

Resistência e novas forças e formas de cooperação.

Lúcia Ozório¹

Resumo:

Refletimos sobre um “trabalho vivo”, uma tendência inventiva presente como resistência no tecido social. Desde esta perspectiva relevamos as concepções de Antonio Negri sobre o *comum* que contribuem para compreender a resistência como *biopotência*. A importância da história oral de vida *em comum* como dispositivo de pesquisa permite aprofundar esta perspectiva, abrindo reflexões sobre uma *memória comum* como crítica em ato contra o silenciamento das diferenças. As experiências de vida como diferentes modos de ser, estar e agir no mundo enriquecem esta discussão

Palavras-chave: comum, biopotência, diferença, histórias orais de vida *em comum*

Abstract:

Here, we think about a “live work” that reflects a present inventive tendency while resistance in the social tissue. In this perspective, we distinguish Antonio Negri’s *common* conceptions that contribute to comprehend resistance as *bioforce*. The importance of oral life stories *in common* as a research device allows deepening this perspective, opening reflections about a *common* memory as a critique, and as an act against the silencing of diversity. The life experiences as different ways of being, of acting in the world enrich this discussion.

Keywords: *Common*, bioforce, difference, oral life stories *in common*

Introdução

« *E voce não voltou mais ?* » (Vitor in : Ozório, 2006)
« *Eu sou como o vento, eu não volto, eu vou sempre em frente* », (Comandante in : Ozório, 2006a).

Tomo o diálogo entre Vitor, menino de 12 anos, e o Comandante, senhor de 86 anos, à época, em 2003, moradores da Mangueira, como inspiração para este artigo. Este diálogo permite não só antever um “trabalho vivo” nas comunidades pobres no Rio de Janeiro, como também mostrar nossas implicações na escrita deste artigo: perscrutar a capacidade de cooperação e organização comunitária, seus modos de resistir, fazendo frente às violências quotidianas por que passa a comunidade, multiplicando demandas, espessando indignações, esmiuçando caminhos que permitam enxergar o que possa parecer opaco ou impossível (PELBART, 2013) .

Neste “trabalho vivo”, relevam-se modos de resistir aos biopoderes que proliferam no mundo de hoje. Interessante marcar que este diálogo entre Vitor e o Comandante aconteceu em

¹ Pesquisadora laboratório EXPERICE, França - universidades Paris 8 e Paris 13-Nord); Laboratório LIPIS - Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social, PUC. E-mail: lozorio@gmail.com

2003, durante um Papo de Roda que fazia parte da pesquisa *Papo de Roda. O Idoso conta sua história para o jovem para que este conte a sua* (OZÓRIO, 2004) (1). que a autora deste artigo realizava junto com a comunidade da Mangueira. Tratava-se de momento tenso para a cidade do Rio de Janeiro, com a implantação do Programa Tolerância Zero, que quer com este nome mostrar a intolerância dos biopoderes do Estado do Rio de Janeiro para com insurreições na cidade que guardavam relação com uma sociedade injusta, desigual e uma tolerância para com a perpetuação destas desigualdades (OZÓRIO, 2004; 2013; 2007; THEÓPHILO, 2003; OTÁVIO, 2003). Esta pesquisa foi um dos modos que a comunidade da Mangueira forjou para enfrentar por sua vez o que lhe parecia intolerável: as violências dos biopoderes que queriam discriminar e criminalizar as comunidades pobres. Contar suas histórias de vida, demanda que provocou a pesquisa, era um modo de apostar na força da narrativa popular, na força de suas vidas. Para tanto, o Papo de Roda, dispositivo desta pesquisa, provoca um encontro singular entre os jovens e pessoas idosas desta comunidade. Sábio este modo comunitário de resistir aos biopoderes: com a experiência da vida que pulsa em todas as idades (OZÓRIO, 2004; 2007).

Mangueira como Portelli (2000) busca na história oral uma “alternativa crítica para o século XXI”. Esta proposta bem original traz para a cidade certos modos de resistir no mundo contemporâneo, dando visibilidade à diversidade que a resistência, como biopotência, porta. Um certo trabalho com a memória, a memória e suas artes, esmiuça as *artes de viver, resistir*, na sua capacidade de revolucionar não só o sujeito, mas o *socius*. Esta intervenção na dicotomia clássica indivíduo-sociedade, acaba por delinear um *entre-lugar* onde um *comum* trabalha e está sempre em vias de se fazer. Pode-se falar de uma memória *comum*, que intervém no modelo antropológico e metafísico da memória (FOUCAULT, 1979), reconstruindo o passado como ficção do presente (CERTEAU, 2002), trazendo para a cena um tempo da memória saturado de *ágoras* (BENJAMIN, 2000a). Mangueira propõe uma crítica aguda aos biopoderes, poderes *sobre* a vida, e afirma o poder *da* vida, a biopotência (NEGRI, 2003).

Retornando ao diálogo *entre* Vitor e o Comandante, impossível não registrar a linha de força que percorre este *encontro Papo de Roda* com seu modo de ir sempre adiante. Vitor e o Comandante partilham o desejo de Celso, outro morador de Mangueira, quando este enunciou o desejo de Mangueira de ir adiante, contando suas histórias de vida, em tempos do intolerável.

O mundo precisa conhecer a história das pessoas daqui. Tem gente que pensa que Mangueira é tráfico ou escola de samba. No meio de tudo isto está a comunidade que ninguém conhece. (...) Vamos fazer uns Papos de Roda para contar esta história...(CELSE, In: OZÓRIO, 2004a: 24).

Celso reafirma o desejo de Mangueira na cidade. Como Calvino faz uma distinção entre as cidades que dão e as que não dão forma aos desejos. Melhor dizendo, Celso aposta numa cidade que continua “... “...ao longo dos anos e das mutações a dar forma aos desejos » (CALVINO :1900 : 37) e respeita suas diferenças. Com a proposta do *Papo de Roda*, este morador de Mangueira há mais de 50 anos, busca intervir na cidade do Rio de Janeiro, bastante próxima neste momento das cidades cujos « ... desejos conseguem cancelar a cidade ou são por esta cancelados »(Idem).

Mangueira no *Papo de Roda* bem compreendeu o intolerável que pode gerar um momento revolucionário: o negócio está em extrapolar as contenções, em elevar a potência de existir de modo que ela não possa mais ser axiomatizada e expropriada. Esta constatação nos remete ao modo que a comunidade encontrou de fazer isto: com histórias de vida. Coisa estranha esta de revolucionar. Ao invés de nos remeter a grandes aparatos como os do Estado capitalista Tolerância Zero, nos remete ao cotidiano e suas redes de fazer, inventar através das experiências de vida face ao intolerável que confina, acumula, reproduz.

Impossível não ver a biopotência da comunidade expressa no Papo de Roda *resistindo* de modo criativo ao biopoder Tolerância Zero, impossível não ver as alianças comunitárias com o

momento da história brasileira no qual escrevemos este artigo. Estamos em 2013. A multidão (NEGRI, 2011) ocupa as ruas de todo o país, liga pontos de atrito espalhados pela sociedade brasileira (PILATTI; COCCO; NEGRI, 2013). Desloca-se como diz PELBART (2013) não só o palco -do palácio para a rua- , mas o afeto, de contaminação, de potência coletiva. A invenção de novos espaços-tempos de liberdade atualizam uma imaginação política, produz um corte no tempo político, convidando a que se pense em outras relações entre libido social e poder.

As aberturas para as manifestações dos desejos que querem irromper a porteira da rua, me fazem pensar no meu papel de pesquisadora que trabalha *com* comunidades pobres. Estranho lugar este, aberto a tantos sentidos, ao desconhecido, ao imprevisível, a tantas experiências de dessubjetivação. Como diriam Deleuze e Guattari (1980), aberta a *tanto* que me percorre, ao mundo com suas dobras e redobras (LE BRETON, 2007: 6). Ou como diria FREUD (1973) a respeito da associação livre, ao nos engajarmos na escuta do outro, mergulhamos em nós mesmos, o que pode levar o pesquisador a tecer uma aliança com as resistências comunitárias, experimentando um *entre-lugar*, um *entre-agir*, um *comum*, descobrindo potências, formas de vida impossíveis de serem contidas nas malhas do poder. Sabedor do seu papel eminentemente político, o pesquisador *com* a comunidade busca intervir nestas malhas do poder, considerando a pesquisa como atividade e não como as que vivem dos resultados requeridos pelo mercado.

Aqui vale um problema: O que faz com que a resistência, no tecido biopolítico, se torne monstruosa aos olhos do capital?

A Resistência como potência produtiva

Os debates suscitados neste artigo remetem à problemática do *comum* e seu gosto pelas diferenças na sua dimensão híbrida (OZÓRIO, 2007) com seu potencial de desarrumar os sistemas constituídos. Duas inquietações tomam logo a cena desta nossa discussão.

A primeira é sobre a discussão de todo conceito, na qual é indispensável levar em conta o concreto, estar sempre a ele conectado, não partindo de *a priori*s teóricos, como diz Deleuze (LE GARREC, 2010). Percepções e afectos intensificaram os conceitos aqui utilizados, tornando-se indispensáveis como fonte para esta pesquisadora *com* comunidade.

A segunda marca um interesse pelos agenciamentos em todo processo que tornam cada vez mais *comum* o que é *comum* (PELBART, 2013). Este autor lembra que já houve tempos em que se chamava a isso de *comunismo*. Quem sabe, indo nas pistas deste autor, possamos falar de um *comunismo* de potências numa tentativa de intervir nos biopoderes que atacam e depauperam subrepticiamente a vida (em) *comum*, fonte e energia no mundo contemporâneo.

Dizendo de outro modo, consideramos o *comum* como uma das formas de resistência ao biopoder (NEGRI, 2006). Estamos no campo da biopolítica, buscando categorias de análise que respondam aos desafios contemporâneos que demandam um *comum*. Este compreendido como potência produtiva presente, se apresenta como compromisso cotidiano, na afirmação da força e circulação de necessidades e desejos singulares se construindo na vida. O comum como pressuposto ontológico, se abre às descontinuidades e potências do processo real. Busca-se assim a desconstrução de certa compreensão do *comum* como substância, homogeneidade, identidade (NEGRI, 2003; 2006, 2011, OZÓRIO, 2012; 2013). O que permite falar de seu tecido heterogêneo, pluri-referenciado, em que as diferenças têm seu lugar. No *comum* é de se relevar modos singulares de agenciamento das diferenças, permitindo que nele se localize potências, engendramentos de atos que como gestos de resistência levam à reinvenção de novos signos, objetos, subjetividades (NEGRI, 2006). Interessante esta compreensão da resistência que o *comum* porta, não como o que nutre o biopoder que quer homogeneizar as diferenças, mas ao contrário, desenha sua crise. O que vale perguntar: pode-se compreender a diferença como um modo de reaprender o mundo segundo o registro da criação?

A problemática biopolítica da diferença no *comum* considera-o como reservatório de heterogeneidade. O *comum*, múltiplo e plural, permite que as diferenças nas suas expressões singulares intervenham nas diversas faces dos biopoderes como a hierarquização, hipertrofia, indiferença à diferença ou o próprio extermínio destas e marquem a potência que a vida tem de criar, de se criticar e inventar..

A biopotência como trabalho da vida nos autoriza a falar de um poder *comum* de agir com composições inusitadas que afirmam uma comunidade expansiva, aberta a uma ética das subjetividades e do antagonismo. Pelbart nos fornece mais dados para uma reflexão sobre a biopotência como dispositivo ontológico posto que “...*não é apenas material, nem só imaterial, nem subjetivo, nem objetivo. nem apenas linguístico, nem apenas social. Por isso mesmo, ele não é suscetível de nenhuma mensuração: é uma virtualidade desmedida, é um poder expansivo de construção ontológica e de disseminação*” (PELBART: pg.88, 2006.)

As reflexões deste autor levantam um importante debate colocado por Negri: pode a potência se dar como diferença radical com o poder, como prática de liberdade, num “... *mundo em que o capitalismo se acredita capaz de asfixiar e reduzir a cinzas toda possibilidade de resistência* (NEGRI, 2006 : 125) ?

O campo da diversidade e multiplicidade é campo da heterogeneidade, e compreende a vida, complexa, nas suas insurgências contra as versões do poder como sobrevida. Transitar por este campo permite uma compreensão do *comum* como reconhecimento da autonomia das singularidades, num combate ao regime identitário do *comum* que quer subsumir a diversidade e multiplicidade ao mesmo.

O debate levantado por Negri busca um corte pós-moderno na compreensão capitalista e burguesa do poder. Para tal o autor convida a que bebamos das fontes dos filósofos Gilles Deleuze e Michel Foucault (Negri, idem : 127). No primeiro ressalta tanto a reinvenção da subjetividade como tentativa de exaltação da diferença contra a repetição e a afirmação da singularidade contra a abstração universal – obra *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 1988) - na esteira do pensamento de Espinosa (noções de expressão e potência) - como a aliança de Deleuze com Félix Guattari no *Anti-Édipo*, obra que dá continuidade a estas contribuições trabalhando uma mudança positiva da libido freudiana. Para Negri estas contribuições permitem que se compreenda como se processa uma reconstrução da concepção da diferença ontológica, a qual voltaremos adiante. O importante a relevar em Deleuze e Guattari para o autor é a recusa da confusão que possa existir entre as figuras fortes ou fracas mas antagonistas que afirmam sua diferença radical com aquelas de um ser tornado impotente. Esta insistência em compreender a resistência como força antagônica e criativa, é um modo de legitimar as diferenças que insistem, apesar das vicissitudes, em não se deixar engolir pelas malhas dos biopoderes. Para Negri, a subjetividade encontra em inúmeros momentos, modos de não se perder neste contexto pós-moderno, não se deixando dissolver, no meio da vampirização do capital. Para Deleuze e Guattari, segundo Negri (idem, 128), o sujeito, resistente, emerge como inventor de sentidos, de inteligência e cooperação. E a existência tomada pela intensidade da experiência fenomenológica possibilita do ponto de vista epistemológico, que se a compreenda como criadora da diferença ontológica. Já Foucault, segundo Negri, retoma a contribuição de Deleuze e Guattari, no *Anti-Édipo*, e se deixa fascinar pela necessidade destes de passar da superfície para o fundo ontológico, reinserindo no interior do tecido político a ontologia da produção. Esta passagem essencial não vê a potência por toda parte, mas sim, compreende o antagonismo no espaço entre a potência e o poder, nas malhas do tecido social e articulações do poder político. Assim Negri (Idem ; 130) considera que Foucault recoloca a libido de Mil Platôs no interior do antagonismo social e da luta política.

A problemática ontológica da diferença permite que se enfrente a temática do político na pós-modernidade. Com isso, retornamos à relação entre a diferença, a resistência e a criatividade que passa por esta perspectiva ontológica. Segundo a hipótese de Negri, o problema ontológico se enraíza nas composições das relações entre diferença e criatividade que trabalham por uma

reinvenção da liberdade no interior das condições pós-modernas de dominação. Mas como se dá a passagem da diferença à criatividade? Para tal, segundo o autor, isto se dá pela resistência, é esta que permite entrecruzar a diferença e a criatividade. A relação que existe entre estes três termos pode ser compreendida a partir da natureza ontológica da passagem da diferença à criatividade no seio da resistência (NEGRI, Idem: 131). No seio desta passagem são necessárias a desnaturalização da diferença, a desintegração de elementos que possam recriar a base de movimentos corporativos ou outros pautados em lógicas identitárias a serviço da fusão, do fechamento. E a criatividade ao mesmo tempo potente, difusa e versátil, mas constante abre-se sempre às mutações/reinvenções.

Destas leituras negrianas pode-se depreender que a resistência dá acesso à diversas criações de vida, à muitas invenções. Concordamos com Negri quando vê nesta ontologia da resistência um vetor ético que revigora a alma, a potencializa. O princípio identitário de subjetivação é driblado, as composições, imanentes, exaltam as singularidades dando-se visibilidade a uma diversidade de formas de vida, com a produção da existência-resistência às malhas cerradas da sociedade de controle. E a resistência precede o poder, posto que justo a determinação ontológica da resistência permite se perceber que paradoxalmente, é na circulação de poder, que processos de subjetivação, de resistência e insubordinação acontecem.

“*A biopolítica não é um enigma...*” (NEGRI, idem: 46). Ao contrário, deixa perceber que as relações de poder são constantemente interrompidas pela resistência a estas. A biopotência diz de uma vida que é compreendida desde “dentro”, o que permite compreender a biopolítica diferente do vitalismo. Longe de enraizar o pensamento na natureza, busca-se construir um pensamento a partir de diferentes modos de vida, individuais ou coletivos. E como diferenças-resistências forjam novas subjetividades.

O *comum* como produto destas diferenças que se articulam, de modo mutante, deixa antever processos inusitados de cooperação, fazendo redirecionar a atenção para aquilo que não visa a transformação, melhor dizendo, é o próprio movimento de transformação.

No *comum* algo singular trabalha: a aliança entre diferenças. Acharmos importante esta idéia de alianças entre heterogêneos, de alianças e suas linhas de fuga, linhas enunciativas de diferentes modos de ser, estar, fazer no mundo. Voltamos à Deleuze e Guattari (1980: 291-292) quando contrapõem a aliança à filiação. Esta é da ordem do imaginário, das correspondências, dos caracteres, dos modelos, das cópias, das descendências, da evolução. A aliança é de outra ordem, a da desterritorialização de formas, das linhas de fuga. A transitoriedade deste processo mostra que é indispensável apostar nos fluxos. O que vale no *comum* é a aposta na liberdade como uma vibração feliz.

A história de vida *em comum* e a memória como potência.

Há quem diga que o *comunismo* de Deleuze e Guattari (1980) se fez nos *mil platôs* da prática transformadora. Penso no *comunismo* que se faz com as histórias de vida *em comum*, um *comunismo* que vive quando se rompe o que permite a medição das coisas e pessoas segundo os critérios da equivalência geral, quantificante e abstrata. Tecemos um entendimento de história, a contrapelo, como diria Benjamin (2000), ou melhor, aquela que está na direção contrária à esperada. Afinal, se a história é a que escolhemos (VEYNE, 1992), se é uma história construída que leva em conta o *comum*, buscamos fazer frente ao historicismo que “...*mobiliza uma massa de fatos para preencher um tempo homogêneo e vazio.*” (BENJAMIN, 2000, v. III: 441). Esta história, construída *em comum*, cartografa pela cidade através de experiências de vida *em comum*. A história do tempo presente, dos agoras (Benjamin, 2000; Veyne, 1992), exercita o agorismo, trazendo para a praça pública – cidade – suas *mundosvisões*. Importante que se diga: uma história sem pretensões de se erigir em verdades, forjando o *comum*, outro espaço-tempo na política. Pois afinal, são tantos mundos de vidas, não é?

Quando me perguntam do que mais gosto nas histórias de vida, digo que é do seu caráter periférico. São muitas as periferias que nelas trabalham, maquinam e nos levam para lugares que as organizações do historicismo conservador não podem imaginar.

As histórias orais de vida em *comum* são nosso dispositivo de trabalho. Como dispositivo para uma abordagem da biopolítica, permitem a compreensão que temos de dispositivo como “... o nome de uma estratégia de resistência.” (Idem: 48). Pois, se existe o poder sobre a vida, há a potência desta se insurgir dos mais diversos modos. Assim, propomos uma matriz conflitual como variante metodológica, atenta às potências constituintes de todo campo de trabalho.

Relevamos a singularidade do dispositivo Papo de Roda como estratégia de resistência: são histórias orais, são histórias orais de vida em *comum*. São histórias de moradores de Mangureira. São histórias de uma comunidade pobre. São histórias destes nossos brasis. São histórias dos *irredutíveis* ao capital lembrando a denominação de Henri Lefebvre (2001) quando se refere à potências neste mundo do poder capitalista e suas variações.

Afirmar a importância da história oral no século XXI (Portelli, 2002) é buscar construir um tipo de memória, *comum*, como crítica em ato ao silenciamento da diferença. Potências da contra-memória se oferecem como guias para a redescoberta do tempo (Guimarães Neto, 2006).

Tal como propõe Celso da Mangureira para o Papo de Roda o tempo é reinventado com as histórias das nossas verdureiras, rezadeiras, criadoras de porcos. Estas histórias fazem o presente e têm uma particular relação com o passado: a re-encenação, em *comum*, do passado, no presente, cria outros espaços-tempos, infinitos, *comuns* (OZÓRIO, 2004; 2007; 2008). O passado se afirma como diferença no presente, para o combate (Foucault, 1979), se livrando dos fardos imobilistas de certos tipos de memória. Temos pistas para se pensar sobre a historicidade e seus tempos de beligerância.

São ficções do presente que nos autorizam a falar de uma pesquisa voltada para o futuro e não para o passado...” (Deleuze, 1987:: 4). Pode-se então falar de um futuro *comum*?

Este tempo que vai “... sempre em frente...”, presente nos diálogos entre o Comandante e o pequeno Vitor se reforça a intimidade intersticial que se constrói no *comum* da narração, um tempo dos agoras, relembrando Benjamin (2000), expõe também uma preocupação com a sobrevivência das obras comunitárias e a consequência da ações humanas contadas pelos participantes do Papo de Roda, que resistem à modernidade líquida que pouco dá chances para as ações do *comum* (Bauman, 2001; OZÓRIO, idem; ibidem).

Estamos no seio essencialmente problemático da memória, o engendramento de uma memória coalescente com o presente que se deixa então entrar nas suas linhas de fuga.

Sabe-se que o sujeito é uma memória singular da cultura, uma memória viva da sua violência, mas da resistência a esta (FREUD, 1929 ; FUCKS, 1997). Mas sabe-se também que há riscos de um certo enclausuramento da memória no sujeito. Ou nos grupos.

Nosso dispositivo trabalha no campo de imanência da memória, levando em conta uma capacidade de transmissão pelas vias do compartilhamento. Como intervir nas possíveis capturas da memória, com apostar no seu potencial revolucionário?

O Papo de Roda como estratégia política inventada pela comunidade da Mangureira interessa-se pela memória, *comum*, que se constrói no momento da narração, hibridizada pelo *comum* que se faz durante a experiência narrativa. Sabemos, nesta, a existência de objetos visíveis, enunciações formuláveis, mas de forças em exercício, desejos que confabulam, sujeitos numa determinada posição que funcionam como vetores ou tensores deste processo. Complexo este processo que implica numa hermenêutica de riscos e compartilhamento de incompletudes, silêncios e insuficiências da *comunidade de ausência* de que fala Blanchot (1973); mas que afirma a memória, *comum*, como aumento de potência e nova qualificação de vida (Negri, 2003). Embora haja o risco de uma possível axiomatização da memória com a articulação de *biōs* e *anamnēsis*, forma de vida política e reminiscência, busca-se intervir nesta possível deriva, relevando a memória, comum, que se faz, sem a menor pretensão de se erigir em verdade, em seu gosto pelas formas de vida política perturbadoras, indesejáveis ou perigosas para os biopoderes. Como diz

Lazzarato (2006) “O que é enclausurado é o virtual, a potência de transformação, ...”. Uma ontologia política da memória se estabelece sobre virtual, interroga-o e deixa-se afetar por ele.

O Papo de Roda, como estratégia política enfrenta tensões com o problema ao mesmo tempo ontológico e político de produzir memória, ao intervir numa memória sequestrada e sobrecodificada que quer discriminar e criminalizar as comunidades pobres. Como memória ontológica permite o surgimento das potências revolucionárias dos afetos imemoriais que se intensificam nas mais diversas dobraduras de experiências de vidas que ali se convocam. As diferenças em estranhas alianças para uma história que delas não consegue dar conta experimentam a cooperação e invenção. Estamos pois num plano das composições periféricas, muitas vezes, imateriais, imperceptíveis, desejantes. Importante contrapor ao plano destas composições o plano das organizações e seu gosto pela neutralização da dimensão ontológica da memória *comum* que o plano das composições porta. Este plano, na sua característica imanente, trabalha com a vida em suas experimentações que permitem pensar em liberdade, singularidade, potência como diferenças radicais com o biopoder.

A memória, *comum*, mais afeita às intensidades que provoca do que à representação que aprisiona, reafirma a importância da experiência, diferença criadora que resiste, conectando-a com a cultura. Afinal, o que são as experiências de vida, resistentes, senão culturas que se gestam, que insistem em afirmar sua biopotência? As histórias orais de vida *em comum* compartilham culturas em composições inusitadas, compartilham modos de vida que resistem às culturas da hierarquia, do mercado, do individualismo, abrindo um campo de visão à vida. Temos acesso à modos mais afectivos - de afectos, capacidade de afectar (DELEUZE e GUATTARI, 1980) - mais intensivos, que explicitam o *comum* que se faz, e surgem no processo sem que se tenha consciência de que estão agindo. Se o capital vampiriza a vida, o inverso também acontece : a vida na sua potência age, afirmando a riqueza da experiência (FOUCAULT, 1999). Afinal, são muitas as experiências de vida que se convocam nas narrações das histórias de vida. Intervimos nestes tempos fracos da experiência (OZÓRIO, 2013).

O Papo de Roda abre um espaço e tempo para reflexões que mais que respostas suscitam debates sobre o *comum* no mundo contemporâneo. A memória, efeito do comum que se faz num Papo, não antecipa projetos interessados em saber sobre como se deve ser. Não sabemos ! Sobre o discurso narrativo que ali acontece, poderia se relevar as mutações existenciais que tramam, sem nenhuma garantia sobre aonde se vai chegar. Nesta dimensão afectiva da memória, *comum*, elementos heterogêneos, matérias diversas e múltiplos vetores de existencialização rizomam em ruptura com o mundo das essências e das formas perfeitas – insuficientes – e podem dar pistas para se aceder à multiplicidade e diversidade do mundo comunitário. É a « política do intempestivo » como diz Lazzarato (2001), que leva em conta o corte, não a cópia.

Destes debates, quiçá possamos tomar a liberdade de conspirar por um *comunismo* como alteridade radical ao capitalismo, esse Inominável.

Notas:

(1) A autora deste artigo vem realizando trabalho de pesquisa nas comunidades pobres do Rio de Janeiro desde 1990. Tese de Doutorado, defendida em 2001, na França; reprodução em 2004 (Ozório, 2004), inspirada na pesquisa realizada na comunidade do Parque Royal. Pesquisadora UERJ-FAPERJ, 2003-2004; 2005-2006; 2011-2012; Laboratório LIPIS PUC, 2007-atual; Laboratório Experice, Paris13-Paris8, 2008-atual.

Referências Bibliográficas

BAUMAN Z. (2001) *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

BLANCHOT, M. (1983) *La Communauté Inavouable*. Paris : Editions de Minuit.

BENJAMIN, W.(2000)- *Oeuvres III*. Gallimard.

- CALVINO, I. (1990) *As cidades invisíveis*. São Paulo : Companhia das Letras.
- CERTEAU, M. (1990) *L'invention du quotidien* 1. arts de faire. Paris : Gallimard.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980) *Mille Plateaux*. Paris : Les Editions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1988) *Diferença e Repetição*. Edições Graal, Rio de Janeiro.
- DELORY -MOMBERGER et NIEWIADOMSKY, (2013) *Territoires contemporains de la recherche biographique*. Paris:Téraèdre.
- DEPARDON, R. (2010), *Afrique(s)*. Paris: Editions Points/ Paris : Editions Seuil, 1996.
- FERREIRA, M. de M. e AMADO, J., (1996) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas.
- FREUD, S., (1973) *Obras Completas*. Madri: Editora Nueva, 1973:
- FREUD, S., (1929/1973) *El malestar en la cultura* (1929). *Obras Completas*. Madri: Editora Nueva, 1973:
- FOUCAULT, M., (1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro : Editora Graal.
- FOUCAULT, M.,(1999) *História da Sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FUKS, B.B. (1997) *Vocação do Exílio : Psicanálise e Judaísmo*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro : Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro..
- GUIMARÃES NETO, R.B. (2006) *Cidades da Mineração: memória e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do século XX*. Mato Grosso: EdUFMT – Editora da Universidade Federal do Mato Grosso e Carlini&Caniato Editorial.
- LAZZARATO, M. (2006) *As revoluções do capitalismo: a política no Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LE BRETON, D. (2007) *Le point d'assemblage*. *Cultures&Sociétés*. No. 2, 2o. Semestre, Teraèdre.
- LEFEBVRE, H. (2000) *Métaphilosophie*. Paris : Editions Syllepse.
- LE GARREC M. (2010) *Apprendre à philosopher avec Deleuze*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.
- LE GRAND, J-L. (2000) *Repères théoriques et éthiques en histoires de vie collective*. In COULON, M. J. & LE GRAND, J-L. (orgs.) *Histoires de vie collective et éducation populaire*. Paris : L'Harmattan.
- NEGRI, A (2003) *5 lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- NEGRI, A. (2006) *Fabrique de porcelaine, por une nouvelle grammaire du politique*. Paris, Editions Stock.
- NEGRI, A (2011). *Traversées de l'Empire*. Paris, Editions de l'Herne.
- OTÁVIO, Ch. (2003) *Discriminação contra favelas atinge salários*. *O Globo*, Rio de Janeiro, 08 de jun. 2003. O País, p. 16
- OZÓRIO, L – (2004) *Les Politiques Participatives de Santé. Une Analyse Institutionnelle du Parque Royal*, Lille, França : ANRT – *Atelier national de reproduction de thèses*..
- OZÓRIO, L. (2004a) *Papo de Roda: o idoso conta sua história para o jovem, para que este conte a sua*. *Relatório de pesquisa*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)– Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

OZÓRIO L. (2007) Perspectivas da pesquisa comunitária: Comunidade como práxis e seus diálogos com as histórias orais de vida. *Estudos e Pesquisas em Psicologia* (Online). , v.7, p.28 – 41.

OZÓRIO L. (2008) As pipas da cidade. Pistas - história de comunidade. *Revista Polêmica.* , v.7:4, p.32 – 41.

OZÓRIO L. (2012) Novas texturas do mundo : modos de pensar o comum In: Maciel, T. Andrade, R. G. N. *Diversidades Culturais : desafios para o reconhecimento no estado global.* 1 ed. Rio de Janeiro : Mauad- Faperj, p. 47-58.

OZÓRIO L. (2013) Penser la communauté : une expérience brésilienne à Mangueira. *Revue VST*, Ed. Erès. , v.117, p.32 - 37, 2013.

PELBART, P. P. (2013) *Anota aí: Eu sou ninguém*, 15 / 08/, lista aneps@yahoogrupos.com.br.

PELBART, P.P., (2016) *Vida nua, vida besta, uma vida*. Festival de Alcantara/Lisboa, 2006

PILATTI, A.; COCCO G. ; NEGRI, A. (2013) *O levante da multidão*, Site Newsletternomade, Boletim UniNômade n.º 10.

PINEAU, G. e Le GRAND, J-L. – (1993) *Les histoires de vie*. Paris : Presses Universitaire de France.

PORTELLI, A (2000) Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: FERREIRA, M.M.; FERNANDES, T.M.; ALBERTI, V. (Orgs.) – *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/FGV. p. 67-71

RANCIERE, J. (2003) La communauté comme dissentiment. *Rue Descartes*, n.42, p. 86-99.

THEÓPHILO, J. (2003) Estatística da violência em junho tem queda em 07 dos 10 índices principais. *O Globo*, Rio de Janeiro, 22 de jul. Rio, p. 15.

Recebido em: 12/08/2013

Aprovado em: 12/10/2013