata-se de radicalizar a experiência e fazer reemergir a atividade humana em sua fluidez, incompletude, linguagem contraditória. Contestar ocupando os espaços, reivindicar por meio da apropriação dos lugares, é estratégia de resistência. Cada *détournement* pode ocupar as ruínas, instalando-se nas brechas da cidade existente, não como desenho, mas, como práxis que reúna autoconhecimento e intervenção no espaço urbano.

Cada intervenção, individual ou coletiva, é um momento que talvez jamais integre uma série, mas é acontecimento em que se desvela uma possibilidade; é situação que se coloca ao modo da imagem dialética benjaminiana. No relâmpago de uma imagem, ilumina-se uma alternativa. Basta um vislumbre e o habitante urbano compreende o sentido de sua ação, ainda que minúscula e cotidiana. Será suficiente a interrupção momentânea na ordem de um sistema estabelecido.

O engajamento coletivo que resulta na ocupação de um lugar dá-se num sucedimento do hábito, isto é, no vislumbre da possibilidade de ação construída momentaneamente, na revelação do maravilhoso no cotidiano. São imagens nas quais o fluxo dos acontecimentos urbanos deveria ser subitamente imobilizado, “congelado”, para que a consciência do habitante pudesse escapar à tirania da aparência de normalidade e pudesse refletir criticamente sobre o sentimento atual da vida que se leva numa cidade. Só a imagem dialética pode romper o fetiche do espaço-mercadoria na experiência arquitetônica. Somente quando se der, num momento atual, ou seja, na construção de uma situação de uso de um lugar, um vislumbre, no espaço, de modos radicais de apropriação corpórea dos lugares é que será possível revolucionar a vida cotidiana. A compreensão da dialética envolvida nessa imagem resultaria, no habitante, em capacidade crítica de atuar, *a posteriori*, em outras situações espaço-temporais e, sobretudo, intervir em outros lugares.

A isso chamei, com Benjamin, imaginação arquitetônica, a capacidade de articular funções que se dá como engajamento crítico. Tal engajamento, contudo, não poderá jamais ser regulado por um sistema, e a apropriação, se crítica, ecoa numa ação vivida pelo avesso. O avesso é a não duração, a indeterminação do uso do espaço, a provisoriedade do agrupamento coletivo e comum. Somente aquelas experiências que não recusarem (ou perderem de vista) essa instabilidade poderão superar a passividade imposta como condição e resultado pelo urbano-espetacular.

O avesso, a contrapelo, em Benjamin, é forma de resistência à violência do espetáculo; o engajamento corpóreo e a formação de combinações frágeis como as comunidades e os coletivos são a um só tempo estratégia e tática de resistir ao veto à comunicação humana. Não se trata, evidentemente, de hipertrofiar a disponibilidade afetiva dos humanos para o consenso ou para o acordo, como o fazem outras filosofias.

No recorte materialista de um empirismo rigoroso, trata-se de, tomando a arquitetura urbana como solo, estabelecer comunidades de ação no âmbito cotidiano da práxis, isto é, unir-se, pelos

propósitos, para agir coletivamente na cidade; insistir, no ambiente urbano, na empiria delicada que combina processos (fluidos) e regras relativamente permanentes de copertença e vizinhanças, sem esquecer jamais que quaisquer formulações de regras que constituem as comunidades de ação se colocam em arranjo tenso com a violação (dessas mesmas regras) que propicia as mudanças revolucionárias. Essas, muitas vezes, partem silenciosa e vagarosamente do cotidiano.

Luz. As ruas de *Svolver* estão vazias. E por trás das janelas as persianas de papel estão fechadas. Estarão as pessoas a dormir? Passa da meia-noite; numa das casas ouvem-se vozes, noutras ruídos de refeição. E cada som que ressoa na rua faz dessa noite um dia que não figura no calendário. (BENJAMIN, 2004, p.205)

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos encontrou-se desabrigada, numa paisagem que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e, debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões destruidoras, o frágil corpo humano. (BENJAMIN, 2012, p.214).

É assim que Benjamin, no movimento de atualização pelo qual concebe o medium-de-reflexão como modo de utilizar modos diferentes de *apresentação* para núcleos distintos de *reflexão*, configura seu pensamento acerca da revolução, que, afinal, será o verdadeiro alvo de sua filosofia da história.

A revolução não é, para Benjamin, apenas um gesto expresso de vontade do povo, mas sim uma categoria de aproximação da intervenção político-histórica à perspectiva messiânica no que diz respeito à história da humanidade, que, depois de sua aproximação ao materialismo histórico, integra o conjunto dos conceitos constelados em torno da imagem dialética. Assim como a revolução, nessa constelação estão a dialética interrompida, o detimento do acontecer, a descontinuidade, a destruição¹.

Lemos no livro das Passagens (BENJAMIN, 2007, v.2, p.1056) que as cidades são os lugares onde se preparam acontecimentos revolucionários, onde se descarrega a energia revolucionária, lugar em que florescem como em nenhum outro lugar, sob a lava da revolução, a arte, a vida festiva e a moda. A revolução sempre decorrerá de uma interrupção no fluxo do tempo, condição essa que se instala a partir de uma experiência de ruptura, desenrolada num instante decisivo, no qual se terá descortinado uma imagem dialética – em outras palavras, num instante em que se dá um lampejo, a *iluminação profana surrealista* – e que permite fundir o passado e o presente na descontínua continuidade das imagens dialéticas, chegando à compreensão da urgência da cesura, da insurreição.

Cotidiano e iluminação profana conformam a experiência da cidade e, juntos, são, na teoria de Benjamin, a possibilidade desse momento de interrupção no curso da história, e integrarão um arranjo constelar, o de uma *ótica e uma imagem dialética*². Aqui, Benjamin

¹ Para uma discussão sobre o peso específico desse tema em Walter Benjamin, consultar: WIZISLA, Erdmut. Revolution. In: _____; OPITZ, Michael (Eds.). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

² Nesse caso, os conceitos constelados tratam propriamente da teoria da arte: revoluções técnicas, rupturas na história da forma, figuras que tiveram sua organização a partir do ensaio sobre o surrealismo de 1929. Já o conceito de imagem dialética, que aparece nos primeiros textos de 1927-1929 do livro das Passagens, segue sendo desenvolvido até 1940, sobretudo no corpo das teses sobre o conceito de história.

coloca, mais uma vez, a temporalidade no centro de sua reflexão; pode-se afirmar que é exatamente a temporalidade que faz convergirem imagem-pensamento e imagem dialética. Se a imagem dialética é o princípio epistemológico da filosofia da história benjaminiana, a imagem pensamento é *o fato que já é teoria*. A imagem pensamento seria, por conseguinte, o fato que provoca o pensar, um raciocínio que transforma cada objeto numa figura limite.

Se é por força de uma ótica dialética que se pode descobrir o mistério do cotidiano, isto é, o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano, tal descoberta depende da temporalidade do hábito, da duração que permite arrancar os objetos de seus contextos habituais para encontrar neles outras significações.

Para a experiência que a imagem dialética propicia, há também uma dependência desse tempo longo, da consolidação do hábito, uma vez que à imagem é dado, como citei acima, descobrir a cristalização do acontecimento total na análise dos pequenos momentos particulares. Ora, se o momento individual é índice do acontecimento total, ele deve ser vivido numa experiência de continuidade-interrupção do fluxo do tempo. É nas cidades que se podem sobrepor, uns aos outros, o passado, o presente e o futuro. Essa sobreposição dos tempos é o contraponto necessário à ideia da ruptura na história tal como concebida por Benjamin. A ruptura instaura o tempo do agora, o momento do encontro entre dois instantes singulares: o momento do perigo do presente e o momento reencontrado do passado, aquele instante antes esquecido ou negligenciado.

Na experiência urbana, a imagem dialética diz respeito a um desenrolar da experiência da temporalidade que permite confrontar presente e passado de movimentos, ações, aglomerações e povoamentos que ali tiveram lugar. A imagem dialética, quando interrompe a ilusão de continuidade da experiência urbana que se evidencia numa pretensa história urbana, transforma a relação dos habitantes urbanos atuais com os usos e desusos do passado contidos nos discursos e na historiografia oficial. O passado de uma cidade não é algo embalsamado. A escrita da história que pode interessar à vida urbana somente deve dar conta daqueles momentos em que se escapa à tradição, nos pontos em que ela se torna destruição dos monumentos, em que as ruínas e os vestígios corporificam a interrupção.

Também nas imagens-pensamento, essas miniaturas imagéticas que capturam o caráter fluido e volátil da existência urbana, a temporalidade é parte componente da experiência narrada em fragmentos. Ali, a cidade é sempre expressa por meio de princípios identificadores e articuladores da paisagem tal como eles se deixam ver em sua particularidade momentânea: o desconsiderado, o negado, o acidental, percebido num instante, descrito em representações caleidoscópicas, montagens cinemáticas. O instante do cotidiano tem seu correlato no lampejo da dialética interrompida. A condição da imagem dialética é ser espontânea e direta, tal o sentido do relâmpago, unindo o que ocorreu outrora e o agora, fazendo o passado interromper o presente e provocar uma compreensão que leva em conta os progressos e as regressões. Quem experimenta o tempo desse modo não indaga “*o que o passado tem a me dizer?*”, mas, sim, “*por que ainda me interessa por aquele momento ou acontecimento que se passou lá atrás?*”. A

intensidade desse instante faz da percepção da realidade uma imersão de que não se escapa.

A meu ver, na articulação posta em prática pela imagem-pensamento, *Denkbild*, no cotidiano, reside a força atual e incomum da filosofia de Walter Benjamin que conduz ao político. Dá-se ali a principal estratégia do des-ver, que é a desacomodação do olhar. A imagem pensamento é capaz de abrir a complexidade do político para sua não-identidade, e, consequentemente, para seu futuro imprevisível. O *Denkbild* nem simplesmente afirma nem nega o que existe, nem nos fornece uma nova plataforma política que pudéssemos implementar monoliticamente, uma utopia que já houvesse sido decidida (RICHTER, 2017). O des-ver que se dá numa imagem-pensamento não reproduz questões políticas que parecem ser prevalentes no tempo empírico ou histórico no qual uma obra está inserida; não se permite o luxo do conforto enganador da mimesis, muito menos uma mimesis do que seria o político. A estratégia de uma *Denkbild*, sua promessa por assim dizer, não reside naquilo que ela ensina sobre o político, mas, ao invés, em seu convite para a reconsideração, vez após vez, das formas não idênticas do pensamento político que são encenadas na apresentação artística (RICHTER, 2017).

Defendo que, se pensarmos o urbano por meio da potência de uma ótica dialética, teremos claro que a imagem sobrevive como fragmento de ruptura que é exigência da revolução no cotidiano. Instância de crítica e de conhecimento para a práxis, o pensamento por imagens compreende que, se na história a ruptura criadora é a revolução, na vida cotidiana urbana é o des-ver. Em outros termos, a desacomodação do olhar que toma a imagem de um ponto de vista intensivo, de que falava João Barrento (2010), orientado da superfície para a profundidade.

O cotidiano urbano permitirá transformar a crítica desde que a cidade seja cartografada (no sentido mais amplo e rigoroso do termo) num registro, a um só tempo delicado e escrupuloso, de sua aparente e momentânea banalidade: o acidental, o negado, o desconsiderado. A cidade vive em meio a seus imperativos: imediatividade, brevidade, proximidade (GILLOCH, 2002, p.109); suas ruínas alegóricas, engenharias explosivas (GILLOCH, 2002, p.237). O espectador, o habitante, o crítico – todos atravessam a experiência da cidade e se transformam por causa dela. Não há que se aproximar da cidade de modo reverencial, se o que se quer é criticá-la desde o cotidiano; antes, é necessário confrontá-la com apetite. No espaço comprimido da vida metropolitana de nossa atualidade, onde há pouco espaço de manobra para resistir à alienação, a crítica deve se tornar uma ação tática, mas deve ser, primeira e incisivamente, *engenharia*.

Assim considerada, a tarefa da crítica não é mais tão somente um ofício literário, mas delimita uma entrada no domínio público, no campo político, em que o cotidiano é fonte de possibilidade para superar a alienação, e é também forma de resistência contra as condições objetivas de dominação capitalista. Como Benjamin escreveu em 1929, no ensaio sobre o surrealismo, mesmo hoje, trata-se de *reorganizar a luta política no cotidiano*, tomando-o por lugar de crítica da cultura da mercadoria, como um chamado à ação, em tentativas radicais de transformação.

Referências

- BARRENTO, João. O Poço de Babel. Para uma poética da tradução literária. Lisboa, Relógio d'Água, 2002;
- _____. Ler o Que Não Foi Escrito. Conversa inacabada entre Walter Benjamin e Paul Celan. Lisboa, Cotovia, 2005;
- _____. A Escala do Meu Mundo. Lisboa, Assírio & Alvim, 2006;
- BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (eds.). *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Philosophy*. London: Routledge, 1994.
- BENJAMIN, Walter; *Gesammelte Schriften [GS]*, Unter Mitwirkung von T.W. Adorno u. G. Scholem, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (Bde. I- VII). 1972-1989.
- _____. *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften V. Suhrkamp am Verlag, 1982.
- _____. Historia y Coleccionismo: Eduard Fuchs. In: *Discursos Interrumpidos I*. Trad. con prólogo y notas de Jesus Aguirre. Madrid: Taurus Ediciones, 1982. p.89-139. [Trad. de Suhrkamp Verlag, 1972]
- _____. *Imagens do Pensamento: Obras Escolhidas de Walter Benjamin*. Edição e Tradução João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004b.
- _____. *Sobre o conceito de história*: Tese VI. São Paulo: Boitempo, 2005 [1940].
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. A modernidade. Obras Escolhidas de Walter Benjamin. Edição e Tradução João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.
- BUCK-MORSS, Susan. A dialética do Olhar. Belo Horizonte: UFMG, 2003
- _____. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. New York: Macmillan Free Press, 1977.
- _____. Benjamin's Passagen-Werk: Redeeming Mass Culture for the Revolution. *New German Critique*, 29, 1983. p. 211-240.
- _____. The Flâneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering. *New German Critique*, 39, Fall 1986. p. 99-140.
- _____. *The Dialectics of Seeing*: Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- _____. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Reconsidered. *October*, v.62, Fall 1992. p.3-41.
- _____. The City as Dreamworld and Catastrophe. *October*, v.73, Summer 1995. p. 3-26.

COHEN, Esther; BRONDO, Elsa R.; SANTANGELO, Eugenio; SANTOVEÑA, Marianela (Eds.). *Walter Benjamin: Fragmentos críticos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

COHEN, Margaret. *Profane illumination: Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

GILLOCH, Graeme. *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the city*. Cambridge, UK: Polity, 1997.

_____. *Critical constellations*. Cambridge, UK: Polity, 2002.

LIPCEN, Erika. Pasado y revolución en Karl Marx y Walter Benjamin. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia – Brasil, v.11, n.1, junho/2015, pp.133-42. Disponível em: <www.ufrb.edu.br/griot>. Acesso em: 01 mar. 2018.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2001

_____; QUERIDO, Fabio Mascaro. As utopias indisciplinadas de um marxismo para o século XXI: o marxismo como crítica da modernidade – Entrevista com Michael Löwy. *Lutas Sociais*, n.6, São Paulo, 2009, pp.179-85.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imanência e história: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Imagem e Consciência da História: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Tradução: Milton Camargo Mota, São Paulo: Edições Loyola, 2013.

QUERIDO, Fabio Mascaro. Revolução e (crítica do) progresso: a atualidade eco-socialista de Walter Benjamin. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.6, 2009, pp.68-79.

RICHTER, Gerhard. *Imagens de pensamento*. Reflexões dos escritores da Escola de Frankfurt a partir da vida danificada. São Paulo: Nankin Editorial, 2017.

STEINER, Uwe; SAMLE, Colin. The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political. *New German Critique, Duke University Press*, n. 83, Special Issue on Walter Benjamin, Spring–Summer, 2001, pp.43-88.

TAFURI, Manfredo. *Projecto e Utopia*. Lisboa: Editorial Presença, 1968.

TAPUME. *Entrevista*: “Talvez a apreciação crítica deste momento das séries venha a acontecer quando o apogeu já tenha passado”, diz professor da UFF. Entrevista com Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Publicada em 25 ago. 2017. Disponível em:

<<https://otapume.com/entrevista-talvez-a-apreciacao-critica-deste-momento-das-series-venha-a-acontecer-quando-o-apogeu-7a5530834a74>>. Acesso em: 01 mar. 2018.

VARGAS, Mariela. El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXXVIII, n.1, otoño 2012, pp.85-108.

WIZISLA, Erdmut. Revolution. In: _____; OPITZ, Michael (Eds.). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

BENSAÏD, D. (1999). *Marx intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. São Paulo: Civilização Brasileira.

LÖWY, M. (2005a). *Alarme de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo Editorial.

_____. (2002). A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos avançados*, São Paulo, vol.16, n.45.

_____. (2005b). *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez Editora. _____. (2000). Marxismo: resistência e utopia. In: LÖWY, M. & BENSAÏD, D.

Marxismo, modernidade e utopia. São Paulo: Xamã. _____. (1998/1999). Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui. *Herramienta*, Buenos Aires, n.8.

_____. (2003). Progrès destructif. Marx, Engels et l'écologie. In: LÖWY, M. & HARRIBEY, J-M. *Capital contre nature*. Paris: PUF.

_____. (1990a). Alarme de incêndio: a crítica da tecnologia em Walter Benjamin. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Edusp, Perspectiva.

_____. (1990b). Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Edusp, Perspectiva.

MATAMOROS PONCE, F. (2009). *Memória y utopía en México. Imaginários en la génesis del neozapatismo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones. MÉSZÁROS, I. (2002). *Para além do capital*. Campinas: Unicamp; São Paulo: Boitempo Editorial.

TIEDMANN, R. (2006). Introdução à edição alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

TISCHLER, S. (2004). Tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación. *Herramienta*, Buenos Aires, n.25.

THOMPSON, E. P. (1998a). *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998b). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In:

Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1989). *Tradición, revuelta y consciencia de clase*: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Editorial Crítica.

VEGA CANTOR, R. (2009). Crisis civilizatoria. *Herramienta*, Buenos Aires, n. 42.

_____. (1998/1999). El *Manifiesto Comunista* y la urgência de emprender una crítica marxista del progreso. *Herramienta*, Buenos Aires, n. 8.