

## O comum mais-que-humano: do comum à comunalização<sup>1</sup>

Patrick Bresnihan

**Resumo:** O artigo combina leituras feministas e pós-coloniais do comum com trabalho de campo etnográfico *em* e *sobre* Castletownbere, um porto de pesca comercial no sudoeste da Irlanda onde eu passei dezesseis meses vivendo e trabalhando em vários barcos. As origens etimológicas da palavra “comum” são *com* (junto) e *munis* (sob obrigação). Primeiro, isto nos diz que o comum é produzido *junto*, refletindo uma interdependência e reconhecimento de que alguns de nós (humanos e não humanos) confiamos uns nos outros dentro de certos contextos. Segundo, e advindo do primeiro, as obrigações que tal interdependência demanda de nós. Estas obrigações não deveriam apenas ser pensadas em termos de regras sociais ou instituições, mas também em termos da negociação situada, menos que exata, de diferentes necessidades e habilidades que podem se sobrepor de formas mutuamente benéficas. A negociação dos limites e oportunidades é uma atividade contínua porque as condições ambientais, sociais e de mercado mudam, demandando respostas dos pescadores que já são parte de ecologias e relações sociais “densas” que não podem simplesmente ser ignoradas. O conceito de “comum mais-que-humano” aponta para um mundo que não é, desde o início, separado, e assim necessita de fronteiras institucionais para permitir a partilha. Trata-se de um mundo que já é partilhado de formas menos que perfeitas, tensas, mas ainda assim partilhado. Simultaneamente, o comum mais-que-humano não fornece um horizonte utópico ou mesmo uma forma esperançosa de política. Não há nada que autorize se pressupor que tais lugares precários de comunalização sejam opostos ou mesmo externos à captura capitalista do valor ou da retirada atual do Estado da provisão de bem-estar institucionalizado.

**Palavras-chave:** Mais-que-humano. Liberalismo. Comunalização. Cuidado Cooperativas de pesca

---

<sup>1</sup> O artigo é uma versão revisada do texto “The more-than-human-commons: from commons to communing”, publicado em *Space, Power and the Commons: The Struggle for Alternative Futures*. Kirwan, S., Dawney, L., & Brigstocke, J. (Eds.). New York: Routledge, 2015. Tradução de Aécio Amaral.

**Abstract:** This paper draws together feminist and postcolonial readings of the commons with ethnographic fieldwork in and around Castletownbere, a commercial fishing port in the South West of Ireland where I spent sixteen months living and working on several boats. The roots of the word ‘commons’ are ‘com’ (together) and ‘munis’ (under obligation). First, this tells us that the commons are produced together, reflecting an inter-dependence, the recognition that some of us (humans and non-humans) rely on each other within certain contexts. Second, and arising from this, the obligations that such inter-dependence demands of us. These obligations should not only be thought about in terms of social rules or institutions but in terms of the situated, less than exact, negotiation of different needs and capacities that can overlap in mutually beneficial ways. The negotiation of limits and opportunities is an ongoing activity because environmental, social, and market conditions change, demanding responses from fishermen who are already part of ‘thick’ ecologies and social relationships that cannot simply be ignored. The concept of the more-than-human commons points to a world that is not, in the beginning, separated and thus in need of institutional boundaries to enable sharing. It is a world that is already shared in less than perfect, fraught ways, but shared nonetheless. At the same time, the more-than-human commons does not provide a utopian horizon or even a hopeful form of politics. There is nothing to assume that such precarious sites of commoning are opposed to or even outside of capitalist value capture or the ongoing retreat of the state from the provision of institutionalized welfare.

**Keywords:** More-than-human. Liberalism. Commoning. Care. Fisheries

## A questão do comum

Indiscutivelmente, a perspectiva mais influente sobre os “comuns” tem sido a abordagem institucional à administração coletiva de “recursos de patrimônio comum”, um campo de pesquisa que valeu a Elinor Ostrom, uma de suas melhores proponentes, um prêmio Nobel em 2008 (Acheson & McCay, 1990; Hanna *et al.*, 1996; Ostrom & Schlager, 1992). Na introdução ao seu texto seminal *O governo do comum* [*Governing the Commons*], publicado em 1990, Ostrom deixa clara a motivação para o estudo de diferentes procedimentos, normas e instituições de ação coletiva: o poder de certas metáforas dominantes de explicar as causas da degradação de recursos e a escolha limitada de estratégias de gestão que emergem de tais explicações<sup>2</sup>. A grande contribuição de Ostrom está em desafiar essas metáforas. Ao invés de se demonstrar desesperançada em face de problemas de recursos, Ostrom descreve como os indivíduos em diversas partes do mundo se reúnem para divisar e implementar coletivamente regras que têm se demonstrado exitosas em termos da administração sustentável de recursos de patrimônio comum, tais como florestas, aquíferos e terras. Com base nestes exemplos, certos princípios e condições favoráveis para a produção de instituições de recursos administrados de forma comunitária têm sido identificados e incorporados em políticas de gestão; ao longo das décadas de 1990 e 2000, modelos de gestão de recursos baseados na comunidade proliferaram como um importante instrumento de política para a governança de recursos naturais (Agrawal, 2003; Leach, 2008; Li, 2006).

A abordagem institucional ao comum busca justa e acertadamente uma alternativa às narrativas poderosas e redutivas da economia liberal. O problema é que na corrida para divisar e implementar regras e instituições para a gestão de recursos baseada na comunidade, alguns dos aspectos definidores do pensamento liberal são reproduzidos: a necessidade de remediar as “distorções” do acesso aberto, de transformá-lo em um “regime de propriedade comum”, é recomendada com base na pressuposição de que indivíduos desregulados superexploram estoques limitados de recursos biofísicos. Em outras palavras, a perspectiva institucional

---

<sup>2</sup> A mais conhecida dessas metáforas é “a tragédia do comum” de Garret Hardin: “A ruína é o destino ao qual todos os homens se precipitam, cada um seguindo o seu próprio interesse em uma sociedade que acredita na liberdade do comum” (Hardin, 1968: 1244).

começa com a mesma pressuposição “naturalizada” dos “trágicos”: sem regras e normas próprias, os indivíduos irão se degradar e em última instância destruirão os recursos em comum (Goldman, 2004). Central a esta formulação é a necessidade continuada de algumas formas de regime de propriedade institucionalizada como um meio de excluir outras e conformar o comportamento do indivíduo na direção de fins mais “produtivos” (Mansfield, 2007). Essa perspectiva perpetua o “individualismo metodológico, a racionalidade autocentrada, o comportamento guiado por regras e estratégias de maximização” que estão na base das formas liberais de governo desde o século XVIII (McCann, 2004, p. 7). Trata-se de uma questão que não passou despercebida por economistas acadêmicos liberais ávidos por desenvolverem modelos institucionais mais eficientes (Pennington, 2013).

Uma segunda perspectiva acerca do comum que se tem tornado popular dentro e fora da academia desloca a atenção dos assim chamados comuns “naturais”, focando, ao contrário, nas possibilidades emergentes dos comuns “sociais” ou “imateriais”. Esta perspectiva inclui o comum cultural e do conhecimento (Hyde, 2010), o comum digital e de produção entre pares (Bauwens, 2005) e o comum biopolítico (Hardt & Negri, 2009). Enquanto as perspectivas políticas que informam estas análises diferem, todas elas assumem uma distinção analítica entre os comuns “imateriais” e os comuns “materiais”. Em seu artigo “Duas faces do apocalipse” [‘Two Faces of the Apocalypse’], por exemplo, Michael Hardt descreve a diferença entre ativistas anti-capitalistas e ativistas contra o aquecimento global na Conferência da Mudança Climática das Nações Unidas em Copenhague (Hardt, 2010). Enquanto os primeiros insistiam que “um outro mundo é possível”, os últimos adotavam o *slogan*: “Não há Planeta B”. Hardt elabora as noções contrastantes em torno do comum destas posições políticas diferentes. De um lado, os anticapitalistas consideram o comum como um comum sócio-econômico, representando o produto do trabalho e da criatividade humanos, incluindo ideias, conhecimento e relações sociais. Do outro lado, ativistas ambientais falam em nome dos comuns ecológicos, como a Terra e seus ecossistemas, incluindo a atmosfera, os rios, florestas e formas de vida que interagem com eles. Hardt argumenta que a primeira perspectiva não opera com base na lógica da escassez, enquanto a segunda o faz.

Ao passo que uma perspectiva sobre o comum enfatiza os recursos “naturais” dos quais todos nós dependemos, a outra enfatiza as capacidades “sociais”

que se têm tornado cada vez mais centrais às formas capitalistas de acumulação capitalista. No primeiro caso, a “natureza” (o comum) é um estoque de recursos biofísicos que, como Hardt identifica, está sujeito à lógica da escassez, trazendo-nos para o domínio da economia política liberal e as instituições de direito de propriedade formal e informal. No segundo, a “natureza” não é mais representada como um fundo material que *limita* a atividade humana, mas se torna algo maleável e infinitamente reproduzível, sujeita às tecnologias recombinantes e à criatividade humana. Este é o domínio da economia política neoliberal e, ainda que Hardt não o diga, as fantasias da (re)produção capitalista contemporânea (Cooper, 2007). O problema com essa distinção é que ficamos com uma das formas do comum que parece ser *a-social* (excluindo o trabalho socialmente produtivo e reprodutivo de humanos envolvidos no cuidado com os recursos “naturais” de que dispõem), e uma outra que parece ser *a-natural* (excluindo os limites e propriedades materiais dos corpos mais-que-humanos envolvidos na (re)produção dos comuns “sociais”). Ao passo que a distinção entre os comuns materiais e naturais, de um lado, e imateriais e sociais, do outro, pode ser analiticamente útil, ela tende a ser superafirmada, obscurecendo a continuidade e inseparabilidade do material e do imaterial, do natural e do social.

Uma terceira perspectiva sobre os comuns não admite tal distinção e assim nos leva a uma direção diferente. Através de acadêmicas feministas (Federici, 2001; Mies & Bennholdt-Thomsen, 1999 e 2001; Shiva, 2010; Starhawk, 1982), geógrafos (Blomley, 2008; St. Martin, 2009), historiadores (Barrell, 2010; Linebaugh, 2008 e 2011; Neeson, 1996; Thompson, 1993) e, mais recentemente, antropólogos (de la Cadena, 2015; Tsing, 2015), aprendemos que o comum nunca foi apenas um “recurso” ou uma instituição social para a gestão de recursos. O comum não é terra ou conhecimento ou regras. É a maneira como estas coisas, e outras mais, são combinadas, usadas e protegidas por e através de um coletivo que não é apenas humano, mas também pós-humano<sup>3</sup>. Silvia Federici, por exemplo,

---

<sup>3</sup> O fato de o comum possa continuar a ser identificado como um “recurso” e não como um complexo de relações entre humanos e não-humanos específicos testemunha a longa história de invisibilidade associada às “interações não-representáveis, afetivas com outros que não são humanos” (De la Cadena, 2010: 346). A “invisibilidade” das culturas e formas de vida camponesa e indígena têm sido bem documentada por historiadores e antropólogos (Brody, 2002; Bird Rose, 2006; De la Cadena, 2010; Escobar, 1995; Linebaugh, 2008; Thompson, 1993). O colonialismo começa com o apagamento de qualquer reivindicação existente de território ou de história por parte daqueles que estão sendo colonizados. O conceito de terra nullius se refere à identificação de terra

argumenta que o fechamento [enclosure] sempre se baseia na separação *a priori* das esferas social e natural, produtiva e reprodutiva. Ela interpreta esta separação por meio do fechamento, do cerceamento como algo muito mais fundamental que simplesmente a privatização da terra. O ato de relegar o “trabalho da mulher” (parto, cuidado com as crianças, limpeza da casa, cozinhar, cuidados) à esfera doméstica fora da esfera econômica “produtiva” representa a “naturalização” desse tipo de trabalho:

Todo o trabalho que atua na produção da vida, aí incluído o trabalho de dar à luz uma criança, não é visto como interação consciente de um ser humano *com* a natureza, que é uma verdadeira atividade humana, mas sim como uma atividade *da* natureza, que produz plantas e animais inconscientemente e não tem controle sobre este processo. (Mies, 1998, p. 45)

Enquanto a reprodução é mais frequentemente associada à reprodução humana e à administração da casa, ao parto, ao cuidado com as crianças e à saúde, limpeza e cozinha, a reprodução também se estende além dos confins da casa estritamente construída entre quatro paredes. A própria Federici (2012) descreve como o seu tempo na Nigéria observando e documentando o trabalho e a atividade de mulheres em economias majoritariamente de subsistência a levou a estender a noção de reprodução: a casa, ou *oikos*, não era apenas uma casa ou uma família, mas uma esfera mais ampla de reprodução comunal que envolvia relações diretas com a terra, a água, plantas e animais, por exemplo.

As conclusões que são extraídas destes *insights* são que o fechamento do capitalismo e do controle biopolítico necessariamente envolvem a desvalorização e “invisibilização” desta miríade de relações e práticas situadas de (re)produção que existem *entre* as pessoas e os diversos recursos dos quais eles dependem (De Angelis, 2007; Federici, 2001; Shiva, 2010). Na medida em que o futuro não somente da espécie humana, mas da vida em geral se torna cada vez mais incerto, há um reconhecimento crescente, seguindo Deborah Bird Rose, de que “[n]ão há nada ‘natural’ acerca da continuidade da vida na Terra, tampouco a continuidade é um processo que possa ser tomado por dado” (Rose, 1996, p. 44). Enquanto o reconhecimento deste fato pode dar origem a todos os tipos de

---

“desperdiçada”, ou terra que não foi inscrita com práticas ‘humanas’ culturais e (re)produtivas. Esse termo foi não apenas usado na conquista de territórios do “Novo Mundo”, mas também no cercamento de terras comuns que ocorreu na Grã-Bretanha durante o século XVIII (Goldstein, 2013).

respostas (novos fechamentos, eco-fascismo), o potencial do comum reside em mudar nossa atenção dos relatos antropocêntricos da produção humana do mundo para as *relações e práticas de conhecimento* contextuais que caracterizam o comum como uma conquista sempre em andamento, difícil e mais-que-humana. Como Peter Linebaugh explica:

Falar do comum como se ele fosse um recurso natural é, na melhor das hipóteses, enganoso e, na pior das hipóteses, perigoso; o comum é uma atividade e, quando nada, expressa relações na sociedade que são inseparáveis de relações com a natureza. Melhor seria manter a palavra como verbo, em vez de um substantivo. (Linebaugh, 2008, p. 279).

Eis porque o substantivo “comum” tem sido expandido no verbo contínuo “comunalizar” [commoning], para denotar a feitura e reconstituição contínua do comum por meio de trabalhos e habilidades partilhadas. No núcleo desta interdependência relacional, situada, de humanos e não-humanos particulares não está um mundo empobrecido da “natureza escassa”, tampouco um mundo infinitamente maleável de “tecnocultura”, e sim um *comum mais-que-humano* que negocia, imperfeitamente, os vários limites (necessidades) e possibilidades (habilidades) que surgem em contatos particulares (Bresnihan, 2016). Nesta via, o que é partilhado, por quem, e como, não são questões que possam ser delimitadas por regimes institucionais ou pela *expertise* tecnocientífica. Esta abertura também ajuda a nos distanciarmos das perspectivas altamente idealizadas de um comum pré-moderno, harmonioso (Bresnihan, 2013): a negociação coletiva de limites e partilha de habilidades pode acontecer a qualquer tempo e em qualquer lugar. Essa visão realista, menos que perfeita, do comum tem sido documentada em muitos agrupamentos diferentes, particularmente aqueles situados “à margem” (Linebaugh, 2008; Scott, 1990).

O problema é que ao passo que tem havido muitos trabalhos de ecologistas políticos críticos analisando e desconstruindo as ecologias do capitalismo (Moore 2014, 2014a), não tem havido tantos trabalhos examinando o que se passa na produção do comum (Blomley, 2008; Bresnihan & Byrne, 2014). Referindo-se ao “silêncio sobre o comum”, Ivai Illich escreve: “a lei que estabelece o comum não foi escrita, não apenas porque as pessoas não se preocupavam em escrevê-la, mas porque o que ela protegia era uma realidade muito mais complexa de encontrar em parágrafos” (Illich, 1983, p. 6). Esta não é apenas uma observação romântica; ela

identifica um desafio metodológico básico quando se trata de estudar o comum<sup>4</sup>: enquanto o termo “comum” tem recebido muita atenção de acadêmicos, ativistas e formuladores de políticas públicas nos anos recentes, está longe de ser claro em que consiste o comum ou como se supõe que possamos identificá-lo e descrevê-lo quando as ferramentas intelectuais e analíticas disponíveis são tão insuficientes. Isso não causa surpresa quando estas ferramentas são em grande medida herdadas de um enquadramento epistemológico e de uma tradição estética liberais que são literalmente incapazes de ver estes mundos. Como Rowe acertadamente apontou, “[a]ntes que nós possamos reivindicar o comum, nós temos que lembrar como vê-lo” (Rowe, 2001).

Entretanto, há novos e ricos campos de trabalho empírico e teórico que podem nos ajudar a decifrar o que está acontecendo no terreno do comum mais-que-humano. Isto inclui o trabalho de antropólogos que examinam cosmologias indígenas e suas relações com a natureza e o território (De la Cadena, 2010 e 2015; Viveiros Castro, 1998; Tsing, 2015; Rose, 2004), assim como teorias pós-humanistas e do materialismo vitalista (Barad, 2003; Bennett, 2010; De la Bellacasa, 2010 e 2012; Papadopolous, 2010 e 2010a) que ajudam a mover as lentes metodológicas e epistemológicas dos sujeitos e objetos para os *relata*, as relações que constituem nosso mundo (Barad, 2003). Estas literaturas ricas podem nos ajudar a romper com as epistemologias liberais humanistas que tanto individualizam quanto situam os humanos no centro do processo de produção do mundo. Em termos do comum mais-que-humano, isto também significa operar uma reviravolta intelectual em contextos nos quais os mundos parcialmente sobrepostos de humanos e não-humanos particulares são com frequência já partilhados a despeito das pressões do mercado ou de projetos liberais de “aprimoramento”.

---

<sup>4</sup> Em termos históricos, Peter Linebaugh descreve como evidência do comum irão sempre parecer cômicas ou folclóricas ou como “crime”, apenas uma pequena estória, uma transgressão menor; evidências do comum podem parecer a alguns outros um tema maior; evidências do comum habitual podem parecer típicas do local ou artesanato, pertencendo assim ao comércio e à história locais, não às “grandes narrativas” (Linebaugh, 2008). Fazendo eco a essa afirmação, Neeson escreve: “(...) assim como os dados sombrios dos atos criminosos não são reportados na quantificação do crime, o direito comum também tem o seu dado sombrio, de prática não registrada “ (Neeson, 1996: 79-80). Neeson nos mostra que o comum não era redutível a costumes ou leis arcaicos: essa não era sua única ou mais significativa forma. Ao contrário, o comum era organizado através de práticas sociais cotidianas que negociavam as necessidades, possibilidades e limites variantes que emergiam enquanto as pessoas interagiam diretamente, produziam e cuidavam dos recursos dos quais dependiam.

Neste artigo eu quero combinar algumas intuições desta literatura diversa com a minha própria pesquisa etnográfica sobre comunidades pesqueiras, especificamente a pesca costeira em Castletownbere, um porto de pesca comercial no sudoeste da Irlanda, onde eu passei dezesseis meses vivendo e trabalhando em vários barcos. Embora minha pesquisa inicialmente tenha focado sobre novas formas de fechamento e governança (neo)liberal na indústria pesqueira, minhas experiências e interações cotidianas com o lugar e as pessoas que viviam lá revelaram um mundo de diferença sutil que não era facilmente descrito, muito menos conceitualizado (Bresnihan, 2016). O que era claro era que as práticas de produção do mundo das quais os pescadores eram parte constituíam algo diferente das racionalidades capitalistas e biopolíticas nas quais eles também eram pegos.

## O cuidado do comum

Quando eu estava morando em Castletownbere, estava em curso naquela região uma série de esforços para a introdução de um modelo de pesca de lagosta coletivamente administrado. O projeto tinha na verdade estado em fase de preparação durante cerca de dez anos, pois o governo tentou mudar a pesca de lagosta, e a pesca costeira em geral<sup>5</sup>, de seu status de pesca “não fiscalizada” para o de pesca fiscalizada: os pescadores receberiam autorizações para pescar certas espécies de peixes dentro de certas zonas. A necessidade de alguma forma de acesso regulamentado tinha sido identificada desde fins dos anos 1990, quando ficou claro que os estoques de lagosta estavam diminuindo como decorrência da pressão da pesca em excesso. Influenciada por exemplos de gestão coletiva de cooperativas de pesca de pequena escala pelo mundo (mais notadamente a pesca de lagosta do estado norte-americano do Maine), a rationale para o projeto derivava da necessidade de introduzir alguma forma de regime de propriedade exclusiva a fim de conservar estoques de peixe, mas de uma maneira que evitasse os custos sociais negativos de uma privatização.

---

<sup>5</sup> As cooperativas de pesca costeira englobam uma área geográfica que se estende a seis milhas náuticas da costa nacional da Irlanda. Usualmente, barcos costeiros não medem mais que dez metros e têm uma tripulação máxima de duas pessoas - o capitão/proprietário e outro tripulante. Eles geralmente saem para pescar cedo da manhã e retornam no início da noite. A pesca é mixta e variada dependendo da estação; as espécies mais valorizadas são mariscos como a lagosta, camarões e camarões complementadas com pequenas porções mixtas de peixe branco e cavala. A espécie costeira mais valiosa em termos de lucratividade é a lagosta.

Esforços para implementar uma gestão baseada na comunidade na pesca costeira da Irlanda exigem a identificação de estoques particulares de lagosta com grupos particulares de pescadores; fronteiras territoriais são estabelecidas de modo a melhor coordenar a dinâmica biofísica das lagostas com a atividade econômica do pescador. Isso depende, por sua vez, da coleta de dados (que necessariamente envolve pescadores) sobre esforços e padrões de pesca (quantas caixas, quantas lagostas por caixa e assim por diante) a fim de avaliar a eficácia das intervenções administrativas comparadas à conservação de estoques e à lucratividade. De acordo com os administradores com quem eu conversei, a intensidade com que o pescador se envolve nesses esforços varia de acordo com sua capacidade de se envolver em um pensamento de “mais longo prazo” acerca das cooperativas de pesca. Para James Carney, o cientista mais proeminente que trabalha com o plano de gestão das cooperativas de pesca costeira, a ausência de racionalidade econômica entre os pescadores era uma frustração constante:

*Eles [os pescadores] não sabem sobre lucratividade - bom, eles sabem, mas eles não ajem como se soubessem. Você poderia saber em qualquer segunda-feira de manhã quando você começa a trabalhar - eles sabem o preço de mercado, a taxa de pesca da semana passada, eles sabem todos os custos. É um tipo simples de equação de lucro - eles podem resolver isso na cabeça deles, mas quando você pergunta a eles... “Eles resolvem isso na cabeça deles?” Eles nunca fazem isso (Carney, 2009; ênfase acrescentada).*

Frustrações com a falta de um pensamento de “mais longo prazo” da parte dos pescadores costeiros eram comumente entendidas pelos administradores das cooperativas como uma prova clara da “visão curta” dos pescadores, ou como uma falha do modelo gerencial em fornecer os incentivos e segurança necessários para o pescador pensar “além do momento”. Uma outra forma de abordar essa “falha” é prestar atenção a outras formas de envolvimento com o ambiente da marina que não corresponda às subjetividades e “naturezas” bioeconômicas que abordagens dominantes das administração das cooperativas de pesca demandam.

Joe é um pescador de lagosta jovem, em tempo integral que esteve envolvido nas consultas iniciais acerca da gestão de cooperativas de pesca de lagosta. Ele entendia plenamente a necessidade de regulamentação, mas desconfiava do sistema de autorização proposto porque este pecava em distinguir entre diferentes tipos de pescadores. Assegurar uma autorização a qualquer um que atualmente

pescasse lagostas era como traçar uma fronteira arbitrária no presente - excluindo considerações do passado e do futuro que não poderiam facilmente se encaixar nos modelos propostos de gestão das cooperativas.

Para um pescador em tempo integral como Joe, o fato de que qualquer um com um barco pudesse efetivamente pescar lagostas no verão era um problema real. Ele se referia a uma decisão tomada pelo governo irlandês no início dos anos 2000 de assegurar a todos os barcos de pesca não licenciados ao longo da costa uma isenção de licença de viveiro. A razão dessa medida foi que o governo queria identificar e incluir todos aqueles que fossem ativos na pesca costeira antes de delimitar um plano de gestão que regulamentasse o acesso à pesca. O problema para Joe era que estes pescadores em tempo parcial não sabiam muito de pesca nem dependiam disso para sua sobrevivência: eles poderiam pescar de forma oportunista sem ter de considerar o passado ou o futuro.

Todos eles agora podiam pescar de graça, e muitos deles tinham outros trabalhos, atividades com direitos trabalhistas como professores, gardai [força policial irlandesa], servidores públicos, e pescavam cem potes ou mais no verão para terem o dinheiro da cerveja ou qualquer outra coisa. Eles não tinham muitas despesas, a maioria trabalhava em botes pequenos e podia manusear até dez viveiros por noite. Eles não ligam para os cardumes. Eles não cuidam dos cardumes porque não importa o que aconteceu no ano passado, eles não se baseiam nisso. As pessoas se tornaram conhecidas por deixarem seus viveiros lá por um mês ou mais, de tão preguiçosos de ir buscá-los, ou apenas esperando apanhar uma porção grande de uma vez (Joe - ênfase minha).

Significativamente, Joe define estes pescadores em tempo parcial mais pelo que eles não fazem que pelo que fazem. Joe e outros pescadores de lagosta com quem eu encontrei e pesquei eram conscientes da necessidade de cuidar dos cardumes de lagostas, de assegurar que eles voltariam ano após ano. Trata-se não apenas de limitar o número de lagostas que você pesca, mas que tipos de lagosta você pesca, com que frequência você deixa os seus viveiros esvaziados, por quanto tempo etc. A prática de conservação voluntária de proteger lagostas selecionadas maduras, fêmeas ao entalhar em “V” as suas caudas, por exemplo, significa reconhecer a importância do ciclo reprodutivo das lagostas para a continuidade da (re)produtividade da pesca. A prática de entalhar em “V” consiste na marcação das lagostas maduras, fêmeas com uma pequena tala em forma de “v” nas suas

caudas. Se uma lagosta pescada tem um entalhe, os pescadores devem devolvê-la ao mar. Os pescadores também são estimulados a devolver as lagostas prenhas à água. Segurando uma fêmea fértil na minha frente, Tom, um pescador antigo, disse: “um pescador que mata uma fêmea prenha é como um fazendeiro que mata sua vaca quando ela é uma bezerra”. A reprodução contínua da lagosta é algo que os pescadores não podem se permitir ignorar; eles dependem das lagostas e assim não podem maltratá-las deixando os seus viveiros esvaziarem por mais que uns poucos dias, ou mantendo em cativeiro pequenas lagostas ou lagostas fêmeas férteis. Esse entendimento de “senso comum” não está baseado em uma ética abstrata de conservação, mas emerge de um constrangimento imediato, material imposto sobre as atividades dos pescadores pelo fato de que eles são dependentes da lagosta e, de uma maneira estranha, que as lagostas dependem deles (de eles não pescarem em excesso)<sup>6</sup>.

Apesar de os pescadores “possuírem” conhecimento sobre o seu entorno (onde e quando pescar e assim por diante), o que mais impressiona ao conversar e trabalhar com eles é a medida em que eles não sabem o que está se passando de um momento ao outro e, talvez mais significativamente, sua disposição para aceitar essa situação. Os pescadores, incluindo alguns dos pescadores mais experientes de Castletownbere, com frequência enfatizaram essas qualidades de incerteza e imprevisibilidade - o senso de que as ações de alguém não eram realmente ações desse alguém, mas emergiam em resposta a, e como resultado de um esforço

<sup>6</sup> Pescadores como Joe não são apenas conscientes e dependentes da atividade da pesca de lagosta. Eles também são conscientes de que dividem a pesca com outros pescadores, que eles conhecem e encontram todo dia. No sudoeste da Irlanda, todos os pescadores em tempo integral são conhecidos uns dos outros. Quando um bote pequeno apareceu a uma certa distância, pescando em viveiros próximos às falésias, eu perguntei a Joe se a tripulação era de pescadores em tempo parcial de quem ele reclamava. Joe identificou imediatamente de quem se tratava - um pescador recém-aposentado -, e disse que ele não era problema porque “ele sabe como cuidar dos peixes”. Ele sabe disso porque ele vivia e trabalhava ao lado desse pescador. Isso não representa um mistério, é o tipo de conhecimento que se adquire com as interações e trocas do dia a dia no mar ou em terra. Esse saber social, situado significa que direitos formais de acesso à zona de pesca, como as autorizações, não foram exigidos até recentemente. Ao contrário, há normas e práticas informais concernentes a quando e onde os pescadores podem lançar seus viveiros e redes. Em Kerry, por exemplo, onde há ainda menos pescadores de lagosta que em Castletownbere, a única prática que eles observam é a regra do chegou-primeiro-lança-primeiro. Em outras partes costa de Cork Oeste em que a pesca é mais concorrida, eu encontrei por duas vezes situações nas quais as cordas de um pescador tinham sido cortadas. Isso significa que o buoy attached aos viveiros que ficam no fundo do mar são cortados de forma que retirar as redes se torna bastante difícil. Nas duas ocasiões os pescadores concordaram que tinha sido sua própria culpa, mesmo que eles tenham perdido alguns milhares de euros em equipamentos. Isso foi porque eles tinham lançado os viveiros em lugares onde não podiam.

para lidar com os diferentes ritmos, agências e demandas dos animais (os peixes), artefatos (maquinário), elementos (ventos, ondas) e, talvez finalmente, as pessoas, que agem de forma diferente de uma situação a outra. Eu perdi a conta de quantas vezes os pescadores responderam a viveiros vazios ou a redes cheias de peixes estranhos, inventáveis, com um dar de ombros: “é a vida”<sup>7</sup>. Quando eu aprendi a amarrar nós nos barcos, me foi dito que um bom nó deve ser tão fácil de desfazer quanto forte. Dá-se isto porque as condições podem mudar de repente: nunca se sabe quando as coisas vão mudar e alguma coisa vai ter que ser perdida, ou alguma coisa vai ter que ser ativada. Há algo acerca dessa aceitação do *não saber*, de não ser capaz de *prever* o que acontecerá, que envolve mais que simples ignorância ou indiferença, e demanda formas diferentes de se envolver com o ambiente.

As origens etimológicas da palavra “comum” são “com” (junto) e “munis” (sob obrigação). Primeiro, isto nos diz que o comum é produzido junto, refletindo uma interdependência, o reconhecimento de que alguns de nós (humanos e não-humanos) dependemos uns nos outros dentro de certos contextos. Segundo, e advindo do primeiro, as obrigações que tal interdependência demanda de nós. Estas obrigações não deveriam apenas ser pensadas em termos de regras sociais ou instituições, mas também em termos da negociação situada, menos que exata, de diferentes necessidades e habilidades que podem se sobrepor de formas mutuamente benéficas. No contexto das cooperativas de pesca costeira, essas necessidades (limites) e habilidades (oportunidades) não existem como propriedades abstratas ou inerentes dos estoques de peixes ou do ambiente de modo geral. A negociação dos limites e oportunidades é uma atividade contínua porque as condições ambientais, sociais e de mercado mudam, demandando respostas dos pescadores que já são parte de ecologias e relações sociais “densas” que não podem simplesmente ser ignoradas. Essa subjetividade emaranhada é

---

<sup>7</sup> Em um dos meus últimos dias em Castletownbere, Tom, o pescador recém-aposentado, me chamou para ir pescar camarão, assim eu poderia comer um pouquinho deles antes de voltar para Dublin. Nós puxamos as quatro redes que tínhamos lançado ao mar no dia anterior. Havia quarenta viveiros em cada corda. Nós não conseguimos nada, apenas uns poucos caranguejos pequenos e três camarões. Eu perguntei se tinha sido o tempo, e Tom disse que os camarões geralmente gostavam de um vento leste. Eu perguntei se os viveiros não ficaram fora tempo demais, e ele disse que eles sempre checam as condições dos viveiros depois de um dia e que sempre há muitos camarões. Tom tinha a reputação de ser um dos pescadores mais experientes em Castletownbere. Ele riu e disse: “Eu não sei a quem perguntar sobre isso, três malditos camarões... Deve ter sido a minha pior pesca.” O que eu colhi desse episódio e da resposta de Tom foi que pescar sempre envolve frustração e desapontamento, que o mar está sempre mudando, e que nós, humanos, não somos o centro dessa mudança.

incompreensível dentro de um enquadramento epistemológico liberal que parte de um sujeito (humano) calculador, liberal, separado de um mundo de outros sujeitos liberais e recursos (não-humanos) discretos, mensuráveis. A compreensão dessa subjetividade emaranhada também sugere que o comum não é uma “coisa” a que nós temos acesso porque portamos um título ou uma autorização, tampouco o comum é apenas um conjunto de instituições para a partilha de “recursos” comuns. O que é partilhado, quem está partilhando, e como se deve partilhar não são apenas questões “técnicas” que possam ser resolvidas através da aplicação de conhecimento mais detalhado sobre a troca bioeconômica de recursos e os usuários dos recursos. No contexto das cooperativas de pesca é mais acurado dizer que os pescadores de lagosta e as lagostas partilham parcialmente *mundos* sobrepostos, mundos que sempre só podem ser parcialmente negociados e coordenados. Comunalizar, nesse contexto, envolve o dá-e-toma confuso, necessariamente incompleto, inerente a onde quer que humanos e não-humanos dependam (parcialmente) uns dos outros<sup>8</sup>. Neste cenário não há pescador individual conduzindo estrategicamente a si próprio em relação à produtividade calculável de “longo prazo” das cooperativas. Ao contrário, o “indivíduo comum mais-que-humano” está já entrelaçado com

---

<sup>8</sup> Jeanette Neeson e outros historiadores sociais têm descrito algo similar quando se referem à existência de “direitos de costume” governando o uso de terras, rios, áreas pantanosas e florestas. Trata-se de direitos de pastagem, pescaria, extração de turfas etc. “Costume” é outra palavra para prática ou uso, e tais direitos foram aperfeiçoados através de práticas elaboradas de “regateamento” [“stinting”]. Regatear não se trata apenas de acesso mas também uso, de reconhecimento e ação de acordo com limites particulares - limites que não são “absolutos”, mas que eram situados, refletindo o conhecimento social e ecológico que era necessário ao cuidado com o comum. Por exemplo, quando fazer a colheita, como colher, por quanto e por quem. O regateamento era um regime social, prático para a partilha do produto do comum - o reconhecimento das necessidades e da participação de humanos e não-humanos nesse processo produtivo.

<sup>9</sup> Isto foi conceitualizado por Dimitri Papadopoulos e Niamh Stephenson como um modo de “deter o tempo”, uma quebra com o tempo liberal, linear e com a subjetividade que ele pressupõe: “Deter o tempo não implica uma visão concreta de um futuro alternativo, mas um presente expandido, slowed-down que alimente novas relações imaginárias com outros actantes e novas formas de ação, possibilidades que as pessoas estejam compelidas a explorar, mas que apenas mais tarde e de forma inesperada se materializará em um futuro alternativo” (Papadopoulos and Stephenson, 2006: 158–159; ênfase acrescentada). O conceito de “deter o tempo” sempre nos retorna ao presente, às possibilidades materiais e aos limites que existem aqui e agora; mudança ambiental e social não são apenas assuntos humanos, mas algo que é sempre conduzido por humanos e outros não-humanos, queiramos ou não.

O conceito de “cuidado” é útil à tentativa de articular o ethos subjacente às práticas situadas e negociadas de comunalização. O cuidado denota a interdependência imediata da vida humana e não-humana; ele expressa relações entre coletivos particulares de humanos e não-humanos que não estão fixados ou previstos de antemão, mas que são elaborados de acordo com e através de uma variedade de necessidades e interesses distintos. Maria Puig de la Bellacasa cita a definição geral de “cuidado” de Toronto como:

tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar ‘nosso mundo’ de forma que possamos viver nele tanto quanto possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nossos eus e nosso ambiente, tudo o que nós tentamos harmonizar em uma rede complexa, de vida sustentável (citado em de la Bellacasa, 2010).

A ideia de que o cuidado *mantém* o mundo através de uma harmonização de diferentes aspectos de nossas vidas nos remete de volta à interconexão e interdependência das vidas humana e não-humana, mas também aos modos quase sempre não-ditos, frágeis e afetivos por meio dos quais a manutenção do mundo tem lugar. Essa compreensão nos leva além das noções liberais de ética que enfocam no indivíduo e no “cuidado de si”, para o indivíduo como parte de um coletivo humano e não-humano que deve ser nutrida em uma base contínua. Como Deborah Bird Rose escreve: “a ética está situada em corpos, no tempo e em um lugar” (Rose, 2004, p. 8). O cuidado aponta assim para o escopo amplo de atenção necessário para que se assegure que uma atividade seja “bem” feita, em contraste com o ato de simplesmente mensurar o resultado daquela atividade. É aí onde um ethos fundamentado do cuidado difere de outros tipos de gestão de dispositivos biopolíticos orientados para resultados que são aplicados na administração de recursos<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> De la Bellacasa usa o exemplo da permacultura para ajudar a comunicar as diferenças fundamentais entre um ethos do cuidado e concepções de ética mais normativas, liberais. O ethos da permacultura atrai primeiramente a nossa atenção para a “os trabalhos e experiências invisíveis mas indispensáveis dos seres e recursos da Terra” (de la Bellacasa, 2010: 165). Reconhecer nossa dependência desses trabalhos descentra imediatamente qualquer senso que nós poderíamos ter de nossa própria agência enquanto ao mesmo tempo nos situa em uma relação com a natureza que não é abstrata, mas sempre material e situada. Como Justo Oxa, um indígena professor de uma escola no Peru escreve: “o respeito e o cuidado são uma parte fundamental da vida nos Andes; eles não são um conceito ou uma explicação. Cuidar e ser respeitoso significa querer ser cultivado e cultivar os outros, e isso implica não apenas os humanos, mas todos os seres do mundo” (citado em de la Cadena, 2010: 354; ênfase minha).

Essas formas de exercer o cuidado são baseadas em um ethos que respeita e entende os limites, ao mesmo tempo em que respeita e entende potenciais e possibilidades. Navegar estes parâmetros mutantes é o “fazer” prático, situado do trabalho do cuidado, que é o mesmo que a comunalização<sup>11</sup>. Isto sempre envolverá formas de negociação e experimentos práticos, como observa Mabel Mc Kay, uma curandeira da região do Powo: “quando as pessoas não usam plantas, elas se tornam escassas. Devemos usá-las, assim elas nascerão novamente. Todas as plantas são assim. Se elas não são colhidas, se não se fala com elas ou não se cuida delas, elas morrerão” (citado em de la Bellacasa, 2010, p. 161). A perspectiva feminista acerca do cuidado e o trabalho do cuidado situa a produção de conhecimento nas *relações* que ocorrem entre humanos e não-humanos específicos à medida em que eles interagem em situações particulares. Não se trata de conhecimento do mundo, mas de prática de conhecimento como força constituinte, como produção do mundo<sup>12</sup>. Desde essa perspectiva, um ethos de “não-saber” não significa apreciar ingenuamente a ignorância pelo culto à ignorância, mas sugere um compromisso onto-epistemológico com o mundo fundamentalmente diferente: um mundo que não é conhecido de antemão, desde uma posição de separação, mas um mundo que se desdobra no mínimo por meio de interações parcialmente imprevisíveis de corpos diferentes em um território.

---

<sup>11</sup> O filósofo e biólogo Francisco Varela se refere algo similar na obra do filósofo chinês Mencius. Mencius articulou o conceito de “wu-wei”, que se traduz como “não-fazer”. Este ethos sugere que não deveria haver fundamento para a ação sob o argumento de que nós somos mais atentos quando precisamos nos expandir no mundo, quando o mundo não é já pré-definido (Varela, 1999). O exemplo que ele dá é que quando vemos um garoto prestes a cair à beira de um precipício, nós não somos movidos a ajudar por conta de um desejo de louvor ou de uma aversão ao grito da criança. A ideia de “wu-wei” remove a intencionalidade, apontando, ao contrário, para a forma na qual os eventos clamam por ações que não são meramente respostas a estímulos, nem decisões arrazoadas, mas algo mais. Ao mesmo tempo em que possa existir uma necessidade de regras normativas na sociedade, afirma Varela, essas regras têm de ser informadas pela sabedoria que as faz dissolver nas demandas de responsividade à imediaticidade de situações vividas.

<sup>12</sup> Indo além do termo “interação”, que pressupõe a existência prévia de entidades independentes, Karen Barad sugere o termo “intra-ação”: é no processo de “intra-agir” que sujeitos e objetos vêm a ser. Ela escreve: “Agência é uma questão de ‘intra-ação’; é uma promulgação, não uma coisa que alguém ou algo detenha. A agência não pode ser designada como um atributo de ‘sujeitos’ ou ‘objetos’ (pois eles não preexistem como tais). A agência é uma questão de mudanças iterativas em práticas particulares através da dinâmica de intra-atividade e do mecanismo de abertura” (Barad, 2004: 112; ênfase acrescentada).

## A circulação do comum

Nós só podemos ter propriamente noção do quanto um mundo intimamente partilhado envolve a negociação de diferentes limites e possibilidades ao expandirmos o território do comum, situando a atividade de pesca de lagosta, por exemplo, em uma atividade social e ecológica mais ampla como a que se opera em um lugar como Castletownbere. Ao focar nos recursos específicos e nas pessoas que exploram esses recursos, nós podemos nos perder no mesmo enquadramento bioeconômico que tende a dominar as perspectivas de gestão ambiental. Ao fazer isto, nós ignoramos a circulação do comum, os modos pelos quais a diversidade de recursos sociais e materiais e as habilidades são de fato mobilizados através da comunalização<sup>13</sup>. Desde essa perspectiva, o que começa a vir à tona é um mundo que não é apenas orientado em torno da produção e da gestão da escassez, e sim um mundo que se baseia na generosidade e no investimento de excedente.

A maioria dos pescadores na Irlanda não recebem um salário; ao invés disso, sua renda depende do que eles pescam. No setor costeiro a maioria dos barcos pertencem a e são equipados pela mesma pessoa. Porque os pescadores não recebem nenhuma renda a menos que possam pescar e vender os seus peixes, uma situação que os aprisiona entre as incertezas do mar e do mercado, eles são cronicamente inseguros e precarizados. Mas, os pescadores da costa, ao menos aqueles que têm os seus próprios barcos, também estão, paradoxalmente, no controle de sua própria atividade. Eles não são dirigidos ou controlados por um chefe ou pelo relógio<sup>14</sup>. Tal situação demanda certa inventividade e habilidade, bem como uma dependência de outras relações econômicas além do salário e do mercado pesqueiro.

Joe extrai a maior parte de sua renda das lagostas uma vez que elas são o peixe mais valioso, mas ele também mira caranguejos com os mesmos viveiros,

---

<sup>13</sup> Tim Ingold usa o termo *taskscape* para decrever o modo como lugares e pessoas são coproduzidos através de atividades. Ele escreve: “[n]ão começa aqui (com uma imagem pré-concebida) e termina lá (com um artefato acabado), mas está ocorrendo continuamente” (Ingold, 2000: 205).

<sup>14</sup> Enquanto tripular um pesqueiro na maioria das vezes exigia um labor repetitivo, fisicamente esgotante, a pesca litorânea em seu próprio barco demanda todo um repertório de habilidades, incluindo a manutenção do barco, a gestão da tripulação, a identificação dos melhores lugares para pesca, estratégias no mar e assim por diante. Estas diferentes habilidades significam não somente que um pescador é mais autoconfiante, mas também que o trabalho é mais interessante e recompensador. Ao passo que a imprevisibilidade da pesca pode ser, e quase sempre é, uma frustração para o pescador cuja sobrevivência depende do tamanho e da qualidade de sua pesca, há ainda uma consciência explícita de como essa imprevisibilidade “deixa as coisas interessantes”.

assim como peixe-chato e cavala com suas redes. Ele aprecia a flexibilidade que isso traz. Isso lhe permite mudar entre diferentes graus e espécies de pesca dependendo das mudanças no clima ou dos movimentos dos peixes. Por exemplo, os viveiros de lagosta tendem a ser deixados mais próximos da costa. Isso significa que se o clima for ruim, nem sempre é possível abater lagostas ou carregar viveiros que já tenham sido abatidos. Se Joe sabe que o clima ficará ruim, então ele pode atirar suas redes mais para dentro do mar e tentar pescar caranguejos. Ao passo que ter um barco equipado com redes o deixa menos ágil na água, limitando-o potencialmente de acessar outros tipos de pesca, esse fato também abre outras possibilidades em termos do que ele é capaz de pescar. Mais importante ainda, as redes o tornam quase que completamente autossuficiente em termos de iscas (depois do combustível, a isca é o custo mais significativo para os pescadores de lagosta e caranguejo). Praticamente todos os pescadores que eu encontrei tinham planejado formas de acesso grátis ou barato a iscas. Isto envolvia conservar os cações e enguias que apareciam nas redes, usando o que era capturado nas redes, ou ainda fazendo acordos com outros pescadores que sabiam que tinham pescado de arrasto. Tom, por exemplo, pegou cavala abaixo do tamanho médio do barco do seu filho e manteve salgada em um local abandonado durante o ano pela fábrica de sardinha. Tom era assim capaz de sobreviver da pesca de lagosta não apenas pela pesca e venda de lagosta, mas através da apropriação e aproveitamento de outros recursos que de outro modo seriam descartados. e ele era capaz de fazer isso valendo-se de relações de proximidade com outros - neste caso, com o seu filho<sup>15</sup>.

Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen têm escrito sobre a importância desta circulação localizada de valores-de-uso como um modo alternativo de compreender o “resto” em uma economia baseada no comum (Mies & Bennholdt-Thomsen, 2001). Enquanto modos capitalistas de produção tendem a separar o ponto de produção do ponto de consumo através da forma-mercadoria,

---

<sup>15</sup> Essa dependência de uma variedade de recursos que pode ter múltiplos usos é remanescente da evocação de Starhawk dos comuns históricos: “[a] terra cercada, ao invés de servir a múltiplas necessidades e propósitos, servia a apenas um. No momento em que uma floresta foi desmatada e cercada para servir de pastagem, ela deixou de fornecer madeira para o vapor e para a construção, de bolota para porcos, de habitat para jogos silvestres, de fonte para ervas medicinais, ou de abrigo para aqueles que foram levados a morar fora dos confins da cidade e do vilarejo. No momento em que um pântano foi drenado para se tornar um solo agricultável, ele não fornece mais um lugar de descanso ou de ninhos para aves migratórias, nem uma fonte de peixes para os pobres” (Starhawk, 1982: 189).

economias baseadas no comum incorporar os dois, transformando o “resto” em algo produtivo e reprodutivo (Goldstein, 2013; Mies Bennholdt-Thomsen, 2001). Isto ocorre porque a (re)produção no comum não é orientada principalmente para o valor-de-troca - a produção de mercadorias para venda ou lucro. “Os processos de produção serão orientados para a satisfação de necessidades de comunidades locais ou regionais concretas e não para a demanda artificialmente criada de um mercado mundial anônimo”, escrevem Mies & Bennholdt-Thomsen. “Em tais economias o conceito de rejeito, por exemplo, não existe” (Mies & Bennholdt-Thomsen, 2001, p. 1011). A redefinição e re-circulação dos “restos” é uma forma de compreender a (re)produtividade do comum, gerando uma riqueza de valores-de-uso ao invés de um número limitado de mercadorias com valor de mercado. Enquanto Mies & Bennholdt-Thomsen enfocam na maneira como o “resto” circula dentro da economia do comum como uma série de valores-de-uso materiais, como o resto verde usado para alimentar o solo para o crescimento de comida, a outras formas menos tangíveis nas quais o excedente, ao invés do “resto”, exerce sua parte na circulação de bens comuns.

O primeiro emprego que eu consegui em Castletownbere era para colher mexilhão em uma fazenda por algumas semanas. Ao final de cada dia, o proprietário, Frank, deixaria os mexilhões colhidos em um pequeno píer para ser coletado pelo vendedor atacadista, que também era vizinho de Frank. Um dia, Frank colocou os mexilhões em seu reboque e os despejou no píer maior, assim o atacadista os apanharia mais facilmente. Quando eu perguntei porque ele tinha feito isso, ele disse: “Nunca se sabe, eu posso precisar da ajuda dele alguma vez se eu falir ou outra coisa”(informação verbal). Do mesmo modo, Frank sempre coletava os mexilhões que caíam das bolsas e se espalhavam no barco. Pela lei esses mexilhões deveriam ser descartados no mar por questões de saúde, mas Frank sempre os coletava e os colocava em uma bolsa com rede que ele pendurava ao lado do píer. Ele os deixava lá para os vizinhos e amigos, e me disse que quando eu quisesse mexilhões, eu poderia vir e pegar quantos eu quisesse.

Estes pequenos gestos de generosidade podem parecer triviais, mas eles são bastante comuns em Castletownbere. Ao mesmo tempo em que eles eram com frequência incidentais e tomados como dados, eles constituíam uma rede invisível de favores e dádivas, uma reserva a ser ativada a qualquer momento de necessidade ou crise. Estas dádivas - de tempo, labor, recursos - não eram calculados em termos

de utilitarismo direto; elas não eram ações de indivíduos calculando exatamente o que era de seu interesse, nem eram simplesmente transações econômicas sujeitas à lei da equivalência (monetária). Trata-se de ações de pessoas que sabiam no íntimo que eram parte de uma vida coletiva mais ampla da qual dependiam e com a qual podiam contar. O refrão “nunca se sabe” corresponde a uma consciência imediata do quão imprevisível as coisas são, quão precárias, e como o apoio contínuo dos outros lhe permite lidar com essa imprevisibilidade. Esse apoio não surge naturalmente, nem se baseia em regras institucionais ou em uma forma de associação paga. Fazer parte desse coletivo maior é um *investimento* contínuo, cotidiano que quase passa despercebido quando é reproduzido através de tais gestos menores de oferta de dádivas.

O papel dessas relações sociais de reciprocidade, mutualismo e oferta de dádiva na feitura e reprodução do comum tem sido observado em contextos muito diferentes (Graeber, 2011; Scott, 1977). Segundo Massimo de Angelis (2007, p. 106):

(...) o que nos Andes é chamado *ajnji* é uma forma de trabalho recíproco que é a tessitura da fábrica social de uma comunidade (or Ayullo, nos Andres) através de circuitos de reciprocidade, e é baseada em princípios de relação de igualdade quase sempre implícita e não anunciada ou negociada entre indivíduos e a comunidade: hoje você faz isso por mim e amanhã eu farei isso por você: um tipo de ‘economia da dádiva’ circular tal como discutido por Mauss.

Essas relações de reciprocidade não apenas possibilitam uma forma de (re) produção não-mercantil ao “economizar custos”, como escreve Linebaugh: “(...) o comum não é um recurso natural exclusivo de relações humanas. *Como a própria língua, o comum aumenta sua riqueza pelo uso*” (Linebaugh, 2012, p. 21; ênfase minha). Esta é uma intuição importante que contraria o princípio de organização do comum com respeito a escassez e limites. O comum pode ser re-concebido em termos da produção de excedentes (de tempo, de recursos, dinheiro), e das diferentes formas que esses excedentes se tornam investidos em ou circulam por meio do comum. A obra de Bataille e seu conceito de “economia geral” podem ser instrutivos aqui (Bataille, 1991). Ao invés de analisar a economia desde a perspectiva da produção e da gestão da escassez, como faz a economia política liberal, Bataille aborda a economia desde a perspectiva do consumo e da administração do excedente. Sua economia antropológica de culturas e civilizações diferentes examina como

a riqueza excedente é socializada através de formas de destruição ritualística, de consumo extravagante e de acumulação capitalista e guerra. Bataille não examina economias de subsistência onde a expressão “eu conservo minha carne na barriga do meu irmão” carrega tal significação, e ressoa tão claramente com as redes de dádiva em Castletwonbere. Essa expressão transmite a ideia um tanto simples e aparente de que ao presentear um vizinho no presente com habilidades excedentes, se está efetivamente investindo no futuro. Neste sentido, a *inexatidão* da oferta recíproca de dádiva, a necessidade de navegar relações incertas com outros, corresponde a tipos de saber situados relativos ao cuidado. Isso nos coloca no meio do drama, o “teatro no qual a vida da comunidade é possibilitada e tornada evidente” (Hyde, 2011, p. 31), onde a dá-e-pegar bagunçado da comunalização ocorre em resposta a necessidades e possibilidades práticas. É a natureza prática, situada da comunalização que a torna difícil de ser vista, um pano de fundo social e material que é usualmente reconhecido e valorizado apenas após o seu desaparecimento.

#### 4. Fechamento e os comuns múltiplos

Enquanto Joe reclamava dos pescadores em tempo parcial pegando lagostas durante as férias de verão, ele era claro sobre aonde reside o real problema: o preço do peixe. Pescar não era mais viável. Não importava o quão saudável era o estoque, quão bem regulamentado, se um pescador não podia sobreviver de sua renda. Naquela época o preço da lagosta era nove libras esterlinas e cinquenta centavos por quilo ao invés das treze libras por quilo do ano anterior, e o caranguejo era uma libra e cinco centavos por quilo ao invés de três ou quatro libras. Ao passo que os preços flutuam e bem podem retornar, a realidade é que o custo do combustível está aumentando, mais pessoas estão se transferindo para o setor costeiro na medida em que são forçadas pelas companhias competitivas da pesca em alto mar e os vendedores e processadores estão sob pressão para trabalhar por qualquer dinheiro se os preços melhorarem. Por causa dessas pressões, os pescadores estão sendo forçados à sobrepesca ou, mais especificamente, a se envolverem em práticas que minam o comum.

O dia em que eu fui pescar com Joe ele tinha sido comunicado pela fábrica de processamento que eles não estavam aceitando caranguejo porque não podiam vendê-lo. A fábrica de processamento estava em declínio e Joe estava preocupado pois ele não teria onde vender sua pesca - ou que teria que vender a

uma companhia processadora que ficava mais abaixo na costa, o que implicaria que ele teria que gastar mais combustível. Naquele dia ele (e eu) não tinha escolha a não ser tratar ele mesmo todos os caranguejos que ele havia pescado - talvez entre duzentas e trezentas unidades. É ilegal retirar as garras dos caranguejos porque eles não têm como caçar, garantindo essencialmente que o caranguejo não tem como sobreviver. Joe também tinha consciência do quão doloroso deveria ser para o animal. Ele sabia de tudo isso, mas não tinha escolha. Ele não apenas correu o risco de uma multa e um registro criminal se fosse pego; ele também pensou que era um “desperdício terrível de uma boa comida”.

Ao passo que a “violência exógena do mercado” (Caffentzis, 2010) penetra mais profundamente na (re)produção das cooperativas de pesca costeira, os pescadores da costa também se deparam com o “cerco arrepiante” das regulamentações ambientais orientadas por biométrica bioeconômica de sustentabilidade e conservação (Murray et al., 2010). Assim como o plano para as cooperativas de lagostas administradas pela comunidade, estas formas liberais de governança não permitem diferentes formas de solução para o problema da sobrepesca: “acesso livre” se refere simplesmente à pesca “não-regulamentada”, em que a liberdade valorizada pelo pescador só é compreendida como uma liberdade de seguir o seu próprio interesse de curto prazo. Equilibrar essa liberdade econômica com a capacidade reprodutiva de estoques particulares de peixe torna-se o alvo das novas formas de saber e experimentação institucional que excluem outras formas de saber<sup>16</sup>. Esse fato levanta um problema recorrente: as relações e práticas que produzem e sustentam o comum são raramente visíveis até que desapareçam. Enquanto Joe e outros pescadores com quem eu trabalhei estavam com raiva do que estava acontecendo às cooperativas de pesca, e afiados em identificar onde reside o problema, eles não foram capazes de fazer muito a respeito do assunto. Eles estavam presos entre a necessidade de se sustentar, de adotar práticas mais comerciais, e os valores menos facilmente articuláveis,

---

<sup>16</sup> Outro exemplo é uma proibição de descarte que foi introduzida recentemente pela União Europeia e se aplica a todas as cooperativas de pesca. Se por um lado a proibição pretende evitar as práticas de desperdício de eliminação de rejeitos que ocorrem na pesca intensiva e de larga escala em alto mar, tecnicamente ela também significa que a prática de manter restos de pesca como isca para catifeiros de lagostas e caranguejos é ilegal. Sem essa fonte gratuita de iscas, os pescadores serão forçados a adotar modos mais especializados (e intensivos) de pesca como as adotadas pelas companhias de frutos do mar, ou vão mesmo ter que começar a trabalhar diretamente para estas companhias.

conexões, e relações inerentes ao lugar em que vivem e que amam. O problema, como Deborah Bird Rose sugere, é que nossa capacidade de ver e articular o menos articulável mundo do comum tem sido erodida no momento mesmo em que relações capitalistas de produção e racionalidades biopolíticas se ampliaram: “a apropriação priva as pessoas de seu poder de estar presente perante os outros em sua própria história e conhecimento” (Rose, 2004, p. 200). Isto nos força a fazer a pergunta, especialmente agora, sobre qual é ou pode ser a conexão entre o comum tomado por dado e a possibilidade de contra-poderes capazes de responder às forças insutentáveis de acumulação capitalista e controle biopolítico<sup>17</sup>.

Abordagens institucionais ao comum tendem a tratar do desafio da degradação ambiental ao fazerem a questão familiar: como “nós” (humanos) podemos gerir “recursos comuns” de forma mais eficiente? A resposta a essa questão geralmente envolve a reunião de mais conhecimento sobre atividades humana (econômica) e não-humana (biofísica) para então coordená-las melhor na direção dos objetivos mensuráveis de sustentabilidade (tudo sob o reino continuado dos mercados globalizados). Esse procedimento reproduz os princípios básicos do pensamento liberal, humanista e da prática governamental: pressupor que o “mundo” (bioeconômico) é acessível ao conhecimento humano e assim administrável em algum nível; pressupor que o sujeito individual (humano) é separado das outras pessoas e do mundo (não-humano) em torno delas e portanto governável em algum nível. O conceito de mais-que-humano aponta ao contrário para uma mundo mais desordenado, emaranhado como ponto de partida: não simplesmente “acessível” ao conhecimento técnico, mas se desenvolvendo, logo mudando, através de compromissos práticos que reúnem humanos e não-humanos (e lhes dá forma) de diferentes formas. Não um sujeito liberal racional, e sim um sujeito pego em uma malha de relações recíprocas que devem ser negociadas, em geral de modo imperfeito. Este comum mais-que-humano indica um mundo que não é, inicialmente, separado, e logo necessita de fronteiras institucionais para

---

<sup>17</sup> Em um sentido semelhante, Lewis Hyde descreve o velho hábito de “bater nos limites” [“beating the bounds”, uma atividade festiva e potencialmente antagonística executada todo ano por pessoas comuns na Inglaterra. A atividade consiste em andar em grupo no entorno dos limites do território comum, arruinando quaisquer muros e valas que possam ter sido construídos desde o ano anterior. Ele pergunta: “(...) qual seria o equivalente [contemporâneo] de uma perambulação anual com comida e cerveja, os habitantes armados com machados e barras de ferro para agir conforme a regra antiga segundo a qual os cidadãos podem pôr abaixo cercamentos quando estes surgirem?” (Hyde, 2011: 242).

possibilitar a partilha. Trata-se de um mundo que é já partilhado de maneiras menos que perfeitas, frágeis, mas partilhadas ainda assim. No contexto do comum mais-que-humano, partilhar, então, não é um objetivo a ser alcançado, e sim um resultado prático de dependências parciais e sobrepostas, uma realidade constituída material e socialmente através de humanos e não-humanos específicos que estão conectados, queiram ou não.

No final da obra imensamente rica de Anna Tsing sobre os mundos emaranhados dos cogumelos de Matsutake, coletores precarizados de cogumelo e remanescentes de florestas comerciais de pinheiros, ela descreve essas relações ecológicas e econômicas em termos do comum latente (Tsing, 2015). Contrariamente às “narrativas de progresso” do século XX, o comum latente descentra as necessidades e desejos humanos, inaugurando a necessidade de divisarmos futuros que envolvam outras trajetórias (não-humanas). Negociar essas diferentes trajetórias significa aceitar a impossibilidade de uma harmonia em última instância ou uma inclusão universal. Colocando o comum com os pés no chão, Tsing também conclui um tanto severamente que o comum latente não nos pode redimir. No lugar das reivindicações mais utópicas que orbitam em torno do comum, Tsing é inflexível em termos que aceitar que através de lentes mais-que-humanas, o humano se trata primeiro e acima de tudo de uma “sobrevivência colaborativa”, particularmente em um tempo de abandono neoliberal e degradação ambiental. “E os humanos nunca estão totalmente no controle” (2015, p. 255). É possível, entretanto, imaginar o comum mais-que-humano se tornando visível (ao invés de latente) de maneira que possa reconfigurar nossa compreensão da (ecologia) política?

Refletindo sobre a insurgência da política indígena na América Latina nas décadas recentes, Marisol de la Cadena comenta como os desacordos subjacentes a estes novos antagonismos não são compreensíveis dentro dos termos familiares da filosofia política e da economia política ocidentais. Enquanto esses conflitos surgiram em resposta a processos de acumulação capitalista, as resposta indígena não tem tendido a se adequar em ontologias ocidentais que identificam os humanos como sujeitos políticos e não-humanos como a-políticos (Latour, 1993). “Escavar uma montanha para abrir uma mina, perfurar até o subsolo para encontrar óleo, e destruir árvores para extrair madeira pode produzir mais que um dano ambiental imenso ou crescimento econômico”, escreve De la Cadena.

“Estas atividades podem se traduzir na violação de redes de armazenagem que fazem a vida localmente possível – e até mesmo na destruição do lugar” (De la Cadena, 2010, p. 357). Mesmo que De la Cadena identifique a importância do lugar nessas lutas, isso não deveria ser simplesmente lido como uma defesa da comunidade local ou de recursos contra as incursões do poder global e do capital. O conceito e a prática do lugar na cosmopolítica andina significam uma relação fundamentalmente diferente entre humanos e não-humanos, que equivale a formas de vida alternativas<sup>18</sup>. Assim, esses movimentos têm tentado trazer “terranos” e “práticas da Terra” para a esfera política, insistir que as ontologias relacionais podem ser reconhecidas ao invés de separadas e administradas dentro de estruturas discursivas existentes e práticas políticas. O que está em jogo nesses novos movimentos indígenas não é apenas o acesso a recursos ou ao valor gerado pela extração deles, e sim um desafio radical à dicotomia onto-epistemológica de natureza e humanidade e assim ao desacordo sobre trajetórias passadas, presentes e futuras de coletivos específicos de humanos e não-humanos.

O sentido com o qual a cosmopolítica dos Andes representa não apenas uma reivindicação diferente de recursos, mas um mundo diferente de relações entre humanos e não-humanos, uma forma diferente de vida, ressoa na longa história de lutas contra o que Marisol de la Cadena chama a “biopolítica singular do melhoramento” (De la Cadena, 2010: 346)<sup>19</sup>. Ao passo que o comum tem uma história, uma continuidade histórica, não é uma forma de vida pré-moderna ou uma cosmologia que se perde para sempre. A existência e aparecimento de

<sup>18</sup> Esse conceito é informado pela obra de Nick Dyer-Witheford acerca das possibilidades radicais da categoria marxiana de “ser da espécie” (Dyer-Witheford, 2006); de Dimitri Papadopoulos, que tem argumentado em nome de uma política radicalmente materialista do “mundano”, “uma abertura para processos e práticas materiais como uma possibilidade para criar - literalmente - formas comuns, alternativas de vida” (Padadopoulos, 2012: 2) e Maria Puig de la Bellacasa, que oferece uma análise da ética situada, relacional na produção de naturezas-culturas como uma forma de “alter-biopolítica” (Bellacasa, 2010).

<sup>19</sup> Foucault descreve como o surgimento da biopolítica no século XVIII precipitou novas formas de oposição demandando reconhecimento e direitos em nome do corpo e da vida. “Contra este poder [biopoder]”, escreve Foucault, “as forças que resistiam dependiam do apoio das próprias coisas investidas por ele, ou seja, da vida e do homem como um ser vivo (...) O que se demandava e o que servia como um objetivo era a vida, compreendida como as necessidades básicas, a essência concreta do homem, a realização de seu potencial, uma plenitude do possível” (Foucault, 1998: 144-145). Marzac confirma isto quando descreve como no século XVIII “(...) a terra era re-apresentada como uma matéria-prima que necessitava de ‘aprimoramento’ e ‘cultivo’, e não mais como uma entidade que deu vida aos ‘habitantes’, um termo chave usado por aqueles que resistiam a cercamentos” (Marzac, 2010 : 83).

formas de (re)produção baseadas em um sentido imediato e aproximado de que o mundo é partilhado entre humanos e não-humanos corre ao longo e subjaz narrativas dominantes de modernidade e progresso. Ela nos fornece uma referência contramoderna, uma “práxis e uma gestão diferentes da dimensão material da vida - em outras palavras, uma ‘economia’ completamente diferente, ou um modo de assegurar as satisfações de nossas necessidades e desejos materiais”, como Freya Mathews assim coloca (1999, p. 130), que pode sempre “surgir de forma inesperada nas relações entre pessoas e entre pessoas e lugares (Rose, 2004, p. 6)<sup>20</sup>

Ao invés de boicotar prontamente a emergência do comum mais-que-humano como um novo lugar de luta política através de um apelo a formas históricas existentes de representação e estratégia política, é importante prestar atenção às novas práticas materiais e discursivas que estão se abrindo em torno do comum - produzindo mundos em comum, mundos partilhados, que têm um poder imanente, uma lógica interna, que são radicalmente diferentes do valor e das práticas de conhecimento da produção capitalista e da regulação liberal, tecnocientífica (como as conhecemos). Simultaneamente, essa diferença não pressupõe que esses lugares de comunização sejam opostos a ou mesmo externos à captura capitalista do valor ou à retirada em curso do Estado da regulamentação e do investimento ambiental (Tsing, 2015). Há uma ambivalência no cerna da política do comum, como sempre houve<sup>21</sup>. O que está claro, contudo, é que a reinvenção do comum, compreendido como a produção de novos sujeitos e

---

<sup>20</sup> Isto faz eco à análise de Nicholas Blomley de uma luta anti-fechamento em Vancouver (Blomley, 2008). Enquanto a arquitetura urbana que estava para ser comercializada e desenvolvida era considerada “abandonada”, ela foi nivelada [layered over] com anos de memória histórica e experiência, experiências que continuavam a se materializar através das vidas cotidianas daqueles que viviam próximo aos prédios. A campanha para resistir ao “fechamento” dos prédios promovia essas qualidades ao usar e re-habitar o espaço. Não temos aí apenas uma “comunidade” identificável lutando por um “recurso” urbano, e sim uma política material que demonstrou e se referiu às múltiplas relações e valores que a constituíram ao longo do tempo através do uso do espaço. Blomley, tentando encontrar alguma forma de expressar esse direito ou valor comum, estabelece o “direito a não ser excluído”, que é um direito negativo do comum que não pode representar adequadamente suas preocupações e experiências dentro das categorias existentes (de propriedade), mas apesar disso ainda pode resistir à tentativa de qualquer indivíduo ou coletivo de excluir outros.

<sup>21</sup> Como acadêmicas feministas e marxistas têm afirmado desde já algum tempo, a esfera da reprodução (e da comunização) tem sido historicamente a condição invisível mas necessária para o trabalho assalariado e a acumulação capitalista (Federici, 2004; Moore, 2014. 2014a). Atualmente, essa relação está mudando novamente, pois que a esfera da reprodução e do comum se tornaram albo de novas formas de comodificação e controle. Os esforços para tornar a comunização e o comum mais “visíveis” devem sempre considerar a criatividade da captura capitalista e da governamentalidade liberal.

“valores que são baseados em práticas materiais para a reprodução da vida e suas necessidades” (De Angelis, 2007, p. 32), será necessária para qualquer política emancipatória futura<sup>22</sup>. Como Maria Puig de la Bellacasa escreve, nós precisamos encontrar formas alternativas de feitura do mundo que cultivem o “poder com” ao invés do “poder sobre” o mundo mais-que-humano (Puig de la Bellacasa, 2010). Cultivar diferentes formas de produzir e sustentar a vida em comum não significa um “retorno” a um tempo pré-capitalista puro, nem mesmo a uma valorização da subsistência enquanto a riqueza continua a se acumulada pelas elites. Primeiro e acima de tudo, uma elaboração, intensificação e expansão criativas de nossas necessidades e capacidades de vida em um processo de negociação e experimento coletivos (humanos e não-humanos (Dyer-Witherford 2006).

## Referências

ACHESON, J. M. and McCAY, B. J. (Eds.) (1990). *The Question of the Commons. The Culture and ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

AGRAWAL, A. (2003). Sustainable Governance of Common-Pool Resources: Context, Methods, and Politics. *Annual Review of Anthropology*, 32, 243-262.

BARRELL, J. (2010) *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730-1840. An Approach to the Poetry of John Clare*. U.K.: Cambridge University Press.

BARAD, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801-831.

BATAILLE, G. (1991). *Accursed Share: Volume 1: Consumption* (Vol. 1). Cambridge, MA: Zone Books.

BAUWENS, M. (2005). P2P and Human Evolution: Peer to peer as the premise of a new mode of civilization. *Ensaio, rascunho*, 1.

BERKES, F. (1987). Common Property Resource Management and Cree Indian Fisheries in Subarctic Canada. In McCAY, B.J. and ACHESON, M. (Eds.) *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

<sup>22</sup> De la Cadena adota a ideia de “desacelerar a razão” de Isabelle Stengers: “(...) emergindo através de uma crise profunda, expansiva e simultânea do colonialismo e do neoliberalismo - convergindo em suas dimensões ecológica, econômica e política -, a presença pública de atores incomuns na política no mínimo provoca a pensar. Esse fato pode representar uma ocasião epistêmica para ‘desacelerar a razão’ (...) e, ao invés de afirmar, adotar uma atitude intelectual que proponha, e assim crie possibilidades, para novas interpretações” (De la Cadena 2010: 336).

- BLOMLEY, N. (2008) Enclosure, Common Right and the Property of the Poor. *Social & Legal Studies*, 17, 311-331.
- BRESNIHAN, P. (2013). John Clare and the Manifold Commons. *Environmental Humanities*, 3(1), 71-91.
- BRESNIHAN, P. (2016). *Transforming the Fisheries: Neoliberalism, Nature and the Commons*. University of Nebraska Press. ....
- BRESNIHAN, P. (2017). A “Third Way” for Resource Management? Foucault, Liberalism and the Institutional Commons. *World Development*. Forthcoming. ....
- CAFFENTZIS, G. (2010). The Future of ‘The Commons’: Neoliberalism’s’ Plan B’ or the Original Disaccumulation of Capital? *New Formations*, 69(1), 23-41.
- COOPER, M. (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. University of Washington Press.
- DE ANGELIS, M. (2007). *The beginning of history: Value struggles and global capital*. Pluto Press.
- DE LA BELLACASA, M. P. (2010). Ethical doings in naturecultures. *Ethics, Place and Environment*, 13, 151-169.
- DE LA BELLACASA, M. P. (2012). ‘Nothing comes without its world’: thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216.
- DE LA CADENA, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- DE LA CADENA, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- DYER-WITHEFORD, N. (2006). Species-being and the new commonism: Notes on an interrupted cycle of struggles. *The commoner*, 11, 15-32.
- FEDERICI, S (2001) Feminism and the Politics of the Commons. In: *The Commoner*. [http://andandand.org/pdf/federici\\_feminism\\_politics\\_commons.pdf](http://andandand.org/pdf/federici_feminism_politics_commons.pdf) (last accessed 29 June 2013)
- FEDERICI, S. (2004). *Caliban and the Witch*. Autonomedia.
- GOLDMAN, M. (1997). “Customs in Common”: The Epistemic World of the Commons Scholars. *Theory and Society*, 26(1), 1-37.
- GOLDSTEIN, J. (2013). *Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature*. *Antipode* 45 (2). 357–375.

- GRAEBER, D. (2011). *Debt: The first 5,000 years*. Melville House. ....
- HANNA, S. S.; FOLKE, C.; MALER, K-J. (Eds.) (1996). *Rights to Nature. Ecological, Economic, Cultural and Political Principles of Institutions for the Environment*. Island press, Washington D.C.
- HARDIN, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- HARDT, M. (2010). Two faces of Apocalypse: A letter from Copenhagen. *Polygraph*, 22, 265-74.
- HARDT, M., & NEGRI, A. (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- HYDE, L. (2010). *Common as air: Revolution, art, and ownership*. Macmillan.
- INGOLD, T. (2000). *Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.
- LATOUR, B. (1993). *We have never been modern*. Harvester Wheatsheaf, Herefordshire.
- LEACH, M. (2008). Pathways to Sustainability in the forest? Misunderstood dynamics and the negotiation of knowledge, power, and policy. *Environment and Planning A*, 40(8), 1783-1795.
- LI, T. M. (2002). Engaging simplifications: community-based resource management, market processes and ..... state agendas in upland Southeast Asia. *World development*, 30(2), 265-283.
- LINEBAUGH, P. and REDIKER, M (2000). *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden history of the Revolutionary Atlantic*. Beacon Press, Boston.
- LINEBAUGH, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto*. University of California Press, California.
- LINEBAUGH, P. (2011). Enclosure from the bottom up. *Radical History Review*, 108, 11-27.
- LINEBAUGH, P. (2012) *Ned Ludd & Queen Mab. Machine-Breaking, Romanticism, and the Several Commons of 1811-12*. Oakland, California: Retort Pamphlet Series, PM Press.
- MaC LAUGHLIN, J. (2010). *Troubled Waters: A social and cultural history of Ireland's sea fisheries*. Four Courts Press, Dublin.
- MANSFIELD, B. (2007). Property, markets, and dispossession: The western Alaska community development quota as neoliberalism, social justice, both, and neither. *Antipode*, 39(3), 479-499.
- MATHEWS, F. (1999). Letting the World Grow Old: An Ethos of Countermodernity1. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 3(2), 119-

137.

MARZAC, R. (2011). Energy Security: The Planetary fulfilment of the Enclosure Movement. *Radical History Review*, 109, 83-100.

McCANN, A. (2004). Enclosure Within and Without the Commons. <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/892/mccannoaxaca.pdf?sequence=1> (last accessed 2nd October 2014)

McCARTHY, J. (2005). Commons as counterhegemonic projects. *Capitalism Nature Socialism*, 16, 9-24.

McCAY, B. J. (1990). The Culture of the Commoners. Historical Observations on old and new world fisheries. In McCAY, B. J. and ACHESON, J. M. (Eds.), *The Question of the Commons The Culture and ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

MIES, M. (1998). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.

MIES, M., & BENNHOLDT-THOMSEN, V. (1999). *The subsistence perspective: Beyond the globalised economy*. Spinifex Press.

MIES, M., & BENNHOLDT-THOMSEN, V. (2001). Defending, reclaiming and reinventing the commons. *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 22(4), 997-1023.

MOORE, J. W. (2014). The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis. *Unpublished paper, Fernand Braudel Center, Binghamton University*.

MOORE, J. W. (2014a). The Capitalocene, Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital.

MURRAY, G.; JOHNSON, T.; McCAY, B. J.; St. MARTIN, K.; TAKAHASHI, S. (2010) Cumulative effects, creeping enclosure, and the marine commons of New Jersey, *International Journal of the Commons*, 4 (1), 367-389.

NEESON, J. M. (1996). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. Cambridge University Press.

OSTROM, E. & SCHLAGER, E. (1992) Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis, *Land Economics*, 68 (3): 249-262.

OSTROM, E. (2000) Collective Action and the Evolution of Social Norms, *Journal of Economic Perspectives* 14(3): 137- 58.

OSTROM, E. (2008) *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

PAPADOPOULOS, D. (2010). Insurgent posthumanism. *Ephemera*, 10, 134-151.

PAPADOPOULOS, D. (2010a). Alter-ontologies: Towards a constituent politics in technoscience. *Social Studies of Science*, 41, 177-201.

PAPADOPOULOS, D. and STEPHENSON, N. (2006). *Analysing Everyday Experience: Social Research and Political Change*. Palgrave, MacMillan, Hampshire and New York.

PENNINGTON, M. (2013). Elinor Ostrom and the robust political economy of common-pool resources. *Journal of institutional Economics*, 9(04), 449-468.

Rose, D. B. (2004). *Reports from a wild country: Ethics for decolonisation*. UNSW Press.

ROSE, D. B. (2013). Val Plumwood's Philosophical Animism: attentive interactions in the sentient world. *Environmental Humanities*, 3, 93-109.

ROWE, J. (2001). The Hidden Commons. <http://www.yesmagazine.org/article.asp?ID=443>

SCOTT, J. C. (1977). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

SCOTT, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

SHIVA, V. (2010) Resources in (Ed.) Sachs, W. *The Development Dictionary*, Zed Books, 228-243.

42

STARHAWK (1982) Appendix A. The Burning Times: Notes on a Crucial Period of History, *Dreaming the Dark*, U.S.: Beacon Press Book.

St. MARTIN, K. (2009). Toward a Cartography of the Commons: Constituting the Political and Economic Possibilities of Place. *Professional Geographer*, 61, 493-507.

THOMPSON, E.P. (1993) *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press.

TSING, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

VARELA, F. J. (1999). *Ethical know-how: Action, wisdom, and cognition*. Stanford University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.