Carolina Akemi Martins Morita Nakahara
Orientador: Prof. Dr. Leandro Silva Medrano

São Paulo, 2021

DO HABITAT AO HABITAR *POIÉTICO*

Participação, apropriação e
utopia em Henri Lefebvre

Constant

Universidade de São Paulo

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo

Carolina Akemi Martins Morita Nakahara

Do habitat ao habitar *poiético*

Participação, apropriação e
utopia em Henri Lefebvre

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e
Urbanismo como requisito parcial para obtenção
do título de Doutor.

Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e
Urbanismo

Área de Concentração: História e Fundamentos
da Arquitetura e do Urbanismo

Orientador: Prof. Dr. Leandro Silva Medrano

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

e-mail: morita.akemi@gmail.com

Exemplar revisado e alterado em relação à versão original, sob responsabilidade da autora e anuência do orientador. A versão original, em formato digital, ficará arquivada na biblioteca da faculdade.

São Paulo, 05 de novembro de 2021.

Catalogação na publicação
Serviço Técnico de Biblioteca
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

Morita, Carolina Akemi Martins

Do habitat ao habitar *poiético*: participação, apropriação e utopia em Henri Lefebvre / Carolina Akemi Martins Morita; orientador Leandro Silva Medrano. - São Paulo, 2021. 460p.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Área de concentração: História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo.

1. Henri Lefebvre. 2. Habitar. 3. Direito à cidade. 4. Participação. I. Medrano, Leandro Silva, orient. II. Título.

Elaborada eletronicamente através do formulário disponível em: <<http://www.fau.usp.br/fichacatalografica/>>

FOLHA DE JULGAMENTO

Candidato: **Carolina Akemi Martins Morita Nakahara**

Título da tese: “Do habitat ao habitar *poiético*: participação, apropriação e utopia em Henri Lefebvre”.

Data da defesa: **22 de setembro de 2021.**

Comissão Julgadora:

Resultado:

Prof. Dr. **Leandro Silva Medrano** – (Orientador)
(Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – FAU/USP)

Profa. Dra. **Maria Beatriz Cruz Rufino**
(Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – FAU/USP)

Prof. Dr. **Ruy Sardinha Lopes**
(Instituto de Arquitetura e Urbanismo – IAU/USP)

Profa. Dra **Fraya Frehse**
(Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH/USP)

Prof. Dr. **Rafael Faleiros de Pádua**
(Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

Presidente da Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP): Prof. Dr. **Eduardo Alberto Cusce Nobre.**

agradecimentos

Ao Prof. Dr. Leandro Medrano, pela orientação, pelas provocações e ricas conversas que possibilitaram o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Luiz Recamán, por alentar inquietações que me acompanham desde a graduação e por suscitar as primeiras inspirações e questionamentos para este trabalho, ao Prof. Dr. Ruy Sardinha, por acompanhar, de maneira cuidadosa, a parte inicial da pesquisa, e à Profa. Dra. Beatriz Rufino, pelas valiosas sugestões na banca de qualificação.

Ao IAUUSP, além de toda minha base e formação em A&U, por me acolher no início desta pesquisa, e à FAUUSP, por me receber e apoiar para o desenvolvimento desta.

À FFLCH-USP, pelas disciplinas cursadas no sempre instigante curso de filosofia e na Pós – sobretudo com o Prof. Dr. Vladimir Safatle e as Profas. Dras. Amélia Damiani e Ana Fani Carlos, que certamente contribuíram para diversas reflexões colocadas aqui.

Ao grupo de pesquisa Pensamento Crítico e Cidade Contemporânea (PC3-USP), pelas discussões motivadoras e pelas amizades, e ao grupo Laboratório de Geografia Urbana (LABUR-USP), por acolher-me tão gentilmente nas discussões sobre o Henri Lefebvre.

Àqueles amigos para toda a vida – Paulo, Luana, Simone, Marília, Nicholas, Isadora, Grazielle – pelo carinho e por acreditarem, como eu, que a amizade significa partilhar – além das diversões, indispensáveis na vida, sobretudo as indignações e anseios com o mundo.

Aos queridos padrinhos Yashiro Yamamoto e Elsa Mamizuka, nossa segunda família, cujos ensinamentos seriam impossíveis de se enumerar. Em especial, manter o espírito correto, mas sempre humilde, dócil e aberto aos infundáveis aprendizados da vida; e que ensinar é, sobretudo, almejar e abraçar o crescimento do outro.

À Harumi, por ensinar a perseverança e a dedicação: a não desistir.

À querida madrinha e tia Neca, por ensinar a ser doce sem se calar. E, especialmente, que tudo já deu certo.

Aos meus pais, Paulino Sadao e Maria Sílvia, professores, lampejos, por semearem o inconformismo e a sensibilidade necessária para se viver intensamente, com retidão de caráter e o espírito ávido pela aprendizagem. Por ensinaram que a vida é para ser dançada e cantada.

Às minhas queridas irmãs e amigas, Lia e Alice, pela alegria, pelo riso e pelos sonhos e devaneios; especialmente, por provarem que o amor faz mais sentido entre os diferentes.

Ao Kenji, meu melhor amigo e companheiro em tudo, que me ensina a rir diariamente e com leveza – especialmente dos meus próprios erros – e que o amor é diálogo que não se cansa. Que, por ser diferente de mim, transforma a minha vida em música e poesia.

RIEN

de la mémorable crise
ou se fût
l'évènement

accompli en vue de tout résultat nul

humain

N'AURA EU LIEU

une élévation ordinaire verse l'absence

QUE LE LIEU

inférieur clapotis quelconque comme pour disperser l'acte vide
abruptement qui sinon
par son mensonge
eût fondé
la perte

dans ces parages

du vague

en quoi toute réalité se dissout

EXCEPTÉ

à l'altitude

PEUT-ÊTRE

aussi loin qu'un endroit

fusionne avec au delà

hors l'intérêt

quant à lui signalé

en général

selon telle obliquité par telle déclivité

de feux

vers

ce doit être

le Septentrion aussi Nord

UNE CONSTELLATION

froide d'oubli et de désuétude

pas tant

qu'elle n'énumère

sur quelque surface vacante et supérieure

le heurt successif

sidéralement

d'un compte total en formation

veillant

doutant

roulant

brillant et méditant

avant de s'arrêter

à quelque point dernier qui le sacre

Toute Pensée émet un Coup de Dés

sumário

resumo 11

deâmbulo | deriva 15

A dobra 29

PERCEPÇÕES 37

ESPAÇO . PRODUÇÃO 41

A “virada espacial” e a retomada lefebvriana 41

Situando Henri Lefebvre 52

CONSTELAÇÕES . A DIALÉTICA 63

O(s) método(s) lefebvriano(s) 63

Lógica Dialética 68

Regressivo-progressivo e a transdução 77

A produção do espaço 86

CONTRADIÇÕES . PARTICIPAÇÃO 95

Do funcionalismo à participação 95

Facetas da participação 115

Entre a fenomenologia e o materialismo 115

O construir e o habitar: influências internacionais 132

FORMAS 147

ESPAÇO . REPRODUÇÃO 152

A individualidade, o mito e a cidade 153

Reprodução, cotidianidade e o habitat 161

CONSTELAÇÕES . O URBANO 169

A cidade e o urbano em Lefebvre 169

CONTRADIÇÕES . DIREITOS 186

Sistemas de álibis **186**

Os Direitos: da participação ao Estatuto da Cidade **192**

Apropriações teóricas no Brasil **199**

Participação e a guinada para os direitos **206**

De volta ao habitat? **215**

Participação, autogestão e lutas sociais **232**

HABITAR 273

CONTRADIÇÕES . PROPRIEDADE 279

Apropriação e obra, propriedade e trabalho **279**

Autopropriedade **297**

Propriedade e direito na cidade administrada **305**

Obra: entre a práxis, a técnica e a *poiética* **311**

ESPAÇO . DIFERENCIAL 327

Entre a negatividade e a utopia: o desvio ou o outro **327**

Dever, fruição, utopia **336**

A diferença e os ritmos **357**

CONSTELAÇÕES . HABITAR 365

Momentos: repetição ou mimesis? **367**

O habitar e o lúdico **379**

O habitar e a *poiesis* **395**

Utopias...ou considerações finais **404**

REFERÊNCIAS 413

fonte das imagens **415**

referências bibliográficas **423**

resumo

MORITA, C. A. M. **Do habitat ao habitar *poiético*: participação, apropriação e utopia em Henri Lefebvre**. 2021. 460 p. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Esta pesquisa de doutorado tem como objetivo compreender os sentidos do “habitar *poiético*” no filósofo Henri Lefebvre, por meio da análise das possibilidades e dimensões da participação e da apropriação no âmbito da arquitetura. Busca-se, assim, um possível diálogo com propostas arquitetônicas contemporâneas que coloquem a participação como eixo projetual, metodológico e criativo, em suas diversas nuances. Partimos da constatação de que a participação tem sido utilizada, atualmente, de maneira instrumental e institucionalizada, o que revela um logos, uma linguagem e racionalidade ainda patentes. No entanto, pretendemos mostrar que, enquanto tratamos da participação de maneira utilitária, em essência, não há participação. Assim, a tese parte da hipótese de que a análise do habitar *poiético* lefebvriano, confrontada tanto com o habitat quanto com propostas participativas, indica a necessidade de uma negação dialética de representações ainda vigentes no pensamento crítico arquitetônico. Isto é, atesta que o atual uso conceitual e prático da participação apresenta contradições internas, inerentes a uma lógica e ao âmbito das representações, ainda insuperadas e que precisam ser negadas dialeticamente – sobretudo as relacionadas ao conceito de propriedade privada, mas também ao de direito, utilidade, individualidade, finalidade, função e dever. Suas conclusões sugerem que a saída para diversas aporias elencadas deva ser buscada pela *poiesis*. Assim, indicam uma irrupção do valor de uso em detrimento do valor de troca, como também do imaginário, da fruição, do lúdico, do resto, do irracional. Enfim, do outro, como uma negatividade em relação a uma racionalidade que ainda vigora nas dinâmicas do habitat contemporâneo.

Palavras-chave: Henri Lefebvre, habitar *poiético*, direito à cidade, participação, propriedade

abstract

MORITA, C. A. M. **From habitat to *poietic* inhabiting: participation, appropriation, and utopia in Henri Lefebvre**. 2021. 460 p. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This doctoral research aims to understand the meanings of “*poietic* inhabiting” in the philosopher Henri Lefebvre, through the analysis of the possibilities and dimensions of participation and appropriation in the scope of architecture. Thus, it seeks a possible dialogue with contemporary architectural proposals that place participation as a projectual, methodological and creative axis, in its various nuances. We start from the observation that participation has been currently used in an instrumental and institutionalized way, which reveals a logos, a language and rationality that are still patent. However, we intend to show that while we treat participation in a utilitarian way, in essence, there is no participation. Thus, the thesis starts from the hypothesis that the analysis of Lefebvrian's *poietic* inhabiting, confronted both with the habitat and with participatory proposals, indicates the need for a dialectical negation of still current representations in architectural critical thinking. That is, it attests that the ongoing conceptual and practical use of participation presents internal contradictions, inherent to a logic and to the sphere of representations, which are still unsurpassed and that need to be dialectically denied – especially those related to the concept of private property, but also to that of rights, utility, individuality, purpose, function, and duty. Its conclusions suggest that the exit for several listed aporias must be sought through *poiesis*. Thus, they indicate an irruption of use value to the detriment of exchange value, as well as of the imaginary, enjoyment, the ludic, the rest, the irrational. That is, the other, as a negativity in relation to a rationality that still prevails in the dynamics of the contemporary habitat.

Keywords: Henri Lefebvre, *poietic* inhabiting, right to the city, participation, property

deâmbulo¹ | deriva

Pensar em algo que não seja o pensamento: o jogo e o risco, amor, arte, violência, em uma palavra, o mundo, ou mais precisamente as diversas relações entre os seres humanos e o universo. Pensar é uma parte, mas que não quer ser totalidade, como muitos filósofos pensaram. O pensamento explora, expressa. A exploração pode nos guardar surpresas. (LEFEBVRE, RA, 2004, p. 16–17 tradução nossa)²

Assim como tudo é processo, movimento contínuo e incessante, fluxo do pensamento, esta pesquisa de doutorado constrói-se como um desdobramento de inquietações e reflexões que remontam tanto ao mestrado como também à época da graduação em arquitetura e urbanismo, quando surgiu nosso interesse pelas diversas nuances que envolvem o conceito de “participação”. Durante a graduação, uma pesquisa de Iniciação Científica³ – realizada entre os anos de 2006 e 2007 junto ao grupo de pesquisa HABIS (USP-São Carlos) – envolveu a compreensão das dimensões de participação popular – desde o desenho arquitetônico até a escolha de materiais – no processo de concepção e produção da moradia em programas habitacionais para assentamentos rurais. Já na dissertação de mestrado⁴, discutimos duas formas distintas de busca pela apropriação do espaço, compreendido enquanto uma instância não objetiva, mas dialética entre sujeitos e objetos, através da participação: em Hélio Oiticica, como experiência estética (antiarte), e em Sérgio Ferro, enquanto trabalho no processo produtivo de arquitetura. Buscamos, assim, refletir sobre as possibilidades proporcionadas pela participação coletiva na produção artística ou arquitetônica, a partir de uma comparação entre as trajetórias de Hélio Oiticica e de Sérgio Ferro.

¹ “Deambulação. *S. f.* Ato de deambular; passeio, digressão”. / “Deambular. [Do lat. *deambulare*] *V. int.* Passear; vaguear; vagar: ‘a população dá-se ainda ao prazer de deambular; anda pelos parques, vai até as fortificações’ (Aquilino Ribeiro, *É a Guerra*, p. 243)” (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira - Novo Dicionário da Língua Portuguesa).

² “It is to think that which is not thought: the game and the risk, love, art, violence, in a word, the world, or more precisely the diverse relations between human being and the universe. Thinking is a part, but does not claim to be totality, as many philosophers thought it. Thought explores, expresses. The exploration can hold in store surprises”. (LEFEBVRE, 2004, p. 16-17)

³ Bolsista Pibic/ CNPq.

⁴ MORITA, C.A.M. “Ação, objeto e espaço na obra de Sérgio Ferro e Hélio Oiticica” (2011, bolsa CNPq e FAPESP).

Mesmo com abordagens e posturas divergentes, tanto no âmbito da arte quanto no da arquitetura, procurava-se o restabelecimento de uma dimensão subjetiva do espaço e do tempo transformados em mercadoria e instrumentalizados pelo capital, e assumia-se uma postura crítica em defesa da participação individual e coletiva, seja na obra artística ou arquitetônica, perante uma conjuntura histórica específica que caracterizou os anos 60, em que as relações entre arte e povo eram latentes (CHAUÍ, 1984). A relevância de seus debates provém do fato de que eles suscitaram novas questões e reflexões no âmbito da arte e arquitetura, cujas ressonâncias mostram-se ainda sensíveis e merecem atenção na atualidade.

Este percurso inspirou o questionamento do próprio conceito de participação e a busca por sua essência, suas origens e suas implicações. Consequentemente, a princípio passamos a lidar com o conceito de participação de maneira abrangente, isto é, na medida em que implicava um envolvimento ativo por parte do espectador, ou seja, enquanto um engajamento entre sujeito e objeto. Como veremos adiante, com Milton Santos (2006), compreendemos que “participação” seria justamente uma das denominações atribuídas a essa relação simbiótica entre ações, objetos, espaço e tempo. De acordo com Claire Bishop (2006), embora este debate tenha se tornado bastante expressivo na década de 1960, as discussões sobre a dimensão social da participação remontariam a Walter Benjamin, para quem a obra de arte, enquanto aparato, enriquece “quanto mais conduz consumidores à esfera da produção, ou seja, quanto maior for sua capacidade de transformar em colaboradores os leitores e espectadores” (BENJAMIN, 1985, p. 132). A citação é do texto “O autor como produtor”, de 1934, quando, ao debater sobre o teatro épico de Bertold Brecht, Benjamin assevera que o intuito é “construir o que a dramaturgia aristotélica chama de ‘ação’ a partir dos elementos mais minúsculos do comportamento” (ibid., p. 134).

Caminhar por esta via implicou uma nova aproximação aos conceitos de espaço e de participação, inicialmente, por meio do contato com a abordagem realizada por Milton Santos, cujas ideias aparecem reunidas principalmente em “A Natureza do Espaço” (2008). Trata-se de uma tradição teórica anunciada por Henri Lefebvre (HL) e mediada, no Brasil, por autores como Milton Santos⁵, segundo a qual há uma revisão de diversos conceitos a partir do materialismo histórico e da fenomenologia, com uma complexificação das relações sociais para analisar o espaço, sem tratá-lo como uma categoria objetiva e neutra. Como veremos desenvolvido adiante, nesta abordagem, o espaço implica um processo que articula os sujeitos/

⁵ Mesmo sendo, seguramente, um dos pioneiros na revisão crítica da Geografia do Brasil, erigindo as bases para uma Geografia humana, vale destacar que tal assunção não é consensual, mas envolve controvérsias, muitas delas provenientes de que, na Geografia, há autores importantes que localizam Milton Santos mais como um estruturalista, dado seu modo particular de abordar o espaço, do que, efetivamente, como um lefebvriano.

ações e os objetos no espaço-tempo. O ponto de partida desta perspectiva consiste na sociedade em processo, cuja prática ocorre de maneira imprescindível de um fundamento material. Esta dependência também é recíproca, já que tanto o espaço quanto o tempo dependem de uma materialidade, de algo corpóreo para suas efetivas presentificações. Com efeito, esta corporeidade seria conferida pela própria ação humana, ao concretizar-se como algo empírico e vivo. Neste movimento espacial e temporal, ações e objetos criam-se, interferem um no outro, e recriam-se mutuamente.

Foi partindo dessas abordagens que chegamos à noção de “espaço apropriado” que, por sua vez, levou a uma inevitável busca por aprofundamento no filósofo Henri Lefebvre, tal como propomos como um dos objetivos desta tese. Isto porque, como se tenciona desenvolver ao longo dos capítulos deste trabalho, o debate em torno do conceito de espaço articula uma série de fios, ora embaraçados, ora atados ora soltos, e que a opção por Henri Lefebvre se justificou especialmente por este parecer realizar um esforço constante de articulação e diálogo entre níveis diversos da realidade, bem como entre teóricos distintos e até mesmo usualmente colocados em oposição. Com efeito, à luz de Henri Lefebvre, em “The Production of Space” (PS, [1974] 1991b), a princípio poderíamos enxergar duas vertentes raramente colocadas em diálogo: uma de teor materialista, ou marxista, encarando a retomada do tempo histórico como tempo revolucionário; outra tendente às abordagens fenomenológicas, considerando o tempo como duração ou como momento. Na primeira, o tempo aludiria ao trabalho realizado, mas trabalho enquanto possibilidade de libertação; na seguinte, o tempo implicaria experiência pessoal, ou vivência – e, à sua maneira, a libertação individual e coletiva. Poderíamos dizer ainda que haveria uma oscilação entre, por um lado, a confrontação direta contra as estratégias de certa “reprodução do espaço” ou de “representações do espaço”, que implicam o espaço concebido vigente em certo modo de produção e, por outro, a criação, por meio das táticas ou “práticas espaciais”, numa tentativa de transformá-lo por meio da vivência neste espaço dominado.

Com efeito, tal como discutimos na pesquisa de mestrado, remanesce ainda controversa a quase que necessária divisão entre o que se compreende, por um lado, como participação do sujeito enquanto ser político-econômico, ou seja, como trabalho e como classe social, e, por outro, do sujeito em sua individualidade, através da experiência pessoal. Além disso, mesmo sendo notável a participação emergindo, em diversos cenários, como uma ferramenta de projeto flexível e capaz de promover transformações metodológicas na prática disciplinar da arquitetura (MONTANER, 2017), cujas perspectivas parecem apontar para uma maior democracia e cidadania na concepção dos espaços urbanos, sobretudo se considerarmos

contextos historicamente ancorados na desigualdade, como o brasileiro – algo que já havia sido vislumbrado por propostas como as da Arquitetura Nova (FERRO, 2008) –, isto nem sempre é acompanhado por um espírito reflexivo mais abrangente ou mesmo com um comprometimento com o tema de fato, mas, sim, por um viés bastante pragmático e burocrático (MARICATO, 2008). Não raro, mesmo em pesquisas e produções acadêmicas, a preocupação com o tema da participação tende a se mostrar restrita a apenas uma ou outra de suas dimensões, o que leva ao recorte de uma compreensão mais global e a divisão da produção em certas vertentes participativas que estabelecem pouco diálogo entre si.

Por outro lado, em Lefebvre parecemos encontrar uma complexificação e uma ruptura com este pensamento dicotômico através de uma aproximação dialética entre forma e conteúdo, a qual, segundo Schmid (2012a), assume – ou melhor, recupera – uma tridimensionalidade, já que interconecta: prática social material (Marx); linguagem e pensamento (Hegel); e o ato criativo, poético (Nietzsche). Para Lefebvre (PS, 1991b, p. 54, tradução nossa), faz-se necessária “uma capacidade criativa com implicações na vida cotidiana, na linguagem e no espaço – muito embora este impacto não ocorra necessariamente no mesmo ritmo, ou com igual intensidade, em cada uma dessas áreas”. Como veremos, neste filósofo, o espaço aparece dividido em três instâncias interdependentes: espaços de representações, representações do espaço e práticas espaciais, que se inter-relacionam com os espaços percebido, concebido e vivido. Para Schmid (2012a, p. 103), “essa tríade é, ao mesmo tempo, individual e social; não é somente constitutiva da autoprodução do homem, mas da autoprodução da sociedade. Todos os três conceitos denotam processos ativos individuais e sociais ao mesmo tempo”; por isso, como sugerido por Remi Hess e Sandrine Deulceux (2009), a leitura de Lefebvre nos levaria a uma compreensão não dogmática, mas dialética, da história. Nos termos do próprio HL:

A dialética regressa à ordem do dia; mas já não se trata da dialética de Marx, que já não era a dialética de Hegel. Pouco importa de resto o que Marx e Hegel disseram ou escreveram acerca disto ou daquilo e, em particular, da dialética. O que importa é apreender no *atual* o movimento e o não movimento, o que mexe e se choca contra o que não mexe. Não poderia ter-se dado o caso de a dialética, após algumas horas difíceis, ter saído fortalecida da prova? O mesmo se passa com a verdade, que foi abalada pela dialética. Ou por outra, ou melhor: um pouco de verdade, afastamos da dialética, muita verdade aproxima-nos dela. Um pouco de dialética, afastamos do Verdadeiro, ao passo que muita dialética a ele regressa. (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 13)

*

A fim de problematizar as potencialidades da prática arquitetônica considerada em seu campo ampliado (KRAUSS, 1984) ou campo expandido (VIDLER, 2010), enquanto criadora de espaços, faz-se necessário enfocar abordagens de teóricos contemporâneos, como Henri Lefebvre, que levam a questão para além dos moldes dialéticos tradicionais. Lefebvre sugere que a cidade atual se apresenta como reino do apolíneo, das isotopias, da racionalidade, e evoca imagens de um possível viver dionisiaco, apropriado, artístico – um habitar *poiético*⁶ propriamente dito – o viver como obra de arte.

No entanto, para onde apontaria o sentido de apropriação indicado por Lefebvre? Em diversas ocasiões, Lefebvre recorre a autores como Nietzsche e Heidegger quando defende a *poiesis* no habitar, em contraposição ao habitat como um viver programado; de maneira semelhante, em contraposição à racionalidade predominante na cidade – o apolíneo – Lefebvre parece buscar o desejo, o irracional, o afetivo, o *poiético*, a saber, o dionisiaco. Por isso, neste autor, vemos abrir-se um horizonte de virtualidade, seu possível-impossível, em que se delineia um devir de inversão do mundo invertido, ou seja, de apropriação, em detrimento do domínio do mundo pelo capital e pela mercadoria.

Por meio do trabalho desenvolvido nas próximas páginas, tencionamos perscrutar o **habitar *poiético* lefebvriano**, a partir de sua confrontação, por um lado, com o **habitat** – direito e propriedade – e, por outro, com a **participação** – um dos temas obsedantes da atualidade. Para tanto, a pergunta central que norteia nosso trabalho de pesquisa é a seguinte: quais as possibilidades e limites da participação e da apropriação, no sentido da construção do espaço do “habitar *poiético*”, no panorama teórico e prático atual, em que houve uma revisão crítica da funcionalidade e da racionalidade modernas, e de que maneira elas apontam para uma atualização metodológica fundamental no que diz respeito à arquitetura?

Nossa hipótese é de que a análise do habitar *poiético* lefebvriano, confrontada tanto com o habitat quanto com propostas participativas, indica a necessidade de uma negação dialética de representações ainda vigentes no pensamento crítico arquitetônico. Em outras palavras, é de que persiste uma disjunção entre as práticas participativas – muitas das quais tomam como mote o próprio “direito à cidade” – e o cerne do habitar *poiético* aventado por Henri Lefebvre, ruptura esta decorrente de certas contradições formais – ou seja, do âmbito das representações

⁶ Neste trabalho, fizemos a opção por utilizar, sempre que possível, o termo “poiético”, derivado de *poiesis*, em substituição do termo poético, mais próximo ao sentido usual de poesia. Isto porque, como transparece em textos de Martin Heidegger, a tradução de *poiesis* como poesia acaba por eliminar grande parte de sua profundidade conceitual e por resumir sua compreensão a algumas formas de expressão. Conforme nota do tradutor de “O banquete” de Platão (2016, p. 127): “ποίησις é no grego ação ποιεῖν (‘fazer’), isto é, ‘confecção’, ‘produção’ e, num sentido mais limitado, ‘poesia’”.

– ainda insuperadas. Dentre elas, as contradições aparentemente implacáveis entre **participação**, **apropriação** e **propriedade**, mas também as relacionadas ao direito, à individualidade, à liberdade, ao dever, à utilidade.

Utilizando termos benjaminianos⁷, a perda da aura generalizada teria implicado sobretudo um processo de massificação associado ao ato de possuir – propriedade – em detrimento do que poderia ser compreendido como uma fruição ou como uma apropriação – em nossa hipótese, inerentes ao habitar. O que nos leva a pensar se não teria havido uma percepção equivocada do que se compreende filosoficamente por participação – relação indissociável entre sujeito e objeto, porém, com este último sendo reduzido à mera propriedade do primeiro, segundo uma relação abstrata, formalista e burocrática pautada no direito hegeliano⁸ e nas noções de autopertencimento⁹. Assim, partimos da constatação de que a participação tem sido utilizada, atualmente, de maneira instrumental e institucionalizada, o que revela um logos, uma linguagem e racionalidade ainda patentes. No entanto, tencionamos mostrar que, enquanto tratamos da participação de maneira utilitária, em essência, não há participação.

Além disso, acredita-se que, por meio do entendimento deste habitar, a polarização entre tipos distintos de participação possa ser compreendida, dialetizada e, de alguma forma, mediada, considerando-se o ponto de vista disciplinar da arquitetura e do urbanismo e suas relações com o prático-sensível. A proposta consiste, então, em delinear caminhos que possam esclarecer esta questão com evidências sobretudo teóricas, as quais, sempre que necessário, serão cotejadas com fontes empíricas.

Por fim, a reflexão crítica das práticas recentes da Arquitetura e Urbanismo nos leva a crer, como sinalizado por Alexander Cuthbert (2011), que se esgotaram as estratégias disciplinares pretéritas e que novas possibilidades de atuação emergem em resposta às transformações culturais e produtivas contemporâneas. Tais possibilidades deverão, no entanto, ser construídas pela retomada necessária da dialética entre a forma urbana - o prático-sensível lefebvriano - e seus conteúdos sociais, ou seja, as relações sociais de produção.

Nesse sentido, a hipótese que tomamos como ponto de partida para este trabalho difere da desenvolvida no rico trabalho da arquiteta e professora Rita Velloso, apesar de ambas percorrerem, não raro, um solo comum e se complementarem. No caso de Velloso, investiga-se “a natureza de tal participação, entendendo que esta é ação que não se resume à

⁷ Conforme Walter Benjamin, em “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1994).

⁸ Fazemos, aqui, alusão a Karl Marx em “Crítica da filosofia do direito de Hegel” ([1843] 2013).

⁹ “Self-ownership” - autopropriedade ou autopertencimento - conforme G. A. Cohen (1995).

contemplação, e, entretanto, contém alguns aspectos da mesma; que é participação *no* objeto, uma vez que sua utilização exige compreendê-lo de modo profundo e continuado”; além disso, para a autora, trata-se da “participação no sentido de uma *práxis* política, pois é ação desempenhada no espaço público, ação que reverbera nas relações sociais” (VELLOSO, 2007, p. 7).

A problemática que se anuncia é semelhante: o espaço fantasmagórico, o fetichismo, o espetáculo, a dobra. Os trabalhos também coincidem no sentido de não se tratar de uma busca instrumental e metodológica, mas, sim, de uma disposição a uma reflexão especulativa – no sentido dialético do termo, ou seja, na busca por explicitar as contradições e apontar por possíveis caminhos a serem explorados. Nesse sentido, em termos de metodologia, caminhamos próximos da esteira anunciada por Michel de Certeau (2000) e, recentemente, recuperada por Alexander Cuthbert (DC, 2003; FOC, 2006; UC, 2011¹⁰), que propõe uma abordagem heteróloga, uma meta-metodologia, ou seja, um discurso sobre o outro – e não do outro. Inevitavelmente, tal heterologia ressoa igualmente o pensamento que já vinha sendo defendido por Georges Bataille (1985), em sua busca pela construção de um saber outro “capaz de se ressituar, de retomar posição na história política dos tempos atuais” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 145). Isto é, não se trata, aqui, de enunciar ou prescrever um método, mas, sim, de instigar uma reflexão sobre os próprios métodos empregados em A & U, especialmente na atualidade.

No entanto, a hipótese de Velloso toma como princípio a vida cotidiana concebida como *medium* para a experiência **estética** do objeto arquitetônico urbano (2007, p. 21), principalmente por meio das noções benjaminianas de distração e hábito. A autora vai buscar a confirmação de tais hipóteses não apenas em Walter Benjamin, mas também em Henri Lefebvre e na Internacional Situacionista. Além disso, aparentemente enfatiza-se mais o processo do que a forma; mais o urbano que a arquitetura; mais a experiência estética e o uso, implicadas numa *práxis*, do que a *poiesis*. Assim, mesmo que de maneira sutil, parece haver uma maior ênfase nos acontecimentos e nas práticas espaciais, terceiro elemento da base triádica lefebvriana.

Em nosso caso, a ênfase no habitar, em sua relação com a participação, não assume, de saída, uma opção em termos de uma ou outra escala, nível de realidade ou dimensão da dialética lefebvriana. A pesquisa emana da compreensão conceitual desse habitar *poiético*, por um lado, em sua confrontação com o habitat e a participação, por outro. O que significa que seus

¹⁰ Os livros mencionados aqui referem-se, respectivamente, a “Designing Cities” (DC), “The form of cities” (FOC) e “Understanding Cities” (UC).

desdobramentos em termos de nível de realidade não despontam como imediatamente conhecidos. Ademais, ao lidar com a participação, a autora parece pender especialmente para o polo da recepção estética, com toda a sua complexidade. Em nossa proposta, se, por um lado, a participação em seu uso corriqueiro já inclui outras variações – como os casos em que o usuário participa ativamente do âmbito da concepção e da construção –, por outro, em termos teóricos, o conceito necessariamente passa a buscar uma complexificação pela via filosófica. Com efeito, mais do que uma questão estética – embora esta inevitavelmente se mostre presente –, a participação que tencionamos problematizar advém de uma exploração *poiética*.

Além disso, para a autora, a participação parece abrir um caminho, por meio da vida cotidiana, para a experiência estética urbana – mesmo que de maneira não idealizada ou utópica. Para nós, a participação tal como entendemos e praticamos hoje, deve ser, necessariamente, negada dialeticamente. Em que pesem essas sutis, mas não desprezíveis, distinções, acreditamos que este trabalho tenciona um diálogo – mais do que um contraponto – com o percurso já desenvolvido por Rita Velloso.

Apresenta-se, portanto, como objetivo geral desta tese compreender de que maneira a apropriação do espaço e o habitar *poiético*, nos sentidos concebidos pelo filósofo Henri Lefebvre, poderiam fornecer subsídios para uma revisão crítica e disciplinar da Arquitetura e do Urbanismo, especialmente no que diz respeito aos seus processos participativos contemporâneos, tendo em vista o momento atual de reestruturação do modelo capitalista e da hegemonia da mercadoria. Este objetivo geral desdobra-se, por sua vez, nos seguintes objetivos específicos: **1-** Compreender o sentido do habitar e da apropriação (relacionado à arquitetura/ arte/ cidade) presente em teóricos como Henri Lefebvre, expoente de um debate patente na década de 1960; **2-** Compreender os paralelos, convergências e/ ou divergências entre o sentido desses termos e o de participação; **3-** Compreender o sentido da produção do espaço presente nesse autor; **4-** Compreender o sentido do habitar lefebvriano, em contraposição ao conceito do habitat; **5-** Compreender as possibilidades de apropriação nas propostas de arquitetura participativa enquanto “obras abertas”, “processos abertos” ou “processos participativos”; **6-** Identificar os tipos e as dimensões de participação presentes nestas abordagens; **7-** Compreender as diferenças conceituais e práticas entre participação, apropriação, autogestão, ocupação; **8-** Compreender a inserção desse debate no Brasil, a partir dos desdobramentos pós década de 1960, com os discursos de “direito à cidade”; **9-** Compreender o significado de conceitos relacionados ao habitar lefebvriano, tais como *poiesis*, fruição, gozo, resto, utopia; **10-** Identificar as possibilidades atuais de apropriação e do habitar

poiético, segundo os teóricos levantados, por meio do método dialético e da transdução lefebvriana.

Assim, em termos metodológicos, o trabalho pretende guiar-se essencialmente por meio da pesquisa bibliográfica e teórico-conceitual para o entendimento, fundamentação e aprofundamento das questões centrais à pesquisa: os significados e os diálogos entre as noções de apropriação, participação e do habitar, à luz de Henri Lefebvre e de suas atualizações contemporâneas. Certamente, um estudo desta natureza não poderia ocorrer de maneira completamente desarticulada de uma abordagem hermenêutica – não na acepção muitas vezes corrente implicando “qualquer técnica de interpretação” (ABBAGNANO, 2007, p. 497), mas, sim, no sentido conferido por Paul Ricoeur (1981, p. 51-52), qual seja, o que questiona, a partir da fenomenologia e no materialismo, a possibilidade de uma separação ou de um distanciamento alienante entre o observador e o objeto observado. Ou seja, tal como preconizado pela hermenêutica de Ricoeur, temos uma relação necessariamente dialética entre a compreensão/ entendimento (“understanding”) e a explicação (“explanation”) do objeto, e isso se mostrará presente seja em nossa própria apresentação dos conceitos ora estudados, seja quando apresentarmos a interpretação conferida por outros autores e comentadores. Pois: “o discurso se caracteriza pelo fato de poder ser produzido como uma obra dotada de estrutura e forma. Mais do que a escrita, a produção do discurso como obra envolve uma objetivação que permite sua leitura em condições existenciais sempre novas” (RICOEUR, 1981, p. 53, tradução nossa)¹¹.

Com efeito, toda repetição do que já foi dito é mediação, *mimesis* e, por isso, também uma reconstrução, uma produção e uma forma de compreensão. Assim, verdade e método apresentam-se intrinsecamente conectados, pois “a *questão* do texto não é o que uma leitura ingênua do texto revela, mas o que o arranjo formal do texto medeia. Se assim for, então verdade e método não constituem uma disjunção, mas sim um processo dialético” (RICOEUR, 1981, p. 53, tradução nossa)¹².

Especialmente no que diz respeito à problematização do conceito da participação, tencionamos utilizar o método regressivo-progressivo lefebvriano – o qual será explicado detalhadamente no Capítulo 1 –, de modo a rastrear seu movimento e seus desdobramentos

¹¹ “Discourse is characterised by the fact that it can be produced as a work displaying structure and form. Even more than writing, the production of discourse as a work involves an objectification that enables it to be read in existential conditions which are always new”. (RICOEUR, 1981, p. 53)

¹² “The matter of the text is not what a naive reading of the text reveals, but what the formal arrangement of the text mediates. If that is so, then truth and method do not constitute a disjunction but rather a dialectical process”. (RICOEUR, 1981, p. 53)

para o presente, tomando como ponto de partida a maneira como a participação é assumida hoje. Este método, que não deixa de ser dialético, como veremos à frente, visa à compreensão quase genética – nos termos lefebvrianos – das noções estudadas, explorando suas continuidades e, sobretudo, suas rupturas. A dialética, por outro lado, é a que nos possibilitará desnaturalizar certas relações e conceitos tomados como evidentes.

A pesquisa empírica complementar sobre os estudos de caso propostos, por sua vez, possui o intuito não apenas comparativo, mas elucidativo, quando confrontada com a pesquisa teórica. Por isso, o recorte de tais estudos de caso deverá se pautar, na medida do possível, essencialmente na sua compreensão por meio das chaves de análise ora propostas, quais sejam, a participação, a apropriação e o habitar.

Sendo assim, a pesquisa seguiu um plano prévio com as seguintes definições iniciais:

1. Problemática Geral	2. Hipótese Geral	3. Objeto de estudo	4. Fontes de evidência	5. Elementos para a comparação
A participação, que emerge como um tema atual e se coloca como uma possibilidade de construção do espaço do habitar e do direito à cidade, parece estar ainda atrelada a certas representações vinculadas à noção de propriedade, distanciando-se do habitar <i>poiético</i> lefebvriano.	A análise do habitar <i>poiético</i> lefebvriano, confrontada com propostas participativas, deve indicar a necessidade de uma negação dialética das representações vigentes, por meio do estabelecimento de uma dialética entre a forma e conteúdo no pensamento crítico arquitetônico.	a- Textos teórico-conceituais de Henri Lefebvre. b- Textos teórico-conceituais de seus comentadores e/ou de interlocutores c- Propostas projetuais no campo expandido da arte e, especialmente, da arquitetura.	a- Textos, propostas teórico-conceituais, manifestos e/ou obras dos autores; documentos e relatos da época pertinentes ao tema. b- Resultados prático-sensíveis relacionados à problemática.	a- Participação, apropriação e propriedade – e conceitos correlatos, como trabalho, utilidade, criação, obra, autogestão – nas perspectivas definidas, tendo como referência a noção do habitar. b- A forma com que esses elementos foram considerados, pelas propostas, como meio para formação e desalienação do indivíduo, de maneira confrontada com seus respectivos contextos.

Quadro 1 | Definição de diretrizes para embasamento da investigação.

Organizamos a tese em três capítulos principais: o primeiro, denominado *Percepções - do habitat à participação*, visa nortear os demais desta tese por meio do seguinte fio condutor: uma primeira contradição dialética – qual seja, entre o habitat funcional e a participação – à luz da problematização espacial de Henri Lefebvre. Para tanto, este capítulo tomará a participação como um dos nós de um campo cego na arquitetura e partirá, primeiramente, de uma compreensão da atualidade do discurso de Henri Lefebvre, por meio de uma contextualização da virada espacial e de algumas propostas atuais que se valem da participação.

Na sequência, realizaremos um aprofundamento, por uma aproximação hermenêutica, a

respeito da elaboração conceitual e metodológica de Henri Lefebvre, para, então, compreender o contexto e a maneira em que a participação foi assumida como caminho metodológico capaz de possibilitar a humanização do espaço em sentido abrangente. Em que pese o interesse pelas diversas vertentes participativas, ao lançarmos mão de exemplos, privilegiaremos as propostas derivadas do campo disciplinar da arquitetura e do urbanismo. Neste caso, os exemplos serão escolhidos mais em função de seu potencial para esclarecer um ou outro ponto teórico-prático, dentro do universo conceitual lefebvriano, do que por se adequarem a alguma construção sincrônica ou diacrônica. Realizaremos um esforço de utilizar o método regressivo-progressivo, que se pauta no presente e em sua compreensão, a partir de uma visada em direção ao passado e, desde, de volta ao presente. Note-se, portanto, que não se trata de um estudo linear nem histórico sobre a participação, mas, sim, da compreensão dos nexos que pautariam sua apropriação metodológica no momento atual, com o intuito de esboçar uma possível saída deste campo cego.

No segundo capítulo, *Formas – institucionalizando o instituinte ou de volta ao habitat?*, apresentamos uma espécie de anticlímax, sintetizada como uma segunda contradição dialética entre a participação e a propriedade, em que se pretende identificar as contradições inerentes à própria ideia de participação – ou melhor, à maneira com que uma certa representação desse conceito se tornou vigente. Para tanto, lançaremos mão da dialética negativa de teóricos como Theodor Adorno, Massimo Cacciari e Manfredo Tafuri, de modo a identificar os mitos e os adestramentos que ainda se fazem patentes e, ao mesmo tempo, enfatizar o momento negativo, de descentramento, da própria noção de participação.

Neste momento, serão travados alguns diálogos entre algumas vertentes participativas que ora identificamos como mais expressivas, especialmente no Brasil. Primeiramente, a participação pela via política – com inspirações mais diretas a Manuel Castells e/ou com uma apropriação de certa forma superficial do conceito do “direito à cidade” –, com efeitos mais ou menos sensíveis na esfera institucional – o Estatuto da Cidade, programas participativos fomentados pelo Estado. A partir desta análise, chegaremos a um dos pontos centrais deste trabalho: a confrontação entre as noções de participação e de **direito e propriedade**, por meio da análise da trajetória internacional e, especialmente, nacional, das lutas pelo direito à cidade. Outras comparações se mostrarão igualmente relevantes para compreendermos a participação: por exemplo, sua relação com a autogestão, a autoconstrução e com processos de ocupação. A intenção aqui não é apenas delimitar as fronteiras entre cada um desses tipos, mas, sobretudo, suscitar momentos de indeterminação e virtualidade, em se que possam pulsar lampejos para o possível-impossível lefebvriano.

Por fim, no terceiro capítulo, *Habitar – em busca da poietica espacial*, tem-se a intenção de explorar o devir dentro da dialética lefebvriana, ou seja, o diferencial, o momento, a utopia. Para tanto, buscaremos compreender a relação entre a arquitetura e o lúdico, o jogo, a fruição, o gozo, noções bastante presentes no arcabouço teórico lefebvriano. Este capítulo emerge e desenvolve-se das incongruências aventadas no segundo capítulo, a saber, por meio de um aprofundamento sobre as contradições inerentes ao conceito de **propriedade**, confrontando-as com a **apropriação** e a *poiesis* – noção presente sobretudo no debate heideggeriano e nietzscheano. Ao desdobrar-se como a terceira contradição dialética abordada neste trabalho, a apontar para diversos caminhos, tem-se a intenção de determinar mais claramente os contornos do habitar poietico lefebvriano – lembrando que, nos termos do próprio filósofo, delimitar não significa fechar, mas apontar para uma abertura ou uma saída provisória.

Por meio desses três capítulos interrelacionados e cujas leituras não precisam ser, necessariamente, lineares, temos a clara intenção de dialogar com a base triádica lefebvriana – percebido, concebido, vivido – e, sobretudo, intensificar sua interlocução com a arquitetura. Esse percurso será complementado, sempre que necessário, pelo cotejamento com obras e/ou processos, do campo ampliado da arquitetura, que tomem a participação como eixo projetual e/ou se mostrem pertinentes para o esclarecimento de questões ou mesmo para a problematização de ideias.

Como veremos ao longo do texto, a opção pela temática da participação ancora-se especialmente na crença de que tal conceito esteja relacionado às diversas nuances e facetas da “apropriação” presente em Henri Lefebvre. Ademais, tal premissa coincide com percursos já iniciados, por volta da década de 1960, e que chamaram a atenção por realizarem uma crítica ao funcionalismo da arquitetura moderna, tal como a apresentada acima, propondo, no lugar, uma arquitetura voltada à escala humana e a espaços de interação. A riqueza desses movimentos levaria o historiador e crítico Kenneth Frampton (2008) a considerar que qualquer revisão crítica que se realize a respeito dos desdobramentos atuais no âmbito da arquitetura não poderia deixar de levar em conta todo esse debate fértil, em que tanto da prática profissional foi colocado em xeque, que muitos de seus membros viram-se presos a uma verdadeira encruzilhada: alguns resolveram acatar ao cinismo estratégico de mercado, enquanto tantos outros ora acabaram por abandonar a prática tradicional para se dedicar à ação social mais direta, ora decidiram se restringir à atuação específica no campo da arte. Com efeito, tornava-se cada vez mais evidente a premência de se estabelecer uma maior correspondência entre os “valores do arquiteto e as necessidades e os costumes dos usuários”, de modo a “superar o abismo entre o designer e a sociedade cotidiana” (FRAMPTON, 2008, p. 351).

Ao mesmo tempo, como notado por Margaret Crawford (1999), busca-se, atualmente, um reposicionamento do papel desse “designer” (nos termos da autora) a partir da retomada e atualização das questões levantadas pelos teóricos como Henri Lefebvre, Guy Debord e Michel de Certeau, os quais insistiram na conexão entre teoria e prática social. Pioneiros na análise da vida cotidiana como uma arena fundamental na cultura e na sociedade moderna, eles teriam identificado, no cotidiano, elementos de resistência criativa e poder de libertação. Mais recentemente, abordagem semelhante seria igualmente realizada pelo teórico e crítico de arquitetura Josep Maria Montaner (2017), ao acreditar que, diante dos desafios contemporâneos colocados à prática disciplinar arquitetônica, alguns dos instrumentos e ferramentas a serem explorados pelos profissionais que, de algum modo, buscam por uma inserção crítica e pela transformação da realidade, devem envolver a ação e a participação, ou seja, certo tipo de design compartilhado e coletivo.

Assim, embora, em certos momentos, a abordagem que aqui se propõe possa se dizer comparativa, entre teoria e prática, nossa intenção principal não consiste propriamente em encontrar identidades ou paralelismos no senso estrito, mas, sim, de colocar em diálogo, ao realizar uma espécie de jogo de espelhos entre teoria e prática, forma e conteúdo. Pois, como se sugere em Medrano et al (2017, p. 175-176), em que pese a profícua recepção política do “direito à cidade”, faltaria ainda uma dialetização deste conceito com a dimensão espacial - o prático-sensível -, de modo a se considerar as mútuas relações entre a arquitetura e seus edifícios, a forma urbana e as práticas espaciais urbanas.

Nenhum dos capítulos tem a intenção, e nem seria capaz, de se encerrar em si mesmo. Com efeito, os capítulos e suas temáticas propostas se imiscuem, e veremos que muitas das questões colocadas ora em um deles, poderia muito bem ser sido alocada em outro. Ao mesmo tempo, haverá certa gradação entre os capítulos, a começar pelas percepções e discussões iniciais sobre o espaço, seguido por questões relacionadas às estratégias urbanas – escala macro, o apolíneo nietzschiano – até chegar ao habitar e ao espaço diferencial – o devir poético, dionisíaco nietzschiano. Buscaremos evitar a redundância dos problemas colocados, mas, não raro, o leitor perceberá a coincidência de certas questões colocadas em mais de um dos capítulos; entretanto, cada vez colocada, haverá uma variação, seja nas relações estabelecidas, seja nos significados implicados.

De um modo geral, os capítulos também serão organizados segundo uma modulação interna, dividida em blocos denominados “Espaço”, “Constelações” e “Contradições”. No primeiro caso, trata-se, frequentemente, de uma exposição no sentido de contextualizar a arena conceitual e de disputas em que o debate será travado. Isso envolverá sobretudo um

entendimento das questões espaciais lefebvrianas mais relevantes para o capítulo, em interlocução com outros autores que se mostrem pertinentes. Outra parte do capítulo consistirá na busca pela compreensão de um conceito: esta chamaremos de “Constelações” com analogia explícita à construção benjaminiana (2011) recuperada recentemente por Rita Velloso (2007; 2018). Com isso, queremos enfatizar que se pretende mapear um terreno – o dos conceitos e ideias –, explorá-lo, sem necessariamente delimitá-lo por completo. Por fim, a terceira parte, denominada “Contradições”, buscará colocar em evidência os principais embates identificados pelo capítulo em questão, de modo a explicitar seus elementos e atores. Cabe ressaltar que essas partes internas aos capítulos não se apresentarão necessariamente nesta mesma ordem que expusemos aqui e apresentarão suas próprias especificidades.

Ao mesmo tempo em que não consiste em nossa intenção apresentar um material prescritivo, com recomendações ou qualquer tipo de passo-a-passo – ou um “do-it-yourself” – os exemplos que buscaremos trazer para enriquecer o debate podem vir lançar luz sobre certos caminhos ainda nebulosos ou mal delineados. Daí nossa opção por não trazer apenas um ou outro exemplo prático – o tão esperado objeto empírico conclusivo – mas apresentar possibilidades, nenhuma das quais para ser lida e interpretada isoladamente, mas em comparação e diálogo com as demais e com a teoria crítica. Pois, como sugere Ana Fani Carlos:

O caminho da crítica aparece como momento indispensável da compreensão da realidade bem como da possibilidade de sua própria transformação, uma vez que o ato de conhecer traz em si a utopia. O materialismo aponta a necessidade portanto, da junção de dois princípios opostos: não existe pensamento sem utopia (sem exploração do possível) e não existe pensamento sem referência a uma prática que, do ponto de vista do debate urbano se associaria à produção do habitar e do uso dando *sentido à apropriação* como ato essencialmente humano (criativo). (CARLOS, 2020, p. 353)

*

A dobra

Toda reflexão que não se contenta com refletir, com ratificar as pressões, com aceitar os poderes e legalizar a força das coisas, toda outra reflexão contém uma utopia. Isso significa que ela procura seu ponto de inserção na prática e não separa o conhecimento de uma política que não coincidiria com a do poder em vigor. Utopia? A esse epíteto, a essa injúria, a essa melopeia responderemos: “Mas é claro! *Todos utopistas*, inclusive você, desde que não seja inteira e cegamente submisso, desde que você deseje outra coisa e não seja um executante, um esbirro”. (LEFEBVRE, “A vida cotidiana no mundo moderno” (VCMM, [1968] 1991a, p. 84)

Como se sabe, o debate teórico e as discussões a respeito do espaço envolvendo sobretudo as possibilidades de participação do sujeito na “obra” – seja ela artística, arquitetônica ou em âmbito urbano – permearam o que ficou conceituado como a década de 60, com repercussões até o presente momento. Em “Periodizando os anos 60” (1992), Jameson propõe uma narrativa histórica que englobaria meados dos anos 1950 a meados de 1970, em que estaria enunciada uma série de condições de possibilidade que abriria margem para o despertar da autoconsciência de sujeitos marginalizados, de minorias, de identidades coletivas, de “novos sujeitos da história”. Sem ambicionar criar uma unidade homogênea e orgânica que, de alguma forma, sistematizasse esse período dos anos 60, Jameson praticamente almeja o seu oposto: evidenciar suas rupturas, contradições e certa independência de uma série de processos que se faziam concomitantes.

Nessa empreitada, um dos fios articulados por Jameson nessa narrativa é, inicialmente, a emergência de certos processos e condicionantes político-culturais; muitos deles seriam sobretudo tributários da emergência de forças revolucionárias no chamado Terceiro-Mundo, sendo que a contracultura, no Primeiro Mundo, ganharia potência um pouco depois. Assim, no âmbito das relações externas, isto se daria em termos do processo dialético de descolonização e neocolonialismo, e das consequentes revoltas dos povos nativos e também de movimentos pacifistas; internamente, haveria igualmente uma espécie de oscilação entre liberação e conservação/ dominação, com a erupção de diversas frentes de resistência social, marcadas principalmente pelos movimentos feministas, étnicos, bem como de revoluções e movimentos da esquerda – com destaque para a Revolução Cubana – que indicariam certas transformações políticas imprevistas. Golpes militares em países da América Latina, como o Brasil, a Guerra do Vietnã, maio de 1968 na França, assim como a emergência do maoísmo são outros eventos que merecem destaque nessa conjuntura disjunta. Em suma, os anos 60 teriam sido o momento em que se compartilhava um sentimento de que tudo era possível.

Não obstante, como bem notado pelo crítico, esse foi também um momento bastante

controverso e ambíguo, a começar pela incerteza quanto à sua própria periodização e consequente designação – haja vista que, até hoje, não identificamos um verdadeiro consenso sequer sobre a existência, de fato, de algo que se possa nomear “pós-moderno” ou “pós-modernidade” –, mas sobretudo em função da diversidade de posicionamentos e da opacidade de certos episódios. Especialmente, merece atenção esse movimento dialético, paradoxal e combinado entre colonização e neocolonialismo, através de uma ruptura com moldes clássicos ou tradicionais de dominação e sua substituição por “métodos” contemporâneos de controle, acompanhado pela ilusão de uma libertação efetiva. De sorte que, aparentemente, a quebra de certos paradigmas e instituições aparece então como a veste a acobertar uma reestruturação interna que parecia então muito pouco nítida – a reorganização do próprio capitalismo. Em Fredric Jameson (1992), bem como, no Brasil, em Otilia Arantes (2000a), tal processo se manifestaria pela indústria cultural – da qual a arquitetura faria parte – tal como uma evidência concreta, um espelho, dessa estrutura. Por outro lado, como veremos, em Lefebvre e outros autores como Reinhold Martin (2010)¹³ – o qual, direta ou indiretamente, parece atualizar seu debate –, o espaço é quem assume protagonismo operacional nesses novos moldes de produção/ reprodução do capital.

Por isso, apesar desse panorama de exaltação dos ânimos, de posicionamento crítico, de resistência e/ou de promessa de uma possível transformação social, parece haver igualmente uma concordância entre diversos autores de que o período que sucede a década de 1960 teria proporcionado, surpreendentemente, um rearranjo, uma transformação e uma recuperação no interior do próprio modo de reprodução capitalista. Tal como apontado por Boltanski & Chiapello (2020), se, naquele momento do florescer dos anos 60, parecia se manifestar uma certa crise do capitalismo e uma contenção de seu crescimento desenfreado, além de uma resistência no âmbito da cultural, da crítica e da criatividade, o que acaba por se revelar, na sequência, é justamente o seu inverso, ou seja, uma guinada no sentido da recuperação econômica e aceleração do crescimento. Esse verdadeiro anticlímax, possível reflexo da inauguração da nova ordem indicada por diversos autores de peso – dentre os quais Fredric Jameson (2000), Ernest Mandel (1985), Jean-François Lyotard (2009), David Harvey (2001) são apenas alguns exemplos – receberia denominações das mais diversas: sociedade pós-industrial, sociedade de consumo, capitalismo multinacional, capitalismo financeiro, acumulação flexível, capitalismo tardio, sociedade da informação¹⁴.

¹³ “What if postmodernism, in architecture and elsewhere, was also a matter of new biopolitical arrangements and protocols operating in the cultural imaginary as it intersected the real?”. (MARTIN, 2010, p. xvi)

¹⁴ Com efeito, tomando novamente o caso brasileiro, diante de uma realidade em que as forças mercantis de neutralização parecem tudo transformar em valor de troca, as propostas que outrora emergiram para se contrapor

Obviamente, tal reestruturação do modelo econômico capitalista não pareceria tão perversa, não fosse por ter efetivamente envolvido um aumento do processo cumulativo, através do crescimento das taxas de lucro e de margem das empresas – ao mesmo tempo em que são diminuídos seus respectivos impostos –, dos lucros e ganhos não distribuídos e dos rendimentos sobre a propriedade, acompanhado, no entanto, por uma redução das taxas de contribuição social. Enfim, no geral, confirma-se toda uma conjuntura baseada na eterna sintonia entre o aumento dos ganhos às empresas e o recrudescimento das desigualdades sociais. Ao mesmo tempo, como também ressaltado por Boltanski & Chiapello, houve uma mudança na lógica de realização dos investimentos: o capital, por assim dizer, não dependeria mais unicamente de sua atuação na produção propriamente dita na indústria (no “chão de fábrica”). Ao invés disto, teria alçado uma aparente independência em relação à cadeia produtiva, uma vez que esta foi capaz de se expandir para setores até então considerados marginais ou até improdutivos (o espaço, por exemplo), além de torna-se capaz de se consolidar através de processos cada vez mais “fluidos” e fundados na rentabilidade e especulação que pairam na esfera financeira. E, deste modo, a própria cidade se tornaria produtiva, ou melhor, participaria ativamente do processo de acumulação capitalista.

Como veremos ao longo do texto, ao tomar a análise de Henri Lefebvre - “A reprodução das relações de produção” (RRP, 1973) -, temos que a explicação destes fenômenos giraria em torno do processo de superação das contradições do próprio sistema capitalista, o qual não havia sido acuado por seus limites e impasses tal como previra Marx, mas, sim, teria sido capaz de antecipar maneiras de superação e novas estratégias de acumulação através da própria produção do espaço – através do que o autor conceitua como “reprodução”.

Diante de todo esse cenário, remanesce um gosto amargo e um engasgo ao convir que, mais uma vez, aquilo que se imagina como oposição aparece transfigurado em situação. Decerto, ao longo da história, percebemos que a relação entre os movimentos de resistência e o *status quo* raramente se deu de maneira inquestionável, evidente e através de uma única via. Em outras palavras, quando se trata de avaliar quaisquer desses movimentos no que diz respeito ao seu real potencial transformador e capacidade de ruptura com o momento seja precedente ou mesmo contemporâneo, frequentemente chegamos a alguns impasses. Manfredo Tafuri

à cultura da lógica do consumo acabavam sendo por ela absorvidas e transformadas num novo modismo. Impasse esse enfrentado pelo grupo Arquitetura Nova e também pelos neoconcretistas, cujos projetos acabariam por se tornar estilizados e apropriáveis como objetos de consumo, a despeito de seus esforços contrários. Mesmo a “liberdade”, proposta tanto no processo de trabalho do canteiro quanto nas produções contraculturais, encontraria seus equivalentes na revisão da produção capitalista – através de estratégias pós-fordistas – ou transformadas elas mesmas em objetos de consumo, em formas estilizadas de vida (o “design da experiência”), em modismos, enfim, em mercadoria (MORITA, 2011).

(1985) e Eduardo Subirats (1986) parecem concordar quando asseguram, em textos homônimos – “Dialética da Vanguarda” –, que parte dessas questões pertenceriam a algo inerente à própria dinâmica da vanguarda, cuja dialética ocorre segundo um movimento de oscilação contínua entre a negação e a afirmação. Ao mesmo tempo em que tais movimentos envolvem um questionamento de sua época, um choque – daí sua impopularidade inicial e provisória – e uma superação do momento que se faz presente – em suma, uma ruptura com o passado –, o momento mesmo de sua afirmação apresenta-se como sua autonegação, dado que se dilui e se institui na realidade existente.

Oposição eterna entre o instituinte – ímpeto de mudança, aquele que confere dinâmica à realidade – e o instituído – conservador, fixo, que participa de um poder hegemônico. Mas as contradições não se encerram aí. Para alguns autores, movimentos que se dizem de vanguarda – a tomar como exemplo as vanguardas históricas – dificilmente deixam de enfrentar um embate constante quanto à relação de continuidade ou descontinuidade que estabelecem com o *status quo*. Isto porque, como já advertiam Adorno & Horkheimer com a “Dialética do esclarecimento” ([1947] 1985), no interior de muitos deles, podemos enxergar certos elementos que denunciariam um ainda comprometimento com a lógica então vigente, seja pela instrumentalização de sua Razão ou, na melhor das hipóteses, por sua inocuidade no sentido de proporcionar mudanças efetivas, transformações na base do sistema e a longo prazo. Por exemplo, Henri Lefebvre, n’ “A revolução urbana” (RU, [1970] 2008a), considera que, se recuarmos ao auge do movimento moderno, já poderíamos encontrar elementos que demonstrariam sua cooperação com o sistema econômico – muito embora, como ressaltado pela própria filósofa Otília Arantes, os modernos realmente acreditassem em seu potencial dissidente e antissistêmico. Veremos esta questão mais cuidadosamente à frente. Em todo o caso, possivelmente o objetivo de toda essa discussão não se encerre em apontar com precisão o quanto o próprio movimento moderno já conteria, como sugerido, elementos do capitalismo neoliberal que temos presenciado mais atualmente, mas apenas indicar que cada momento possui suas ambiguidades, contradições e, possivelmente, suas potencialidades.

Por outro lado, no que concerne ao momento mais recente – mais especificamente posterior a 1980, frequentemente denominado de “pós-moderno” e correspondendo à produção do que alguns autores denominaram como a terceira geração de urbanistas –, vemos praticamente um consenso ao constatar, como faz Otília Arantes (2000b), que haveria uma substituição de prioridades: antes um comprometimento do planejamento (reestruturado) com estratégias de gestão e gerenciamento financeiros, seja ele de maneira consciente e intencional, por certo cinismo ou indiferença, seja mesmo acidental, quando a absorção pelo sistema ocorre de

maneira não prevista ou pretendida. Na essência, a suposta autonomia da arquitetura teria preterido para um segundo plano a utopia, como sugerido por Reinhold Martin (2010), ao dialogar especialmente com Jameson e Tafuri:

Na arquitetura, como em qualquer outro lugar, o ativo “não pensar” na utopia está entre as práticas que distinguem o pós-modernismo do modernismo. Isso não pode ser explicado meramente como uma reação a excessos modernistas anteriores. Em vez disso, sob o pós-modernismo, a produção cultural foi reposicionada como um laboratório de autorregulação, em que o poder é definido como controle, e especialmente autocontrole. Para um discurso preso em uma rede de vínculos duplos, a transformação estrutural do status quo torna-se cada vez mais impensável, e não apenas irrealista. Assim, surge outra marca registrada do pós-modernismo: a retirada taciturna do engajamento ou (o que dá no mesmo) a adoção preventiva e exuberante do status quo. (MARTIN, 2010, p. xiv)¹⁵

Diante dessa inversão de jogo, restaria uma “perplexidade ideológica” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2020, p. 27), uma resignação perante a reestruturação do capital ou a ausência de um pensamento crítico capaz de acompanhar as mudanças do capitalismo, resultante, em parte, da própria inaptidão das propostas antissistêmicas, que haviam ganhado força entre os anos 60 e 70, de se apresentarem como opções ou caminhos efetivamente viáveis no momento presente – mais precisamente a partir da década de 1990. Intencionalmente ou não, somos incapazes de identificar os reais problemas e de vislumbrar uma via alternativa¹⁶, resultando no que Boltanski & Chiapello identificam como uma verdadeira impossibilidade da crítica. Em seu lugar, restaria apenas a “indignação em estado bruto, o trabalho humanitário, o sofrimento como espetáculo”, isto é, o encerramento de um debate mais amplo e efetivo a causas pontuais e provisórias - o problema da moradia, as questões minoritárias, as greves trabalhistas etc. Apesar de não serem dispensáveis, tais lutas carecem de “modelos de análise renovados e de *utopia social*” (ibid., p. 28, grifos nossos).

Muitas destas questões não resolvidas, ou ainda sem respostas, configuram aquilo que Lefebvre denomina de “campo cego”: a fase crítica, a caixa preta, os momentos de transição, os cortes ou

¹⁵ “In architecture as elsewhere, the active “unthinking” of Utopia is among those practices that distinguish postmodernism from modernism. This cannot be explained merely as a reaction to earlier, modernist excesses. Instead, under postmodernism, cultural production has been repositioned as a laboratory for auto-regulation, wherein power is defined as control, and especially self-control. For a discourse caught in a net of double binds, structural transformation of the status quo becomes increasingly unthinkable, and not merely unrealistic. Thus appears another hallmark of postmodernism: the sullen withdrawal from engagement, or (what amounts to the same thing) the preemptive, exuberant embrace of the status quo”.

¹⁶ Há quem enxergue toda essa conjuntura de maneira, por assim se dizer, mais otimista, e que vislumbra um papel inovador na emergência de um “*éthos criativo*”, das indústrias e da classe criativa (FLORIDA, 2011), que toma a cultura e a criatividade como valores econômicos capazes de proporcionar investimento nas realidades locais, potencializando suas oportunidades e até mesmo contribuindo para seu desenvolvimento regional. Tal visada adquiriu tamanha força que temos, atualmente, cunhada uma expressão que pudesse ser designada às cidades que atendessem a estes princípios: trata-se das “*cidades criativas*” – sugerindo mesmo a cidade como produto desenhado pela indústria criativa –, que emergem, inclusive, como um dos projetos da UNESCO, a partir de 2004.

as dobras¹⁷, zonas desconhecidas e não apropriadas (RU, 2008a, p. 33-37), ponto crítico, cesuras ou descontinuidades (DC, 2016a, p. 77-78). São campos de tensão e conflito, pouco ou mal explorados, incertos, ambíguos talvez; “todos linguagens e metalinguagens a meio caminho entre o real e o fictício, entre o realizado e o possível. Vão à deriva, escapando dos sortilégios dos filósofos feiticeiros” (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 35). E, nestes campos cegos, Lefebvre diz nem mesmo a linguagem se adequar, uma vez que acabamos utilizando não apenas a lógica (maneira de pensar) mas também os termos próprios de um momento precedente – no caso da análise lefebvriana, o período industrial –, para tentar compreender uma situação que muito provavelmente não mais se enquadre em tais terminologias. Assim, não se trataria apenas de uma incapacidade de enxergar, mas também de uma ocultação, resultado de uma redução da cidade às exigências industriais e empresariais, ou seja, relacionadas à acumulação do capital.

Para HL, são esses campos cegos ou dobras que impedem de enxergar, de fato, o urbano – pois o visualizamos segundo a ótica pré-determinada da necessidade (oriunda da sociedade rural) ou do trabalho (advindo da sociedade industrial), mas não segundo os termos da fruição. Trata-se de uma cegueira por olhar o campo novo com os olhos e conceitos do passado (ibid., p. 36). Assim, “os campos cegos instalam-se na re-presentação”, pois “há, de início, a *apresentação* dos fatos e dos conjuntos de fatos. Em seguida, há a *re-presentação*, a interpretação dos fatos. Entre esses dois momentos, e em cada um deles, intervêm desconhecimentos, mal-entendidos” (idem). Relacionam-se, portanto, com “modos de pensamento, de ação, de vida” (ibid., p. 38).

Com conteúdos ilusórios ou deslocados, associados a uma crença na capacidade absoluta da Razão em termos da produção do espaço, as re-presentações envolvem conhecimentos tomados como dogmáticos que impedem que o cegado seja visto. Os campos cegos não implicam apenas áreas fortuitamente mal exploradas ou às sombras; trata-se, antes, de uma cegueira intencional, ocasionada por uma luz – certa racionalidade, conhecimento, ideologia – que ilumina e se projeta numa direção e ofusca as demais. Pois o que existe no campo cego é o insignificante, o inconsciente, o que não possui sentido a priori, mas apenas em ato (ibid., p. 37). Oculta-se, do urbano, justamente sua essência de tensões, seu movimento dialético e contraditório; em seu lugar, veem-se apenas “coisas, operações e objetos (funcionais e/ou significantes de uma maneira plenamente consumada)” (ibid., p. 45).

Restaria então, ainda latente e pulsante, ao menos para aqueles que ainda tateiam em busca de uma promessa não cumprida e sentem-se órfãos de um sentido para a prática arquitetônica

¹⁷ Vale destacar que o conceito de “dobra” ficaria especialmente bem conhecido, sobretudo no âmbito da arte e da arquitetura, a partir do livro “A dobra: Leibniz e o barroco” ([1988] 1991), de Gilles Deleuze, com conotações muito semelhantes.

atual, a eterna dúvida: qual seria a possível relação entre arquitetura e a sociedade? Seria mesmo a derradeira resposta a todos esses paradoxos aquela cética e polêmica, aduzida por Tafuri em seu emblemático “Projeto e utopia” (1976), e sintetizada por Alexander Cuthbert: “os arquitetos, como designers urbanos, são eles próprios funcionalmente integrados à estrutura ideológica da empresa capitalista cujos resultados desejam alterar. Como tal, todas as suas proposições utópicas foram amplamente rejeitadas ou adaptadas para outros fins” (2011, p. 51)¹⁸.

Aquiescer sumariamente com este parecer mereceria ser seguido por um ponto final à teoria crítica em arquitetura – caminho já sinalizado, nas décadas de 1980-90, por posturas mais céticas – ou talvez cínicas – de autores como Sylvia Lavin (2013) ou Jeffrey Kipnis (2009). Obviamente, parece essencial investigar em que medida e como o tipo de pensamento patente no momento atual leva a certos padrões de abordagem e de concepção recorrentes em projetos arquitetônicos e urbanísticos, tal como têm sido realizados. Isto é, faz-se necessário compreender e refletir sobre em que medida nosso pensamento, nossas ações, nosso projeto, não estão eles mesmos comprometidos com as próprias narrativas e lógicas dominantes – as representações – contra as quais eles se propõem a lutar. É premente, outrossim, compreender em que medida estamos adotando certos princípios dados, sem nos preocuparmos ou refletirmos sobre quais os padrões de pensamento - representações - que lhes deram origem, enfim, sem atentar para a dialética necessária entre forma e conteúdo – a “substância”, como bem sugerido por Cuthbert (2011):

(...) apenas copiar a forma seria superficial e inadequado, provavelmente até desastroso (...) já que não copiamos e reaplicamos a forma; copiamos e reaplicamos seu conteúdo, mas provavelmente com um esforço singularmente maior. Em outras palavras, como urbanistas, tendemos a julgar e reinventar produtos, não os padrões de pensamento usados por quem projeta como a substância de seu pensamento criativo. Até que possamos pelo menos enfrentar algumas das questões relacionadas a esse problema, não saberemos como sabemos. Não seremos capazes de conectar nosso aprendizado à prática, pois estaremos apenas abordando forma e estilo, sem compreender a própria substância do pensamento. (CUTHBERT, 2011, p. 39, tradução nossa)¹⁹

¹⁸ “(...) architects as urban designers are themselves functionally integrated into the ideological structure of capitalist enterprise whose outcomes they wish to alter. As such, all of their utopian propositions have been largely rejected or adapted to other purposes”. (CUTHBERT, 2011, p. 51)

¹⁹ “(...) merely copying the form would be superficial and inadequate, probably even disastrous (...) as we have not copied and reapplied the form; we have copied and reapplied its content, but probably with singularly greater effort. In other words, as urban designers we tend to judge and reinvent products, not the patterns of thought used by the designer as the substance of their creative thought. Until we can at least tackle some of the issues connected to this problem, we will not know how we know. We will be unable to connect our learning to practice, because we will only be addressing form and style, without understanding the substance of thought itself”. (CUTHBERT, 2011, p. 39).

Ao mesmo tempo, não parece ser o caso de simplesmente se deixar acostumar com o conforto de, do alto de nossas torres, resignar-se à posição simplesmente crítica e avaliativa, em detrimento de uma prática propositiva, que possa ser testada e colocada à prova, criticada e questionada. É nesse sentido que a *práxis* lefebvriana deve apontar para essa conjunção – uma ação em concerto – entre a teoria e a prática, de modo a complementar as palavras memoráveis proferidas por Giulio Carlo Argan:

Não se projeta nunca *para* mas sempre *contra* alguém ou alguma coisa: contra a especulação imobiliária e as leis ou as autoridades que a protegem, contra a exploração do homem pelo homem, contra a mecanização da existência, contra a inércia do hábito e do costume, contra os tabus e a superstição, contra a agressão dos violentos, contra a adversidade das forças naturais; sobretudo, projeta-se contra a resignação ao imprevisível, ao acaso, à desordem, aos golpes cegos dos acontecimentos, ao destino. (ARGAN, 2001, p.53)

Como vemos, tanto em termos teóricos quanto práticos, há sempre o que se colocar em questão, revisitar e revisar, ou, em termos filosóficos, colocar-se constantemente em diálogo. Henri Lefebvre ressaltava reiteradamente a importância e premência de se associar teoria e prática, forma e conteúdo, de modo a reverberar os termos que já haviam sido propugnados pela teoria crítica da Escola de Frankfurt – tão bem esclarecida por Max Horkheimer²⁰ – e de matriz claramente marxista²¹:

A teoria como momento de uma *práxis* que conduz a novas formas sociais não é uma roda dentada de uma engrenagem em movimento. Se vitórias e derrotas constituem uma analogia vaga à confirmação ou invalidação de hipóteses na ciência, o teórico da oposição nem por isso tem a tranquilidade de incluí-las na sua disciplina. Ele não pode fazer a si mesmo a exaltação que Poincaré fez à acumulação de hipóteses que tiveram que ser rejeitadas. Sua vocação é a luta à qual pertence o seu pensamento; mas não um pensamento como algo autônomo e separável. (HORKHEIMER, [1937] 1980, p. 136)

O pensamento, portanto, manifesta uma inquietação com o presente, uma busca por transformação ou por apontar brechas na realidade envolvente. E sua retroalimentação ou retro avaliação – caso exista – não pode se basear em regras convencionais que se pautam em índices de erros e acertos, falhas e sucessos de hipóteses pré-estabelecidas. É por isso que toda reflexão, ao se negar a aceitar o estado das coisas, ao evitar restringir-se a uma posição meramente descritiva e interpretativa da realidade – condição passiva –, contém uma utopia – isto é, implica uma condição ativa.

²⁰ Max Horkheimer, em “Teoria tradicional e teoria crítica” ([1937] 1980), definiria os termos da teoria crítica, diferenciando-a da ciência tradicional e cartesiana, pautada na lógica formal.

²¹ Visto que Marx ([1845] 2010) já havia anunciado em sua abordagem materialista: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*”.

percepções

capítulo 1. do habitat à participação

Há uma necessidade percebida no momento, na desordem das profissões, de “o povo” falar e ser ouvido. “As próprias pessoas” podem sentir apenas desconforto, dor, desorientação ou algo assim. Eles próprios podem não saber que algo pode ou deve ser feito a respeito. Eles acreditam que seus pontos de vista de alguma forma não estão sendo transmitidos e já convocaram uma nova classe de profissionais – os profissionais da Vox Pop²², que se autodenominam, pelos habituais motivos mistos, como porta-vozes do povo. (BANHAM, 1972, p. 16, tradução nossa, grifo nosso)²³

Este primeiro capítulo parte da **dobra lefebvriana** e tem a intenção de nortear – na acepção lefebvriana de imprimir um sentido, mesmo que provisório – os demais desta tese. Isto é, parte da situação, esboçada no deambulo, em que muitos dos problemas não nos parecem nítidos e/ou aparecem escamoteados por conta dos campos cegos. O capítulo poderia ser também chamado de “espaços de representação” e dialoga de maneira mais direta com os “espaços percebidos” lefebvrianos. Aqui, o ponto de partida para a tentar desatar alguns dos nós deste campo cego é a **participação**, outrora colocada como uma alternativa possível ao habitat e ao funcionalismo sistêmico.

No entanto, não iniciaremos com o histórico da participação nem com sua definição, percurso que talvez parecesse mais óbvio e evidente. Como explicaremos mais detalhadamente adiante, um dos principais aspectos da **dialética** e do método **regressivo-progressivo** lefebvriano – que se pretende implementar neste trabalho – é que ele implica partir do **presente**. No caso, o presente momento relaciona-se com a retomada do pensamento lefebvriano. Iniciaremos buscando compreender brevemente este contexto de emergência do debate espacial, de modo a esclarecer a inserção do filósofo e sociólogo Henri Lefebvre (1901-1991) neste panorama histórico.

Em seguida, tencionamos realizar uma síntese – que sempre envolve riscos – do pensamento lefebvriano, sobretudo considerando sua metodologia e suas considerações sobre a produção do espaço. Nesta oportunidade, também abordaremos a crítica radical do funcionalismo moderno empreendida por Henri Lefebvre, com seu confronto direto à hegemonia do espaço cartesiano (habitat), e a sua recepção pelo âmbito da arquitetura.

Buscaremos, então, elucidar alguns elementos da discussão de HL acerca da noção de espaço – e sua produção e reprodução – e compreender de que maneira este se relaciona com o habitar enquanto possibilidade de participação e/ou apropriação. Por meio deste debate, acreditamos

²² Vox populi, do latim, “voz do povo”.

²³ There is a perceived need at the moment, in the disarray of the professions, for 'the people' to speak and to be heard. 'The people' themselves may only feel discomfort, pain, disorientation, or something. They may not themselves know that anything can or should be done about it. They believe that their views are in some way not getting through, and they have summoned up already a new class of professionals - the professionals of Vox Pop, who appoint themselves, for the usual array of mixed motives, as the mouthpieces of the people.

ser possível problematizar a questão da participação no espaço urbano-arquitetônico contemporâneo, especialmente no Brasil, a partir do tensionamento de algumas polaridades e dualismos que parecem vigentes, tais como: entre participação ou apropriação como trabalho, por um lado, e como experiência, por outro; entre participação e apropriação; entre apropriação e propriedade – questões que serão elucidadas no segundo capítulo. Isso porque, à luz de Henri Lefebvre, em PS (1991b), a princípio poderíamos enxergar uma oscilação entre duas vertentes geralmente contrapostas: uma de teor materialista, ou marxista, encarando a retomada do tempo histórico como tempo revolucionário; outra tendente às abordagens fenomenológicas, considerando o tempo como duração. Na primeira, o tempo aludiria ao trabalho realizado, mas trabalho enquanto possibilidade de libertação; na seguinte, o tempo implicaria experiência pessoal, ou vivência, e também, a sua maneira, a libertação individual e coletiva.

Este momento será fundamental para prosseguirmos, agora sim, com um **primeiro retorno**: em busca dos nexos tomados pelos **movimentos participativos** no Brasil, em especial a partir da década de 1960 – abordagem **genética** lefebvriana. Como veremos, neste contexto os debates participativos chegariam ao Brasil por meio de uma miríade de influências, que buscaremos explorar com vistas a apreender o perfil das propostas participativas que se estabeleceriam por aqui.

É diante deste cenário que, especialmente no Capítulo 2, examinaremos de que modo ocorreria a incorporação do discurso lefebvriano – especialmente do “direito à cidade”, que se transformaria numa verdadeira palavra de ordem –, juntamente com o de teóricos como Manuel Castells, pelas reivindicações participativas no campo da arquitetura e do urbanismo, bem como das políticas urbanas, pela academia e pelos movimentos sociais. Este enfoque do Capítulo 2 mostrará a relevância de captar de que modo cada um desses teóricos – Lefebvre e Castells – exerceria suas influências. Ou seja, compreender, retroativamente, o caminho que a participação tomaria, no caso da arquitetura do Brasil. Isto nos aproximará de algumas das conquistas institucionais, como foi o caso do Estatuto da Cidade do Brasil, como também de iniciativas participativas com viés notadamente político, como certas cartilhas internacionais que generalizariam o conceito do direito à cidade.

Note-se, portanto, que a proposta que se pretende desenvolver aqui não parte do simples pressuposto de rebater ou defender a participação, nem mesmo de simplesmente re-significar. Não obstante, trata-se de se contrapor à participação *tal como ela se apresenta hoje*. Acredita-se que isso será possível por meio da contraposição tanto com a apropriação quanto com a propriedade.

espaço . produção

A “virada espacial” e a retomada lefebvriana

Não podemos, no entanto, voltar a práticas estéticas elaboradas com base em situações históricas e dilemas que não são mais os nossos. Nesse ínterim, a concepção de espaço aqui desenvolvida sugere que um modelo de cultura política apropriado a nossa própria situação terá necessariamente que levantar os problemas do espaço como sua questão organizativa fundamental. (JAMESON, 2000, p. 76)

As transformações espaço-temporais recentes, alentadas especialmente pela modernidade e pós-modernidade, resultantes dos processos de globalização e das novas tecnologias – causando tanto um aparente encurtamento das distâncias físicas quanto a crescente alienação do sujeito em relação ao lugar, bem como um acentuado sentimento de “deslocamento”²⁴ – impulsionaram a necessidade de rever nosso entendimento sobre o espaço. De acordo com Robert Tally Jr.²⁵ (2012), podemos dizer que, obviamente, indícios de uma nova percepção espacial se mostrariam presentes desde muito antes, e passariam por diversas nuances e variações. No Renascimento, por exemplo, já teríamos uma mudança radical em nossa maneira de apreender e compreender o espaço, visão que seria posteriormente privilegiada pela ascensão do cartesianismo. Não obstante, como pontua o autor: “essa virada espacial é mais bem compreendida como uma re-emergência da espacialidade no pensamento crítico, dado que a história das percepções do espaço e do tempo desde o início da era moderna até o presente revela uma oscilação da preeminência espacial” (TALLY JR., 2012, p. 17, tradução nossa)²⁶. O *spatial turn* estaria, assim, mais propriamente situado junto a uma retomada da latência do espaço no interior do pensamento crítico, fomentado especialmente pelo contexto pós-guerra – por volta, portanto, dos anos 1960 – em que se tornaram patentes os movimentos populacionais, sejam pelas correntes migratórias de maneira global, bem como os movimentos

²⁴ Do inglês “displacement” (JAMESON, 2000; TALLY JR., 2012).

²⁵ Professor da Texas State University, EUA.

²⁶ “This spatial turn is best understood as a re-emergence of spatiality in critical thought, for the history of perceptions of space and time from the early modern era to the present reveals a waxing and waning of spatial pre-eminence”. (TALLY JR., 2012, p. 17)

de descolonização e neocolonialismo, como vimos acima com Jameson (1992), de modo a deixar evidente o caráter político da geografia e, portanto, do espaço.

Como percebido por Harvey (2001), enquanto o século XIX havia se caracterizado pela preponderância do tempo, com influências de pensadores como Henri Bergson, por exemplo, a partir do século XX, seria notável a emergência de uma preocupação sobretudo espacial. Tal visão é igualmente corroborada por Alexander Cuthbert (2006), ao afirmar que o século XX teria levantado a questão do espaço e da forma – padrões espaciais e as formas das cidades. O “spatial turn” estaria, então, repleto de abordagens, com particularidades e aproximações distintas, de modo que Henri Lefebvre certamente não estaria sozinho ao realizar essa empreitada, mas decerto poderia ser considerado um de seus mais importantes expoentes, como ressaltado por Edward Soja (2009), ao afirmar que, se fôssemos traçar uma genealogia dessa virada no pensamento, seu ponto fulcral estaria localizado em Paris, por volta dos anos 1960, com Lefebvre e Foucault. Novamente para Tally, enquanto personagens como Foucault e Deleuze enfocaram mais a microfísica do poder, considerando alguns de seus desdobramentos espaciais (mapas e cartografias), Lefebvre manteria sua perspectiva na produção do espaço e suas relações com o poder do Estado propriamente dito. Mais recentemente, autores como Milton Santos, Edward Soja, Fredric Jameson, David Harvey e Neil Brenner seriam um dos responsáveis por dar continuidade ao debate e buscar sua atualização crítica.

Warf & Arias (2009) reforçam o argumento de que, em suas perspectivas variadas, a virada espacial indicaria uma convergência em se reconhecer o espaço como uma construção social – e não apenas um dado *a priori* – e que tal constatação se mostraria relevante para campos distintos do conhecimento, extrapolando o âmbito da geografia humana e levando a uma quase necessária interdisciplinaridade e multidisciplinaridade ao se tratar do assunto. De sorte que a virada espacial viria a adquirir uma gama ainda maior de significados e desdobramentos, em função das aplicações com as quais entrasse em contato, considerando-se o amplo espectro disciplinar das ciências sociais e das humanidades. Nas palavras dos autores:

De certa forma, essa transformação é expressa em termos semânticos simples, i. e., o uso literal e metafórico e os pressupostos de “espaço”, “lugar” e “mapeamento” para denotar uma dimensão geográfica como um aspecto essencial da produção da cultura. De outras maneiras, entretanto, a virada espacial é muito mais substantiva, envolvendo uma reformulação da própria noção e importância da espacialidade para oferecer uma perspectiva na qual o espaço é tão importante quanto o tempo no desdobramento dos assuntos humanos, uma visão em que a geografia não é relegada a uma reflexão tardia das relações sociais, mas está intimamente envolvida

em sua construção. (WARF & ARIA, 2009, p. 1, tradução nossa)²⁷

Mesmo no discurso arquitetônico propriamente dito, enfatiza Stanek (2012), não se trataria de considerar o *spatial turn* como uma descoberta do espaço, dado que a compreensão do espaço como a essência da arquitetura – com autores como Sigfried Giedion, Nikolaus Pevsner, Geoffrey Scott, e arquitetos de vanguarda, mesmo que de maneira não consensual – já remontaria ao início do século XIX. Por isso a importância de se contrastar o *spatial turn* com seu contexto específico e suas condições históricas, a saber, relacionando-o com certo posicionamento teórico e crítico de autores como Henri Lefebvre, Michel Foucault e Pierre Bourdieu perante as significativas mudanças políticas, econômicas, tecnológicas e culturais emergentes entre os anos de 1960 e 1970 em escala global.

Em todo o caso, parece haver certo consenso entre os diversos autores ao convir que as inquietações envolvendo o espaço relacionam-se com certa percepção de que nossa realidade contemporânea, sob a prevalência do capitalismo, tem significado uma crescente abstração do espaço e do tempo, e um ritmo de trabalho e de vida cada vez mais acelerado. Processo que é corroborado pela divisão espacial do trabalho articulada a uma sobreposição de tempos, denominada “polifonia” por Fani Carlos (2007a) ou “compressão espaço-tempo” por David Harvey (2001). O resultado é que, paulatinamente, as ações passam a refletir uma vontade ou um comando externo, de modo que muitas das ações que se realizam localmente são, na verdade, provenientes de demandas alheias. Este distanciamento ou “esquizofrenia” na própria vivência dos eventos acarreta uma “alienação regional ou local” – expressão cunhada por Milton Santos (2008, p. 51) –, legitimada por relações de dependência frente a uma dominação externa. Esta condição, na qual o ator que executa a ação não passa de mero veículo ou instrumento para a concretização do comando, nos conduz ao “lugar fantasmagórico” anunciado por Giddens (1991), ao analisar as relações e contradições entre espaço e tempo com a modernidade. Tal conceito, que indica um descompasso entre tempo e espaço e ações, abriga semelhanças com os não-lugares de Augé (2005) ou aos espaços de fluxos de Castells (2003):

No entanto, o que tende a desaparecer é o significado dos lugares para as pessoas. Cada lugar, cada cidade, receberá seu significado social a partir de sua localização na hierarquia de uma rede cujo controle e ritmo escapará de cada lugar e, mais ainda, das pessoas em cada lugar.

²⁷ “In some ways, this transformation is expressed in simple semantic terms, i. e., the literal and metaphorical use and assumptions of ‘space’, ‘place’, and ‘mapping’ to denote a geographic dimension as an essential aspect of the production of culture. In other ways, however, the spatial turn is much more substantive, involving a reworking of the very notion and significance of spatiality to offer a perspective in which space is every bit as important as time in the unfolding of human affairs, a view in which geography is not relegated to an afterthought of social relations, but is intimately involved in their construction”. (WARF & ARIA, 2009, p. 1)

(...) *O espaço se dissolve em fluxos*: as cidades se transformam em sombras que explodem ou desaparecem de acordo com decisões que seus moradores sempre ignorarão.

(...) *o novo sentido urbano tendencial é a separação espacial e cultural das pessoas de seu produto e de sua história*. É o espaço da alienação coletiva e da violência individual, transformado por feedbacks indiferenciados em um fluxo que nunca pára e nunca começa. A vida se transforma em abstração, as cidades em sombras²⁸. (CASTELLS, 2003, p. 62, grifo nosso)

Estas contradições não apenas exprimem, mas colocam em evidência o caráter instrumental do espaço, isto é, sua não neutralidade, sua não passividade, já que ele se mostra passível de ser modelado e apropriado distintamente, desigualmente, por determinados grupos sociais, “segundo suas exigências, sua ética e sua estética, ou seja, sua ideologia” (LEFEBVRE, “Espaço e política” (EP), [1972] 2008b, p. 82). Ora, visto que a constatação dessa instrumentalidade veio a romper com os paradigmas espaciais que o representavam como uma plataforma homogênea – vazia, euclidiana, cartesiana, suscetível à apropriação e ocupação livre e/ou indiscriminada –, a “virada espacial” ou “spatial turn” refere-se justamente a essa nova abordagem que buscou incluir o espaço como categoria não neutra nem separável da realidade, mas, sim, como elemento integrante da construção e produção da sociedade.

Mesmo com suas teorias lançadas na década de 1960 e 1970, e com repercussões no Brasil, em especial no que se refere aos movimentos sociais e populares de busca pela garantia de direitos sociais – sobretudo sob a inspiração de “O direito à cidade” – e pela democratização dos processos decisórios, o intenso debate de Henri Lefebvre sobre o espaço propriamente dito apenas ganhou maior densidade nos meios acadêmicos nos últimos anos. Como sugerido no início de nosso deambulamento, apesar de esse percurso ter sido notavelmente mais sensível no interior da Sociologia, com professores como José de Souza Martins (1996) e Fraya Frehse (2001; 2012), e da Geografia, com o reconhecido geógrafo Milton Santos, assim como, atualmente, com as professoras Ana Fani (2007a; 2007b) e Amélia Damiani (2012)²⁹, tais delimitações aos poucos perderam sua nitidez, dada a relevância que o tema passou a assumir em outros meios, sobretudo no que diz respeito à cidade, ao urbano e, mais recentemente, à

²⁸ “Yet, what tends to disappear is the meaning of places for people. Each place, each city, will receive its social meaning from its location in the hierarchy of a network whose control and rhythm will escape from each place and, even more, from the people in each place.

(...) *Space is dissolved into flows*: cities become shadows that explode or disappear according to decisions that their dwellers will always ignore.

(...) *the new tendential urban meaning is the spatial and cultural separation of people from their product and from their history*. It’s the space of collective alienation and individual violence, transformed by undifferentiated feedbacks into a flow that never stops and never starts. Life is transformed into abstraction, cities into shadows”.

²⁹ Ambas professoras no curso de Geografia da FFLCH-USP, lecionando, inclusive, disciplinas que colocam o filósofo Henri Lefebvre como um de seus objetos de estudo.

arquitetura. Isto porque, como apontado por Christian Schmid (2012a), Lefebvre teria sido capaz de reunir, numa única e ampla teoria social, questões referentes tanto ao espaço quanto à cidade – e, no entender mais recente, implicando também a assim considerada ordem mais próxima, relativa à arquitetura especificamente.

Ao longo deste percurso, temos também a retomada das inquietações envolvendo o que entendemos por “urbano” após a crise do capitalismo neoliberal a partir de 2008, como aponta Medrano et al (2017) ao dialogar com David Harvey – um dos autores que talvez mais se destaquem, hoje, no sentido de atualizar e lançar luz sobre o pensamento lefebvriano em direção a uma sociologia materialista do espaço (LOW, 2013). Nesse sentido, Neil Brenner, professor de Harvard e coordenador do “Urban Theory Lab”³⁰, também tem se destacado na recuperação e atualização de Lefebvre, especialmente no que diz respeito à sua hipótese urbana do possível-impossível. Em um dos últimos livros organizados por Brenner, “Implosions/Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization” (2013), no qual figuram textos do próprio Lefebvre e de Harvey, o ponto de partida para o debate consiste, justamente, no pressuposto da urbanização completa da sociedade para a discussão das possibilidades de apropriação e de gestão democrática.

Lukasz Stanek (2014) ressalta que o fato de a abordagem arquitetônica lefebvriana ser parcialmente concreta, parcialmente imaginária – algo que poderia ser verificado especialmente em livros como “Critique of the everyday life – Volume 1” (CEL-I, [1947] 1991d) e “Towards an architecture of enjoyment” (TAE, [1973] 2014)³¹ – chamaria a atenção de diversos pensadores contemporâneos, seja no âmbito da Geografia, da Sociologia ou do pensamento urbano, tais como David Harvey (“The Condition of Postmodernity”, 1989), Edward Soja (“Postmodern geographies”, 1989), Rémi Hess, Stuart Elden, Christian Schmid, Iain Borden, Margaret Crawford, Mary McLeod, Jane Rendell, para citar apenas alguns exemplos.

Atualmente, é também nesse sentido que vemos diversos autores no âmbito da Arquitetura – seja com referência direta a Lefebvre ou não – buscando lançar luz sobre possíveis caminhos através de uma maior compreensão sobre os sentidos do espaço. Alguns deles, como o caso de Crawford (1999), estariam engajados, por exemplo, com a atualização da percepção lefebvriana na atual discussão sobre as potencialidades e limitações do urbanismo bottom-up, ou

³⁰ “Urban Theory Lab” dispõe de seu próprio website, onde é possível encontrar textos, artigos, trabalhos e eventos relacionados à temática: <http://urbantheorylab.net>.

³¹ Vale lembrar que o período em que “Towards an architecture of enjoyment” foi escrito coincide justamente com a morte de Le Corbusier (1965) e o crescimento da crítica ao movimento moderno a partir de meados de 1970, em busca de novos caminhos possíveis.

urbanismo leve, interpretando-o como uma forma de tática urbana – com uma alusão explícita a Henri Lefebvre e Michel de Certeau. Como o próprio Neil Brenner (2016), ao longo de suas discussões sobre o urbano, buscando decifrar os reais alcances das táticas urbanas em contraposição à estratégia urbana capitalista predominante. Segundo Chase et al. (1999), por meio dessas iniciativas, busca-se um reposicionamento do papel do “designer” (nos termos do autor) a partir da retomada e atualização das questões levantadas por teóricos como Henri Lefebvre, Guy Debord e Michel de Certeau – e mesmo Jane Jacobs e Constant –, que tanto haviam insistido na conexão entre teoria e prática social e apontavam para a construção da cidade através de um processo colaborativo. Pioneiros na análise da vida cotidiana como uma arena fundamental na cultura e na sociedade moderna, eles teriam identificado nesse universo (o cotidiano) elementos de resistência criativa e poder de libertação.

Em termos históricos, não podemos desprezar a criação, em 1978 pela ONU, da própria UN-HABITAT – Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos³² –, como decorrência da HABITAT I, a primeira Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Humanos, realizada em 1976 no Canadá. O evento continua sendo realizado a cada 20 anos, de modo que a HABITAT II ocorreria em 1996, na Turquia, e, a HABITAT III, em 2016, no Equador. Mais recentemente, presenciamos a criação tanto do Fórum Social Mundial quanto do Fórum Urbano Mundial, ambos em 2001. De maneira mais ou menos explícita e/ou controversa, esses eventos parecem realizar um esforço no sentido do direito à cidade. Por exemplo, como resultado da HABITAT III, de 2016, tivemos a recente publicação da “Nova Agenda Urbana” (ONU, 2017/ 2019)³³, que coloca lado a lado as questões da participação, da função social, da cidadania e do direito à cidade³⁴.

Outras publicações, como “Cidade para tod@s: propostas e experiências pelo direito à cidade” (SUGRANYES & MATHIVET, 2010), compilam autores de nacionalidades distintas

³² <https://unhabitat.org/>

³³ Uma versão eletrônica desta publicação, assim como outros documentos do processo preparatório e da própria Conferência Habitat III estão disponíveis para download no site da Habitat III: www.habitat3.org.

³⁴ Uma passagem inicial, mas significativa, do texto parece bastante explícita nesse sentido: “Compartilhamos uma visão de cidades para todos e todas, aludindo ao uso e ao gozo igualitários de cidades e assentamentos humanos, com vistas a promover a inclusão e a assegurar que todos os habitantes, das gerações presentes e futuras, sem discriminação de qualquer ordem, possam habitar e produzir cidades e assentamentos humanos justos, seguros, saudáveis, acessíveis física e economicamente, resilientes e sustentáveis para fomentar a prosperidade e a qualidade de vida para todos e todas. Registramos os esforços empenhados por alguns governos nacionais e locais no sentido de integrar esta visão, conhecida como “direito à cidade”, em suas legislações, declarações políticas e estatutos” (p. 5). Logo na sequência, como um dos objetivos: “Vislumbramos cidades e assentamentos humanos que (...) sejam participativos; promovam a participação cívica; estimulem sentimentos de pertencimento e apropriação entre todos seus habitantes; priorizem espaços públicos seguros, inclusivos, acessíveis, verdes e de qualidade, adequados para famílias; fortaleçam interações sociais e intergeracionais, expressões culturais e participação política, conforme o caso” (ONU, 2017/ 2019, p. 5).

(participantes da rede global HIC – Habitat International Coalition) que realizam uma aproximação entre propostas urbanas recentes, geralmente promovidas por grupos e comunidades locais, e as reflexões de Henri Lefebvre, com o intuito de apresentar o direito à cidade de maneira não abstrata, mas como possibilidade efetiva de luta e resistência face ao neoliberalismo.

Na mesma linha, Marc Purcell (2014), professor da Universidade de Washington, parece aproximar o sentido do direito à cidade presente em Lefebvre às práticas cotidianas de apropriação. Interessante notar que o autor situa as iniciativas urbanas pioneiras no sentido de busca pelo direito à cidade justamente no Brasil, quando associações e grupos passaram a se posicionar perante o crescimento das ocupações irregulares e das moradias precárias nas grandes cidades, tendo como consequência a constituição do Estatuto da Cidade (2001). Reconhecido internacionalmente, apesar de suas admitidas limitações, o Estatuto da Cidade teria servido de influência e inspiração (juntamente com instituições como a UN-HABITAT e a UNESCO), em âmbito internacional, para a reflexão das possíveis aplicações práticas do “direito à cidade”. Esse debate será aprofundado no Capítulo 2; por ora, o ponto que tencionamos destacar é apenas a eminente retomada do direito à cidade, não raro articulado a movimentos sociais e populares e políticas participativas.

Figura 1.1 | 1.2 | Biourban – idealizado pelo arquiteto Jeff Anderson

Tal postura vai ao encontro com o que é postulado por Marcos Rosa (2014), ao acreditar que as pessoas, em geral, têm se tornado cada vez mais ativas e se engajado com melhorias do espaço urbano comum. Casos em São Paulo como a “Lei Cidade Limpa” (2007), as intervenções do “Biourban” (2007), “A Batata precisa de você” (2014), o “Edifício União” (2015), e a “Paulista Aberta” (2016) seriam apenas alguns marcos desse engajamento, da busca por participação e tomada de decisões no que diz respeito ao território da cidade. Politicamente falando, essas

iniciativas seriam importantes para desvelar demandas reais e latentes, uma vez que colocam certas falhas em evidência; socialmente, elas agem como “infraestrutura leve”, atuando em escala local, da vizinhança, e assim revelando novas maneiras de participação, negociação e cooperação; espacialmente, revelam campos, nos locais em que ocupam (ROSA, 2014). Mais do que elementos fixos, trata-se de estruturas flexíveis e abertas que podem se modificar ao longo do tempo, acomodando e sobrepondo novos programas. Como também defendido pelo arquiteto Jan Gehl (2013), diferente da planificação urbana convencional, para a noção de urbanismo emergente, a participação do cidadão se mostra crucial na concepção e construção do espaço urbano. Com efeito, mais do que a preocupação com as formas, essa arquitetura deveria se preocupar com as pessoas, pois estas devem se sentir incluídas no lugar.

Na mesma linha, coloca-se a defesa da prática e apropriação urbana através do próprio caminhar, como analisado por Francesco Careri em *Walkscapes* (2013). Frente ao que ele denomina espaços sedentários, pautados na construção física e na forma do espaço, opõem-se os espaços nômades, que emergem através da percepção e da construção simbólica do espaço. Resgata-se, dessa forma, o conceito de táticas de Michel de Certeau (1994) – na medida em que jogam com este território que não é próprio, ao criar uma resistência por meio das práticas cotidianas do lugar, como um ato transformador e significador. Ao mesmo tempo, também nos remete ao percurso do flâneur de Baudelaire pela cidade, que lhe possibilitava ver o mundo e sentir-se em casa em toda parte, já que: “em nosso mundo uniformizado, é ao lugar em que estamos, e em profundidade, que precisamos ir” (BENJAMIN, 1989, p. 221).

Outras abordagens que, embora não se remetam diretamente à Lefebvre, parecem estabelecer um diálogo com o filósofo ou ao menos complementar suas ideias, seriam, por exemplo, as de Keller Easterling (2001), ao propor uma compreensão organizacional do espaço, estabelecendo relações entre a arquitetura (micro) – ordem próxima – e as infraestruturas (macro) – ordem distante – e buscando mapear as possibilidades do que denomina excentricidades – ou os espaços diferenciais. Anthony Vidler (2013) também nos levaria a repensar nosso entendimento sobre o espaço e forma, em suas múltiplas interpretações (do campo ampliado) da arquitetura, de modo a se superar a supremacia da função modernista; Deborah Berke (2013), ao conceder atenção à arquitetura do cotidiano, e as articulações entre o banal, o popular e o funcional; ou ainda Reinhold Martin (2010) e Felicity Scott (2007), ao buscarem compreender os caminhos da arquitetura após a decadência do movimento moderno, através de uma revisão dos sentidos da utopia, bem como sua atualidade prática na arquitetura do século XXI. Certamente, esta lista não se encerra aqui.

Apesar dessas diversas experiências, notamos um ponto de convergência entre muitos autores,

especialmente no âmbito da revisão da teoria crítica, em que se alega o perigo da institucionalização e do uso instrumental do pensamento lefebvriano, levando ao consequente esvaziamento de suas potencialidades. Isto porque, mesmo sendo bastante debatido em meio acadêmico, a relação de Henri Lefebvre com temas arquitetônicos ainda é pouco desenvolvida e aprofundada. Em sua maioria, os artigos abordam objetos empíricos – majoritariamente em países desenvolvidos – com apenas alguns poucos estudos teóricos. Tal hipótese é corroborada pelos resultados apresentados no recente estudo realizado por Medrano et al. (2017, p. 177), ao constatar que a rápida absorção de Henri Lefebvre pela academia brasileira não foi acompanhada por uma reflexão crítica e disciplinar propriamente dita, visto que “o Brasil não tem participado significativamente, nesses fóruns internacionais, nem como objeto de estudo nem como sujeito da reflexão”.

Os conceitos lefebvrianos mais frequentemente utilizados e citados envolvem: o direito à cidade – geralmente simplificado e relacionado ao direito de participação social nas políticas urbanas e pautas reivindicatórias, através da institucionalização de seu conceito –, sua tríade do espaço percebido-concebido-vivido e até mesmo sua noção de “produção do espaço” – simplificado a um aspecto majoritariamente mercadológico. Sem embargo, ainda que com uma minoria de trabalhos essencialmente teóricos indicando uma continuidade do pensamento – ou ao menos da análise crítica – lefebvriana, é inevitável perceber a latência de muitas de suas ideias, e uma necessidade premente de sua atualização crítica – que não se restrinja ao âmbito estritamente teórico, mas que também não se resuma a conexões rápidas e apressadas entre sua abordagem e determinadas práticas espaciais, o que resultaria numa apropriação instrumental, e possivelmente equivocada, do filósofo. Daí a importância da busca por métodos de análise da riqueza crítica desse filósofo, numa busca pela atualização de seu pensamento e sua metodologia à complexidade do nosso contexto atual. Em especial, no que diz respeito à arquitetura e ao urbanismo, uma análise desse autor não poderia deixar de realizar uma reflexão disciplinar e metodológica em seu próprio bojo.

Como já havia sido enfatizado por Lizete Rubano (2001) em seu trabalho, enquanto o chamado “desengano da utopia modernista” (ARANTES, 2000) cedeu lugar a um intenso debate e experimentação arquitetônica em cenário internacional, em busca de uma reinclusão do ser humano enquanto dimensão essencial do espaço, no Brasil, no entanto, esse processo de atualização teórica e projetual permanece de certo modo insuficiente. Especialmente no que diz respeito às cidades brasileiras, observamos uma defasagem em relação às transformações nas práticas e metodologias de projeto que ganharam espaço no cenário internacional desde o início do processo de industrialização e urbanização. O que não deixa de ser um contrassenso,

haja vista a premência desse tipo de reflexão em países como o Brasil, por toda sua conjuntura e o ainda maior acirramento de suas contradições:

Quando a relação entre forma urbana e forma social se dá nas condições territoriais dos países subdesenvolvidos, como no caso do Brasil, sua operacionalidade é amplificada, visto que a desigualdade econômica acentua as diferenças espaciais. Destarte, se considerarmos a arquitetura e o urbanismo como problemas do urbano, ou melhor das cidades, a compreensão disciplinar em ambiente desigual e combinado requer estratégias teóricas específicas, para que os objetos empíricos tratados possam ser analisados em relação à tensão estabelecida com a cidade-obra. (MEDRANO et al, 2017, p. 178)

Com efeito, acreditamos que ainda seja necessária uma melhor compreensão sobre o lugar da arquitetura no momento atual e das possibilidades de participação e de apropriação do espaço. Afinal, como pensar a apropriação no espaço urbano e arquitetônico contemporâneo brasileiro, visto que ainda é patente certa polarização entre tipos de participação, ora como experiência – e sua ênfase espacial – ora como trabalho – e sua ênfase histórica – ora nos usos do cotidiano, ora pelo aspecto formal? Como negociar o conflito entre valor de uso e valor de troca, a partir do pensamento de teóricos como Henri Lefebvre, quando a cidade em si parece resumir-se a um produto, ou seja, uma mercadoria? Quais horizontes nos restam em termos do “habitar” *poiético* e criativo, tendo em vista a concretização da hipótese lefebvriana de urbanização completa da sociedade? Enfim, como contornar a atual aporia da determinação das relações humanas e sociais pelo capital?

Como se vê, ainda restam diversas lacunas e uma necessidade premente de atualização do pensamento crítico em arquitetura, que nos possibilitem pensar na construção dialética desse espaço na realidade contemporânea (LOW, 2013), visto que, como insiste Lefebvre em “O direito à Cidade” (DC, [1968] 2016a), uma revolução prática deve ser antecedida, primeiramente, por uma revolução teórica, ou seja, no pensamento, no sentido de se superar os moldes teóricos convencionais – interpretativos e descritivos – em favor da teoria crítica, que mantém a busca constante por uma inserção prática e dialética no real. Nesse sentido, para Lukasz Stanek (2014), as teorias de Lefebvre poderiam permitir o avanço de projetos inacabados em teorias arquitetônicas marxistas – incluindo aquelas empreendidas por Manfredo Tafuri e Walter Benjamin – uma vez que elas atentam para a dimensão coletiva da arquitetura, bem como para a relação inextricável entre teoria e prática. Isso envolveria refletir sobre o valor de uso em oposição ao valor de troca, a pedagogia coletiva do espaço, assim como os modos compartilhados de experiência e imaginação, que ainda careceriam de maior atenção nas teorias de arquitetura. Além disso, Stanek ainda pontua justamente a premência de um estudo que coloque, numa mesma plataforma de análise crítica, as reflexões de Henri Lefebvre

– especialmente as presentes em PS (1991b) e TAE (2014) – e estudos de casos atuais que envolvam a busca pela participação e/ou pela apropriação.

Por fim, e tomando emprestada a abordagem de Ana Fani, pontuamos apenas que nossa intenção consiste, sobretudo, em enriquecer o debate teórico em arquitetura à luz de teorias de Henri Lefebvre, tomando como base indícios e caminhos apontados pelo próprio filósofo, mesmo que de maneira sugestiva. Isso não significa, de modo algum, buscar aplicar ou sobrepor um filtro “lefebvriano” à prática arquitetônica – através de avaliações que busquem conferir se determinadas práticas passariam pelo suposto crivo do filósofo –, nem sequer o seu oposto, qual seja, tencionar “arquitetizar” o discurso do pensador, ao criar paralelos entre sua perspectiva e as do âmbito disciplinar da arquitetura.

Partir de uma ciência parcelar como, em todo o caso, é a Arquitetura, parece pressupor lidar com um campo relativamente privilegiado, por implicar a prática de maneira inevitável, devendo – supõe-se – visar associar pensamento crítico e prática urbana, através da *práxis*. Mas isso que nos aparenta ser, num primeiro olhar, uma condição favorável revela-se como as próprias amarras que acabam aprisionando a arquitetura a certos pragmatismos, dada sua igual participação na divisão do trabalho e a consequente necessidade constante de atender às *commandes* externas. Daí a premência da construção de um pensamento crítico que busque uma inserção na prática; apenas desse modo seria possível almejar alçar uma totalidade – mantê-la em vista no horizonte; tal método nos permite estar constantemente em alerta, ao evitar nosso fechamento e ensimesmamento em um sistema. Pois assim como nos ensina a filosofia, cada fala envolve um posicionar-se e entrar em diálogo com outras falas prévias ou contemporâneas; por isso, ela contribui ao captar e desemaranhar fios outrora deixados soltos, continuar a tecer a rede, deixando sempre novos fios e assim por diante. Nenhum discurso pode ser capaz de encerrar um assunto, de definir “a verdade”, e isso constitui justamente na riqueza desse estar entre os homens³⁵.

Por fim, a leitura de Henri Lefebvre envolve uma gama de conceitos que se inter-relacionam e dialogam entre si. Dentre eles, dois acabaram se consolidando em torno de citações e referências ao filósofo: o “urbano” – presentes em livros como DC (2016a) e RU (2008a) – e, mais recentemente, seu complexo entendimento de “espaço” – presente em livros como PS (1991b), cuja tradução para o português ainda se encontra inacabada. Não obstante, tais conceitos aparecem, não raro, apresentados de maneira simplificada e instrumentalizada, o que acaba não fazendo jus ao rico arcabouço teórico construído pelo filósofo. Por outro lado, decerto seria

³⁵ Neste aspecto, fazemos referência ao estar entre os homens de Hannah Arendt (2017).

demasiada ousadia propor dar conta, num trabalho acadêmico, de toda a riqueza conceitual erigida por Lefebvre; por esse motivo, buscaremos ao menos realizar uma tentativa no sentido de esclarecer algumas de suas questões, sobretudo referentes ao espaço, e na medida em que esse possa nos indicar possíveis caminhos no âmbito da arquitetura, através da compreensão dos sentidos da “apropriação”. Obviamente, todo o cuidado será necessário para não incorreremos no caminho fácil da simplificação, como bem dissemos, erro recorrente quando se buscam respostas definitivas.

Situando Henri Lefebvre

Oposto ao conceito de um “espaço arquitetônico entendido como a preservação de uma profissão particular dentro da divisão social do trabalho estabelecida”, Lefebvre estava convencido de que o espaço social só pode ser apreendido por um esforço de todas as disciplinas; nesse sentido, ele não só teorizou a metodologia da pesquisa multidisciplinar, mas também participou de equipes de design multidisciplinares, incluindo o trabalho com Mario Gaviria, Ricardo Bofill e, posteriormente, Jean Renaudie e seu filho Serge. (STANEK, 2011, p. 33, tradução nossa)³⁶

Este item visa contextualizar o percurso investigativo do filósofo Henri Lefebvre, de modo a esclarecer ou explicitar suas relações com a arquitetura e o urbanismo – tanto em termos de projeto quanto no ensino –, bem como algumas de suas principais influências e interlocuções teóricas. Para tanto, uma das referências que utilizaremos serão especialmente os trabalhos de Stanek (2011; 2012), de Rob Shields (1999; 2002), Michael Kelly (1999), bem como escritos do próprio filósofo.

Rob Shields (1999; 2002) afirma que HL seria um eterno *outsider*, embora um dos mais influentes pensadores para a esquerda – apesar de, não raro, este reconhecimento não se dar de maneira explícita. HL teria sido um dos autores franceses mais traduzidos entre as décadas de 1950 e 1960, muito antes de trabalhos como os de Lyotard, Foucault e Althusser tornarem-se influentes. Por conta do texto *Materialismo Dialético* (“Le matérialisme dialectique” (MD), 1939/1940), HL seria reconhecido como um dos mais influentes pensadores da dialética - o “pai da dialética” - e comentadores de Marx. Nos anos subsequentes, sobretudo a partir de

³⁶ “Opposed to the concept of an “architectural space understood as the preserve of a particular profession within the established social division of labour,” Lefebvre was convinced that social space can be grasped only by an effort of all disciplines; accordingly, he not only theorized the methodology of multidisciplinary research but also took part in multidisciplinary design teams, including the work with Mario Gaviria, Ricardo Bofill, and later Jean Renaudie and his son Serge”. (STANEK, 2011, p. 33)

1980, HL passaria a ser reconhecido e, até mesmo, idolatrado, como um dos pioneiros nas críticas à cidade e na virada espacial na teoria (SHIELDS, 2002).

Sem embargo, como enfatizado por Stanek (2011), a recepção do pensamento de Lefebvre na academia e especialmente entre os profissionais, não raro, restringe sua influência meramente a uma reflexão inspiradora que, no entanto, pertence mais propriamente ao âmbito da filosofia, sem, entretanto, fornecer subsídios para uma atuação prática propriamente dita. Isto é, para Stanek, muito frequentemente as palavras do filósofo seriam aceitas com a condição de sua limitação ao reino do pensamento, mas sem direcionar uma aplicação prática em termos de arquitetura ou mesmo sociologia urbana. Apesar de se tratar de uma afirmação um tanto controversa, tendo em vista as repercussões do discurso presente especialmente em “O direito à cidade” que vimos expostas acima – como o Estatuto da Cidade no Brasil, por exemplo –, a falha que se mostra presente consiste em relegar para um segundo plano o percurso prático, de envolvimento e engajamento do filósofo Henri Lefebvre em estudos empíricos, bem como sua interlocução constante com arquitetos e urbanistas. Ademais, Lefebvre coordenaria a organização de uma série de seminários interdisciplinares, reunindo arquitetos, sociólogos, filósofos, psicólogos; também participaria de debates na área e seria convidado a júri de concursos de projetos na França. Por isso, para Stanek, poderíamos identificar três vozes que se mostravam presentes no percurso lefebvriano: pesquisa, crítica e projeto, que reverberavam tanto as vozes do próprio Marx – de sua pesquisa científica e ontológica a seu discurso político –, quanto certo clima de ideias que se faziam presentes na França na década de 1960.

Outro ponto de especial relevância reside em que tais apropriações de HL se efetivariam sobretudo em chave positiva - como concretização no âmbito do direito e da propriedade - sem a devida atenção para a negatividade implicada em sua própria noção de apropriação, do habitar *poiético* e da utopia.

Tendo isso em mente, Stanek (2012) situa a produção de Lefebvre, primeiramente, em contraposição ao que o próprio filósofo denominaria “sociedade burocrática do consumo dirigido”, a decadência do pensamento marxista e a crise dos estados socialistas, bem como a institucionalização do pensamento crítico – incluindo o pensamento na arquitetura – em função de sua instrumentalização no planejamento estatal, dando as bases para a governança urbana. Por outro lado, como já mencionamos, é fundamental inserir o pensamento de Lefebvre naquele momento em que se tornava patente demarcar um contraponto à arquitetura moderna preponderantemente engendrada pelos CIAMs – sua funcionalidade, racionalidade, sua geometria abstrata, sua homogeneidade e fragmentação – e, especificamente, aos pontos da cidade funcional corbusiana, tais como apresentados na “Carta de Atenas” (LE CORBUSIER,

[1933] 1993). Tal havia sido a crítica característica da década de 1960, ainda que isso significasse incorrer a certas generalizações – cujas limitações, como bem se sabe, decorrem justamente de que a multiplicidade de abordagens, de propostas e de experiências presentes em qualquer período acabam ofuscadas por denominações genéricas e abstratas – tal como o próprio “movimento moderno”.

Ao mesmo tempo, não podemos esquecer de outros dois aspectos fundamentais que permearam o contexto em que Lefebvre se encontrava e que se colocavam face ao seu pensamento: a derrocada da maioria dos movimentos socialistas, evidenciada especialmente a partir do final do século XX, e a desconstrução do modelo de bem-estar social fordista. Em contrapartida, a emergência do “novo espírito do capitalismo” anunciado por Boltanski & Chiapello (2020), como mencionamos no deâmbulo, acenaria para uma produção artística e crítica funcional e instrumentalizada – absorvida e amortizada pelo mercado – a se consolidar através de valores como “criatividade”, “autonomia”, “autenticidade”. De sorte que pensar na validade da produção teórica Lefebvre para o momento atual deve considerar o fato de seu próprio discurso acabar transformado em slogans emitidos pelo próprio Estado e pelo mercado, isto é, o próprio discurso dominante.

Apesar dessa restrição inicial, a importância do pensamento lefebvriano deriva de que ele problematizava a instrumentalização do espaço como um meio da arquitetura, isto é, como um lugar – *milieu* – em que as relações se estabelecem; em contraposição, Lefebvre propugnava analisar o espaço, concomitantemente, como produto e produtor de relações, englobando uma variedade de atores e processos em relação dialética. No que diz respeito à arquitetura propriamente dita, Stanek (2012) bem observa que assimilar essa complexidade decorrente de uma problemática espacial nos levaria a evitar uma visão dualista de que os arquitetos estariam, constantemente, tendo que se contrapor às forças opressoras e inexoráveis do mercado ou do Estado. Nos termos de Stanek:

Em outras palavras, não seria melhor abandonar o discurso sobre o “espaço” e restringir o discurso arquitetônico a “prédios”, “ruas”, “praças”, “bairros”, “parques” e “paisagens”? Não há nada de errado com isso, desde que não sejam entendidas como tipologias arquitetônicas reificadas, mas, sim, como construídas em processos coletivos operando em várias escalas e em várias facetas, incluindo sua materialidade, representação, uso, experiência e imaginação – isto é, como parte da produção social do “espaço” no sentido apresentado pela “virada espacial”. (STANEK, 2012, p. 52, tradução nossa)³⁷

³⁷ In other words, would it not be better to abandon the discourse on “space” and restrict architectural discourse to “buildings”, “streets”, “squares”, “neighborhoods”, “parks” and “landscapes”? There is nothing wrong with this, provided that they are not understood as reified architectural typologies but, rather, as constructed in collective processes operating on various scales and on various facets, including their materiality, representation,

Formado em filosofia pela Sorbonne, o percurso de Lefebvre se caracterizaria por sua participação em diversas instituições de pesquisa e ensino, incluindo a universidade em Paris Nanterre. Além disso, há de se destacar sua adesão inicial aos dadaístas e surrealistas, seus trabalhos de tradução de diversos textos filosóficos do jovem Marx, e sua participação no Partido Comunista Francês (PCF). Foi através desse percurso que, destaca Stanek (2012), Lefebvre conformaria as principais características de seu pensamento, tais como seu teor antissistêmico, sua tendência a relacionar vertentes consideradas heterogêneas, sua proposta de relacionar a reflexão filosófica, a experiência vivida e a prática social concreta, bem como seu interesse pela vida cotidiana.

Sua participação, por mais de uma década, no “Centre d’études sociologiques” (CES) pode ser considerada uma experiência que fez igualmente parte da formação do pensamento do filósofo. Parte do Centro Nacional de Pesquisa Científica, o CES apresentava-se como um dos responsáveis pela renovação da sociologia na França, através de estudos e discussões metodológicas, com enfoque em pesquisas empíricas sobre temas como: sociologia rural e urbana, relações entre cidade e campo, industrialização, meios de comunicação social, composição da família contemporânea. O centro ainda reunia, direta ou indiretamente, diversos pesquisadores e sociólogos renomados, tais como Roland Barthes, Alain Touraine, bem como o geógrafo Pierre George e o historiador Pierre Francastel. Nesta época – por volta da década de 1950 –, pensadores como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Georg Lukács estavam sendo introduzidos ao debate francês e, através dos seminários, palestras e estudos realizados pelo CES, Lefebvre realizaria uma interlocução com personagens de destaque, como por exemplo Merleau-Ponty, com que discutiria as relações entre a filosofia e a sociologia (STANEK, 2011).

Outros aspectos do percurso lefebvriano que merecem destaque são seu envolvimento com os trabalhos do “Institut de Sociologie Urbaine” (ISU) – Instituto de sociologia urbana, o qual buscava estabelecer um diálogo com a arquitetura e o urbanismo – e, sobretudo, seus estudos sobre as práticas do morar (habitação) entre os anos de 1960 e 1970. Neste momento, vale destacar que o interesse de Lefebvre se deslocaria, paulatinamente, do rural para o âmbito urbano, e suas pesquisas refletiriam essa transição. A partir destas experiências, Lefebvre aventaria a problemática do espaço, através da concepção e complexificação entre suas dimensões distintas, de modo a conceber sua tríade dos três “momentos” do espaço –

use, experience and imagination – that is to say as part of the social production of “space” in the sense put forward by the “spatial turn”. (STANEK, 2012, p. 52)

concebido, percebido e vivido – que se desdobra numa segunda tríade dos “termos espaciais” – espaço de representação, representações do espaço e práticas espaciais. Com efeito:

Em particular, os estudos da ISU sobre morar em uma casa independente (pavilhão) e em habitações coletivas (grandes conjuntos habitacionais) foram os que forneceram pontos de orientação para a compreensão de Lefebvre sobre a produção do espaço como não limitada ao domínio de burocratas, administradores e planejadores, mas ocorrendo no cotidiano dos “habitantes” e “usuários” – qualificado por Lefebvre entre aspas para sinalizar seu distanciamento em relação ao discurso do planejamento e o sociológico. (STANEK, 2011, p. 82, tradução nossa)³⁸

Na linha dessas novas preocupações assinaladas pelos estudos em torno de Lefebvre, é importante mencionar que muitos de seus próprios orientandos no ISU realizaram pesquisas que procuravam investigar a apropriação de projetos do movimento moderno pelos usuários. Nestes estudos, figuravam os casos clássicos do projeto de Le Corbusier para o bairro de Pessac, de 1926, e a própria Unidade de Habitação de Marselha, de 1952. Não por acaso, no final de 1960, seria Henri Lefebvre a realizar o curto prefácio do livro de Philippe Boudon “Pessac de Le Corbusier” (1969)³⁹, sobre os modos de apropriação da arquitetura racional e funcional corbusiana nesta comuna francesa próxima a Bordeaux – projeto conhecido como Cité Frugès.

Figura 1.3 Pessac, Le Corbusier. Esquema denominado “O jogo da arquitetura” por Phillipe Boudon (1981)

³⁸ In particular, the ISU studies on dwelling in a detached house (pavillon) and in collective estates (grands ensembles) were what provided orientation points for Lefebvre’s understanding of the production of space as not limited to the domain of bureaucrats, administrators, and planners but taking place in everyday activities of “inhabitants” and “users” — qualified by Lefebvre with quotation marks in order to signal his distance from the planning and sociological discourse (STANEK, 2011, p. 82).

³⁹ Obra prontamente traduzida para o inglês, em 1972, como “Lived-in architecture: Le Corbusier’s Pessac revisited”. Outro estudo comparativo sobre as alterações realizadas pelos moradores de Cité Frugès – Pessac, bem como sobre as relações entre arquitetura e participação pode ser encontrada em Peter Blundell Jones (2005).

Figura 1.4 | Pessac, Le Corbusier. Esquema denominado “O jogo dos moradores” por Phillipe Boudon (1981)

Figura 1.5 | Pessac, Le Corbusier. Vista interna com alterações dos moradores

Figura 1.6 | **Figura 1.7** | **Figura 1.8** | **Figura 1.9** | **Figura 1.10**

Pessac, Cité Frugès (França) – Le Corbusier

Considerado por Lefebvre como um “‘caso’ fino e leve na aparência, mas na verdade carregado de significado” (1969b, p. ix, tradução nossa)⁴⁰, o estudo de caso examinado por Boudon acabaria por explicitar e deixar palpável uma série de assuntos tratados teoricamente pelo filósofo, como podemos ver nessa passagem peremptória:

Entretanto, o que aconteceu com este projeto? O que Le Corbusier realmente fez? Talvez por ter sido genial, talvez porque os homens mais dotados nunca fazem exatamente o que querem (para bem ou para mal), ele produziu um espaço relativamente plástico e modificável. E o que fizeram os habitantes? Em vez de se introduzirem neste receptáculo, adaptando-se passivamente a ele, eles *habitaram* ativamente, até certa medida. Eles mostraram em que consiste habitá-lo: em uma *atividade*. Eles *obriram*⁴¹, modificaram, acrescentaram ao que lhes foi oferecido. O que eles adicionaram? Suas demandas. Eles *produziram diferenças*, os significados que Philippe Boudon mostra. Eles introduziram qualidades. Eles construíram um espaço social diferenciado. (LEFEBVRE, 1969b, p. ix, tradução nossa, grifos nossos)⁴²

Embora conciso, o prefácio escrito por Lefebvre revela-se carregado de questões que se mostraram cruciais ao longo de seu percurso. Por exemplo, o excerto aciona noções “constelares”, para usar o termo benjaminiano⁴³, como produção, habitar, ação, obra/ obrar, diferença, que exploraremos mais atentamente ao longo dos capítulos. Por ora, basta dizer que, se por um lado esses estudos viriam a corroborar a crítica lefebvriana ao funcionalismo, à racionalidade e ao papel totalitário da arquitetura e do urbanismo modernos, por outro, eles introduziram o aspecto imponderável do tempo e da ação do usuário, próprio ao conceito da “produção”. Ademais, as noções de níveis de realidade, trabalhados com frequência pelo filósofo, ganharam uma conotação prática bastante clara e tangível por meio do trabalho de Boudon. Pois, nos termos de Boudon (1969; 1981), a arquitetura e a participação dos usuários desdobram-se e relacionam-se no tempo como uma espécie de jogo:

⁴⁰ “Voici l'étude d'un 'cas' mince et léger d'apparence, en fait lourd de sens”. (LEFEBVRE, 1969b, p. ix)

⁴¹ No original, em francês, a palavra utilizada é “*œuvré*”, do verbo “*œuvrer*”, que significa, de maneira mais simples e direta, “trabalhar”. Entretanto, sabemos que a palavra advém de “*œuvre*” para significar “obra” e, mais especificamente, “obra-de-arte”. Tendo em mente o sentido de “obra” tantas vezes empregado por Lefebvre em seus escritos, apesar de relativamente incomum o uso do verbo “obrar” no português, preferimos mantê-lo nesta proposta de tradução, pela maior proximidade com sua conotação no francês original.

⁴² “Or, qu'advint-il de ce projet? Que fait en réalité Le Corbusier? Peut-être parce qu'il avait du génie, peut-être parce que jamais les hommes les plus doués ne font exactement ce qu'ils avaient voulu (par bonheur ou par malheur), il produisit un espace relativement plastique, modifiable. Et qu'ont fait les habitants? Au lieu de s'introduire dans ce réceptacle, de s'y adapter passivement, ils ont habité activement, dans une certaine mesure. Ils ont montré en quoi consiste l'habiter: en une activité. Ils ont œuvré, modifié, ajouté à ce qui leur était offert. Qu'ont-ils ajouté? Leurs exigences. Ils ont produit des différences, dont Philippe Boudon montre les significations. Ils ont introduit des qualités. Ils ont construit un espace social différencié”. (LEFEBVRE, 1969b, p. ix)

⁴³ Noção explorada por Walter Benjamin principalmente em “Origem do drama trágico alemão” (2011), escrito em 1925.

Segundo a própria expressão de um habitante, a arquitetura pode ser considerada como uma infraestrutura a partir da qual, no interior da trama e dos dados espaciais, o *jogo* livre dos habitantes pode evoluir dentro de limites bastante amplos, tanto qualitativa (combinatório) como quantitativamente (superfícies). De certa forma, o *jogo* do habitante estava, portanto, em consonância com o *jogo* que o arquiteto havia se dado. (BOUDON, 1969, p. 106; 1981, p. 134, tradução nossa, grifos nossos)⁴⁴

Essas reflexões condizem com o interesse crescente pela cotidianidade e pela vida cotidiana – “vie quotidienne”, “everyday life” –, temas com que Lefebvre trabalhava desde os anos de 1930⁴⁵. Pois a vida cotidiana seria compreendida como o espaço marcado pela crescente influência do âmbito global sobre o local/ familiar, da emergência da vida programada e controlada e da dominância da divisão do trabalho – a cotidianidade –, mas também pela possibilidade de uma genuína apropriação, como veremos adiante. Inclusive, por conta de seus estudos sobre a questão rural e a crítica à vida cotidiana, Lefebvre criaria, em 1960, o “Grupo de Pesquisa Sociológica sobre a Vida Cotidiana”⁴⁶, em que trabalharia, mesmo que por um curto período, junto com Guy Debord.

Além da base marxiana sempre presente na fala de Lefebvre, parece notável seu diálogo – o que não significa concordância plena – com Georg Lukács e Martin Heidegger para o estudo da vida cotidiana e do nível do habitar. Não obstante, seria justamente por essa sua afinidade com os estudos sobre a vida cotidiana, a ser compreendida outrossim como o universo do resto, das sobras. Isso porque a leitura de HL nunca é sistemática, de modo que o cotidiano consiste no âmbito do fetichismo e do predomínio da mercadoria, mas, também das brechas, do resto, daquilo que é impassível de ser dominado, que passa ao largo do inteligível e, por isso mesmo, pode indicar para um horizonte criativo e de apropriação. Tal perspectiva levaria Lefebvre a ser considerado um marxista não ortodoxo e, conseqüentemente, ao seu desligamento do PCF.

⁴⁴ “Selon l’expression même d’un habitant, l’architecture peut en être considérée comme une infrastructure à partir de laquelle, dans le cadre de la trame et des données spatiales, le libre-jeu des habitants pouvait évoluer dans des limites assez larges, tant au point de vue qualitatif (combinatoire) que quantitatif (surfaces). D’une certaine manière, le jeu de l’habitant était donc en concordance avec le jeu que l’architecte s’était donné”. (BOUDON, 1969, p. 107; 1981, p. 134)

⁴⁵ De acordo com Trebitsch (1991), além do conhecido livro “Critique à la vie quotidienne 1: Introduction” (“Crítica à Vida Cotidiana”), escrito em 1945 e lançado em 1947, em que Lefebvre inaugurou a discussão sobre o tema de maneira mais atenta, o conceito de vida cotidiana poderia ser verificado em textos ainda anteriores, como “La conscience mystifiée”, escrito com Norbert Guterman entre 1933 e 1935, e lançado em 1936. Além disso, o assunto apareceria esboçado em seus estudos sobre Hegel, Marx, dialética e alienação, como, novamente junto com Norbert Guterman, na ampla introdução escrita em 1935 para a edição francesa da obra de Lênin “Cadernos sobre a dialética de Hegel” (2011) – lançado como “Cahiers sur la dialectique de Hegel” em 1936. Isto porque os conceitos de vida cotidiana e de cotidianidade, em Lefebvre, aparecem intrinsecamente ligados aos de alienação, fetichismo e mistificação.

⁴⁶ “Group of Sociological Research on Everyday Life”

Em termos de docência, relembra Stanek (2011), podemos citar duas experiências relevantes, quais sejam, sua passagem por Estrasburgo e, em seguida, em Nanterre. No primeiro caso, trata-se precisamente de onde Lefebvre obteria maior contato com os situacionistas Guy Debord e Constant Nieuwenhuys, tendo acompanhado de perto seu projeto da Nova Babilônia. Com cursos ora destinados para alunos de sociologia especificamente ora voltados ao público em geral, Lefebvre trataria de temas que abrangiam o direito à cidade, a compreensão do sentido do urbano – como distinto do conceito da cidade –, bem como da vida urbana como um horizonte de contraposição à vida cotidiana programada e colonizada e, por fim, a crítica à arquitetura e urbanismo funcionais modernos, proclamados pela Carta de Atenas e, em certo sentido, corresponsáveis pela transformação da cidade “obra” para a cidade “espetáculo”, mercadoria a ser consumida. Compondo parte do repertório lefebvriano para a preparação dessas aulas, figuravam autores como Kevin Lynch, Christopher Alexander, Martin Heidegger.

Ao mesmo tempo, os estudos encabeçados pelo Diretório de uso do solo e de planejamento urbano – “Direction de l'aménagement, du foncier et de l'urbanisme” (DAFU) –, sob a supervisão de Lefebvre, buscavam colocar em diálogo a sociologia e o planejamento urbano, lançando as bases para um contato e diálogo interdisciplinar no que diz respeito à questão urbana, de modo a considerar seus diversos atores envolvidos na produção do espaço (urbano). A atuação do grupo coincidiria com o período de revisão crítica, intelectual e institucional, do tipo de planejamento centralizador e racional que havia ganhado força na década de 1950, mas que alcançaria seu auge e também seu ponto de inflexão a partir de meados da década de 1960 e início de 1970.

Stanek (2011) destaca que, neste momento de revisão crítica sobre os processos de urbanização, algumas vertentes distintas se mostrariam atuantes na França: além dos grupos em torno de Henri Lefebvre e do ISU, podemos citar os estudos de Manuel Castells – com o “Grupo de Sociologia Urbana” e a “UP8”⁴⁷, ligados aos marxistas estruturalistas –, os de Alain Touraine – no “Centro de Estudo dos Movimentos Sociais”⁴⁸ (CEMS) –, os estruturalistas Foucaultianos do “Centro de estudos, de pesquisa e de formação institucional” (CERFI) e, por fim, os do “Centro de Sociologia Urbana”⁴⁹ (CSU), liderado por Paul-Henry Chombart.

Já a partir de meados da década de 1960, Lefebvre assumiria o posto de professor de sociologia na Faculdade de Humanidades da Universidade de Paris 10-Nanterre, em que trabalharia com

⁴⁷ “UP” refere-se à “Unidade Pedagógica”.

⁴⁸ “Centre d'étude des mouvements sociaux”.

⁴⁹ “Centre de Sociologie Urbaine”.

Alain Touraine, René Lourau e Jean Baudrillard, sendo que os dois últimos realizaram suas dissertações sob a supervisão do filósofo. Vale destacar que, conforme Stanek (2011), muitos dos trabalhos acadêmicos desenvolvidos neste momento buscaram abordar o campo da arquitetura e do urbanismo a partir de uma perspectiva externa – ou seja, realizada por não arquitetos, mas a partir da sociologia e outras áreas do conhecimento. Novamente, através de eventos, publicações, grupos de estudo e seminários, a arquitetura seria colocada em foco no debate acadêmico, através da interlocução entre personagens como Lefebvre, Manfredo Tafuri e Manuel Castells, assim como da aproximação com as teorias antropológicas de Claude Lévi-Strauss e de Pierre Bourdieu.

Sobretudo nos mencionados grupos relacionados a Manuel Castells, que contariam igualmente com pesquisadores e colaboradores de Henri Lefebvre, diversos seminários seriam organizados com temáticas que oscilariam desde o espaço arquitetônico propriamente dito até as relações entre espaço e política. Em diversas dessas oportunidades, haveria, inclusive, certa interlocução e debate entre Manfredo Tafuri – visitante frequente no “UP8” relacionado a Castells – e Henri Lefebvre, sendo que as visitas do filósofo à “Escola de Arquitetura de Veneza” também seriam constantes, em especial no fim da década de 1960. Para Stanek, esse intercâmbio implicaria uma crescente influência da teoria arquitetônica proveniente da escola italiana sobre a prática, a pesquisa e o ensino na França, sobretudo a partir de 1968 (STANEK, 2011, p. 28-29).

Vale notar que é justamente neste período de atuação em Nanterre que Lefebvre viria a conceber seis de seus principais livros: “O direito à cidade” (DC, [1968] 2016a) – que se tornaria o principal livro de referência a arquitetos e urbanistas na França deste momento –, “A revolução urbana” (RU, [1970] 2008a), “De lo rural a lo urbano” (DRAU, [1970] 1978), “Espaço e política” (EP, [1972] 2008b), “O pensamento marxista e a cidade” ([1972] 1990) e, por fim, “The Production of Space” (PS, [1974] 1991b).

Por sua abordagem multidisciplinar, por seu diálogo constante com arquitetos e urbanistas, bem como pelos seminários, estudos, palestras, entrevistas que havia organizado ou participado, Henri Lefebvre se tornaria uma verdadeira referência no que diz respeito ao espaço urbano e à produção do espaço, a partir de meados da década de 1960, de sorte que sua opinião ganharia um peso considerável e, não raro, decisivo no campo da arquitetura e do urbanismo. Por exemplo, em 1969, Lefebvre participaria do júri do “Grand Prix d’Urbanisme et Architecture”, debatendo lado a lado com nomes como Louis Kahn, Bruno Zevi e Jaap Bakema; em 1980, comporia novamente parte do júri para o concurso para “Les Halles”, sob

organização do sindicato de arquitetura, que buscava delinear propostas para o centro de Paris, através de um processo democrático. Como descreve Stanek:

Enquanto os “arquitetos oscilam entre duas opiniões extremas: não ser capaz de fazer nada, ser capaz de fazer tudo”, é necessário delinear o campo específico de sua intervenção: uma tarefa que seria abordada nos escritos de Lefebvre sobre o espaço nos anos 1970 (...). No decorrer da década de 1960, ele foi reconhecido como uma autoridade sobre questões do espaço urbano. Neste papel, ele deu inúmeras entrevistas em jornais semanais populares, no rádio e na TV, falando sobre o falanstério de Fourier; o planejamento espacial do Iluminismo francês; a Casa do Diretor no Arc-et-Senans de Claude-Nicolas Ledoux; refletindo sobre a vida cotidiana nos grandes conjuntos habitacionais junto com Pierre George e Jean Balladur; e debatendo arquitetura com Fernand Pouillon e Ricardo Bofill. (STANEK, 2011, p. 39-40, tradução nossa)⁵⁰

Como vemos, seu círculo de amigos e de contatos, nas mais diversas áreas, havia se tornado bastante extenso, incluindo, além dos já citados membros da Internacional Situacionista, nomes do grupo Utopia – que incluía Baudrillard, mas também diversos arquitetos – bem como arquitetos da nova geração, dos quais podemos destacar, além dos já mencionados em nosso deambulamento, o arquiteto italiano Giancarlo de Carlo – o qual viria a implementar diversos processos participativos na concepção arquitetônica. Como argumenta Stanek, Lefebvre tomaria proveito de todos esses contatos como fonte de informação, inspiração e aprendizado nas mais diversas áreas do conhecimento.

⁵⁰ While the “architects oscillate between two extreme opinions: not being able to do anything, being able to do everything”, it is necessary to delineate the specific field of their intervention: a task that would be addressed in Lefebvre’s writings about space in the 1970s (...). In the course of the 1960s he was acknowledged as an authority concerning questions of urban space. In this role he gave numerous interviews in popular weekly journals and on the radio and TV, speaking of Fourier’s phalanstery; the spatial planning of the French Enlightenment; the Director’s House in Claude-Nicolas Ledoux’s Arc-et-Senans; reflecting upon everyday life in the grands ensembles together with Pierre George and Jean Balladur; and debating architecture with Fernand Pouillon and Ricardo Bofill. (STANEK, 2011, p. 39-40)

constelações . a dialética

O(s) método(s) lefebvriano(s)

Hoje em dia, a dialética já não se encontra vinculada à historicidade, ao tempo histórico, a um mecanismo do dinamismo temporal (“tese-antítese-síntese” ou também “afirmação-negação-negação da negação”). (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 13)

Afinal, quem irá questionar a Verdade? Por outro lado, todos sabemos, ou achamos que sabemos, aonde discussões sobre a verdade, a ilusão, mentiras, e aparência-*versus*-realidade podem nos levar. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 6-7, tradução nossa)⁵¹

Henri Lefebvre é usualmente associado de maneira direta ao marxismo, muito embora o próprio filósofo costumasse considerar a si mesmo um marxista heterodoxo, por reconhecer as divergências pessoais que havia tido com aqueles que assim se intitulavam marxistas de uma maneira mais radical⁵². Entretanto, a concepção lefebvriana de espaço e de apropriação, mesmo se enraizando profundamente nas bases marxianas de produção – e suas articulações com o trabalho, a alienação –, ao articular níveis e dimensões tão distintos, deixa explícito o diálogo que também estabelece com outros autores. E mesmo seu diálogo com Marx não seria unívoco, esclarece-nos José de Souza Martins (1996), tomando o pensamento marxiano como supra histórico, concluído e fetichizado; do contrário, Lefebvre buscaria as tensões e variações, os resíduos do próprio percurso não uniforme de Marx. Por isso, concordamos com Schmid (2012a) ao considerar que uma abordagem crítica do pensamento de Lefebvre seria vã, na medida em que não considerasse a recolocação que o filósofo realiza do próprio entendimento da dialética – que enfatiza sua base triádica – bem como suas relações com a fenomenologia francesa – Merleau-Ponty e Bachelard – além das mais explícitas influências recebidas da

⁵¹ After all, who is going to take issue with the True? By contrast, we all know, or think we know, where discussions of the truth, illusion, lies, and appearance-*versus*-reality are liable to lead. (LEFEBVRE, 1991b, p. 6-7)

⁵² Cabe lembrar que, conforme Stanek (2011), o próprio Manuel Castells teria descartado, inicialmente, as propostas de Lefebvre, considerando-as paradoxais e não marxistas no senso estrito. Mais recentemente, Castells teria revisto e reconsiderado esse seu posicionamento inicial.

fenomenologia-existencialista de Heidegger. Para Rob Shields (2002), antes mesmo da aproximação de HL a Marx, Hegel e Nietzsche, não poderíamos esquecer que o filósofo seria influenciado por Schopenhauer – especialmente no que diz respeito a seu humanismo romântico ou romantismo revolucionário – e pelo Surrealismo, em especial André Breton. Isso sem mencionar a teoria da linguagem desenvolvida pelo próprio Lefebvre e suas referências à semiótica/ semiologia.

No que diz respeito especificamente à fenomenologia, são inegáveis as influências exercidas pelo percurso investigativo iniciado por Franz Brentano e, posteriormente, desenvolvido por Edmund Husserl⁵³ e Martin Heidegger. Em detrimento da ciência clássica, cartesiana, pautada na primazia da mente e na neutralidade conferida por uma cisão entre sujeito e objeto, a fenomenologia destes autores significaria a defesa de um engajamento não apenas necessário, mas imprescindível, entre sujeito e objeto.

Olhemos mais atentamente esta questão. A interação imperativa entre tais instâncias se tornaria explícita a partir da noção de *intencionalidade*⁵⁴ – fundamento do pensamento de Husserl, baseado, por sua vez, em Brentano – que implicaria uma inter-relação necessária entre sujeito (pensamento e ação) e objeto, negando-se ao primeiro uma condição de imanência. A intencionalidade previa uma concepção da realidade como já dotada de conexões prévias com nossa *percepção* – de modo que esta última não seria completamente acidental –, em detrimento de uma compreensão da realidade como externa e passiva à percepção. Ao invés de uma contradição ou de uma separação, trata-se de *tensão* entre estas dimensões, que implica diferença, mas também relação imprescindível. Assim, no que diz respeito à fenomenologia, haveria uma cisão entre o que se considera como fenômenos físicos – passivos, sem característica de transitividade – e os fenômenos psíquicos – que são aqueles em que se observa a intencionalidade, a saber, uma espécie de endereçamento ao objeto⁵⁵, ou uma tendência a este

⁵³ Vale lembrar que o caminho de Husserl, presente principalmente nas suas “Investigações lógicas” ([1900-1901] 2015) – texto considerado inaugural para a Fenomenologia – implicaria romper com ambas as vertentes: tanto um idealismo que assume que tudo o que é externo ao sujeito não possui realidade comprovável (Descartes ou mesmo Kant), quanto um empirismo, de certo modo ingênuo, que simplesmente aceita a existência de coisas físicas para além da realidade psíquica (Locke, Berkeley e Hume). Quem daria continuidade às investigações husserlianas seria Heidegger, considerado como um dos fundadores da fenomenologia hermenêutica do ser-*ai* (VON HERRMANN, 2003) com sua obra “Ser e Tempo” ([1916] 2005). Outro texto importante de Heidegger, nesse sentido, seria “A questão da técnica” (1953), em que o filósofo contrapõe o ser e o ente por meio de uma verdadeira inversão da lógica cartesiana clássica: ao invés do emblemático “penso, logo existo”, propõe-se uma espécie de “sou no mundo, logo penso”, visto que somos sempre *Dasein*, ou seja, um “ser-*ai*”.

⁵⁴ Derivada de *Intencio* ou *Intentus* (raiz latina), implicando dirigir-se a ou estar voltado para algo, “fim para o qual a alma se volta para esperar qualquer um”, “propósito” ou, até mesmo, “desenho”, conforme o “Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana”, de Francesco Bonomi. Disponível em: <<http://www.etimo.it/?term=intenzione>>

⁵⁵ Trata-se, de certo modo, de percepções que, de alguma forma, já contêm os objetos e que, em geral, são explicitados por verbos transitivos, tais como “querer”, “perceber”, “representar”. Como esclarecido por Milton

objeto, ou mesmo “estruturas de sentido” (ALVES, 2015, p. xvi). O ato não é uma ação isolada, mas abarca, em seu bojo, o objeto; o produto já está contido ou indicado no próprio ato e processo produtivo.

Nesta linha de discussão, outra contribuição notável seria conferida por Martin Heidegger. Especialmente em seu texto “O que é a metafísica?” ([1929] 1999), a metafísica teria seu sentido alargado e implicaria a superação da dualidade entre sujeito e objeto. Mais do que isso, o texto constituía uma verdadeira provocação em relação à ciência tradicional, por meio do questionamento sobre o que seria o “nada”.

Em suma, para Heidegger, a ciência tradicional se restringiria a tratar do ente, desprezando o “nada”; porém, a contradição apresentada pelo filósofo consiste exatamente na seguinte questão: ao indagarmos “que é o nada?”, acabamos por transformá-lo em ente, o que resultaria num paradoxo. Por meio dessas indagações, Heidegger, em certo sentido, estaria buscando equiparar a metafísica à própria ciência, evidenciando aquilo que foge à sua alçada – o nada. Pois, segundo Heidegger, “a questão acerca do nada põe a nós mesmos – que perguntamos – em questão. Ela é uma questão metafísica” ([1929] 1999, p. 62). Tal texto se relaciona com outro correlato, “O que é isto – a filosofia?” ([1956] 1999), em que se questiona justamente o tipo de pergunta científica tradicional, e se coloca em diálogo explícito com a “Ciência da Lógica”⁵⁶ de Hegel. Novamente, para Heidegger, não se trata de falar *sobre* algo – como se sujeito e objeto estivessem separados – mas, sim, de se falar de *dentro*. Cada pergunta não está isolada, mas envolve uma totalidade existencial – na qual a própria pergunta está imersa.

Tais indagações de Heidegger opõem-se às assunções cartesianas de que somente teríamos acesso às representações, sucedâneos dos objetos, visto que a psique não teria acesso imediato aos objetos propriamente ditos. Para a fenomenologia proposta, o contato passa a ser imediato com os objetos, visto que todos os atos da consciência possuem uma estrutura intencional (a priori). Para Heidegger, “a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência [ser-aí, *dasein*] que interroga” ([1929] 1999, p. 51). Com isso, Heidegger abala as próprias bases da investigação científica enquanto tal, cuja razão – ou pergunta racional “o que é?” – usualmente tomada como um dado neutro e desligado de seu

Santos, em “A Natureza do Espaço”, para Brentano, “não há pensamento sem um objeto pensado, nem apetite sem um objeto apeteido” (BRENTANO, 1935, apud SANTOS, 2008, p. 57).

⁵⁶ Essa obra de Hegel é dividida “Ciência da Lógica”, originalmente publicada entre 1812 e 1816, é dividida em três volumes no português: “Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser” (2016), “Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência” (2017) e “Ciência da lógica - 3: A doutrina do conceito” (2018). Vale destacar que HL também se colocaria em debate com essa obra clássica hegeliana, em especial quando debate as relações entre lógica e dialética, como em “Lógica formal, lógica dialética” ([1947] 1969), “El materialismo dialéctico” ([1940] 1969) ou no prefácio dos “Cadernos sobre a lógica de Hegel” ([1936] 2011).

sujeito, seria ela própria – a pergunta – intrinsecamente ligada àquele que indaga e já implica necessariamente uma resposta. Ou seja, não apenas a própria pergunta seria racional – ou “filosofante” –, mas também a sua própria resposta – o assumido objeto. Portanto, estão ligados à nossa própria essência enquanto ser, numa totalidade.

Ora, estas discussões pulsariam no cerne do pensamento de HL, tanto no que concerne à sua discussão sobre o espaço, quanto no que diz respeito à vida cotidiana e, por isso, merecem especial atenção. A título de exemplo, essa indagação sobre o “nada” – central em Hegel e Heidegger, mas também manifesta em Sartre, com que HL manteria um diálogo direto – será fundamental para o entendimento da diferença, do diferencial, do resto, do resíduo e da ausência; a saber, elementos da dialética e da vida cotidiana de Henri Lefebvre. Além disso, as propostas fenomenológicas sobre a imanência entre sujeito e objeto estariam manifestas na abordagem do “espaço” realizada por Henri Lefebvre e, de certa forma, recuperada e sintetizada pelo geógrafo Milton Santos (2008) no Brasil. Pois, como chegamos a mencionar, nos escritos de Henri Lefebvre, “não se trata de *localizar* no espaço preexistente uma necessidade ou uma função, mas, ao contrário, trata-se de *espacializar* uma atividade social, ligada a uma prática no seu conjunto, *produzindo* um espaço apropriado” (EP, 2008b, p. 22). Isto é, rompem-se as categorias neutras e duais do espaço – próprias de uma aceção positivista e cartesiana das ciências tradicionais – para colocar o espaço em movimento dialético junto com as atividades sociais.

Outra questão significativa para compreendermos tanto o entendimento de HL sobre a dialética e o método dialético, quanto sua maneira peculiar de articular materialismo e existencialismo, envolve seu diálogo com Jean-Paul Sartre. Michel Trebitsch (1991), em seu prefácio para CEL-I ([1947] 1991d) afirmaria que, desde 1945, Lefebvre estaria em debate com Sartre. Não obstante, como igualmente observado por Shields (2002) e Kelly (1999), essa aproximação entre Henri Lefebvre e Jean-Paul Sartre se daria, não raro, de forma pouco explícita ou não admitida, sendo que ambos realizariam o esforço de aproximar o materialismo e o existencialismo. Kelly (1999) ainda acrescenta que as assimetrias entre HL e Sartre seriam de certo modo superadas notadamente após as desavenças e a ruptura entre o último e o filósofo Merleau-Ponty, as quais ficariam explícitas em correspondências trocadas entre ambos (CHAUI, 1997) e em publicações como “As aventuras da dialética” (MERLEAU-PONTY, 2006) – com críticas diretas à posição política de Sartre. Além disso, ambos os filósofos divergiriam quanto às suas maneiras particulares de se encarar o engajamento em termos políticos e filosóficos; em especial, Merleau-Ponty acusaria Sartre de ter assumido uma posição comunista e ultra bolchevique (MERLEAU-PONTY, 2006). Diante dessa cisão entre Sartre e

Merleau-Ponty, Henri Lefebvre se aproximaria de Sartre e tomaria seu partido, como relembra Rob Shields:

Os espólios e a fama do interesse da mídia internacional pela filosofia existencial causaram uma longa disputa entre Lefebvre e Sartre ao longo da década de 1940 até uma reconciliação na qual os dois reconheceram a influência um do outro sobre si mesmos. Os ataques de Lefebvre ao Ser e ao Nada de Sartre (1958) foram instigados pelo PCF, que temia a influência deste (...). Quando Lefebvre reconheceu o status de Sartre, e Sartre reconheceu usando o método dialético de Lefebvre, o próprio Lefebvre foi atacado e decisivamente excluído do PCF. (SHIELDS, 2002, s/p, tradução nossa)⁵⁷

Com seu livro “L’Existentialisme” (1946), Lefebvre seria considerado, pelo partido comunista, um dos pioneiros a ser capaz de incluir Sartre no debate marxista e comunista. No entanto, suas relações com o partido e com os intelectuais marxistas não seria tão idílica. Logo em seguida, ele sofreria boicotes em suas publicações, ficando quase 10 anos sem publicar sobre marxismo. Por volta de 1960⁵⁸, Lefebvre publicaria pela primeira vez na revista de Sartre “Les temps modernes”⁵⁹, criada por J-P Sartre e Simone de Beauvoir em 1945, e de cujo corpo editorial Merleau-Ponty participava. Além disso, nos manifestos de 1968, HL e Sartre posicionaram-se no mesmo lado, em defesa dos estudantes manifestantes (KELLY, 1999).

Em que pese esse alinhamento parcial entre os dois filósofos, não se pode negar, como comentamos acima, certa concordância, mesmo que pouco explícita, entre HL e Merleau-Ponty. Por exemplo, a discussão lefebvriana sobre o espaço, como veremos, parece reverberar questões anteriormente encetadas por Merleau-Ponty em seu clássico “A fenomenologia da percepção” (1999), publicado pela primeira vez em 1945. Além disso, sabe-se que Merleau-Ponty reprovaria os caminhos tomados pela revolução por uma via que guardaria certas coincidências com a crítica lefebvriana ao marxismo dogmático, ortodoxo e baseado na supremacia do Estado, ao invés da dialética propriamente dita – questão que explora, por exemplo, em “Lógica formal, lógica dialética” (LFLD, [1947/1969] 1991c). Como apontado por Marilena Chauí (1997, p. 137-138):

Por que há uma crise da ideia de revolução? indaga Merleau-Ponty. E responde: porque substituiu-se a ideia de Marx do desenvolvimento da consciência de classe

⁵⁷ “The spoils and fame from the international media interest in existential philosophy caused a long-running dispute between Lefebvre and Sartre through the 1940s up until a reconciliation in which they both recognized each other’s influence on themselves. Lefebvre’s attacks on Sartre’s Being and Nothingness (1958) had been goaded-on by the PCF who feared the latter’s influence (Lefebvre 1950b). When Lefebvre acknowledged Sartre’s status, and Sartre acknowledged using Lefebvre’s dialectical method, Lefebvre himself was attacked and decisively excluded from the PCF (Lefebvre 1958a; Poster 1975; Lefebvre 1975b)”. (SHIELDS, 2002)

⁵⁸ Mais especificamente em 1957, como pode ser encontrado em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes/Les-Temps-Modernes534>

⁵⁹ As edições da revista podem ser encontradas em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes>.

pela ideia bolchevique de “interesses do partido”. Merleau-Ponty enfatiza a diferença entre Marx e os PC’s: enquanto o primeiro exigia uma práxis tecida nas mediações entre a subjetividade proletária e a objetividade das condições materiais históricas, os segundos praticam, a partir do bolchevismo, uma ação identificadora entre ambas, sem mediações. Essa concepção desemboca, afinal, na célebre distinção stalinista entre o “subjetivo” (a intenção pessoal isolada) e o “objetivo” (a ação segundo os interesses do partido), conduzindo à ideia totalitária de “correção - subjetiva - com - traição - objetiva”, ou vice-versa, “correção - objetiva - com - traição - subjetiva” (em suma, os critérios usados durante os Processos de Moscou). (...) Merleau-Ponty assinalava a coincidência entre o pensamento sartreano e a prática comunista, pois, tanto num caso como noutro, estão ausentes da ideia de práxis as mediações exigidas por Marx.

Como se vê, Lefebvre teria um amplo espectro de influências e diálogos travados com diversos pensadores, ora de maneira explícita ora velada. Com isso em mente, olhemos mais atentamente alguns de seus principais métodos, quais sejam, a dialética – ou lógica dialética –, o regressivo-progressivo e a transdução.

Lógica Dialética

As aproximações entre Sartre e HL não impediriam este de escrever uma ressalva à Crítica da Razão Dialética (CRD, [1960] 2002) de Sartre, sobretudo pela própria maneira de se compreender da dialética:

Em particular, [Lefebvre] argumentava, Sartre não levou em consideração a crítica da filosofia de Marx e, como resultado, adotou uma ênfase kantiana nas condições de possibilidade das ideias e procurou dar-lhes uma base no pensamento, e não na prática, como Marx havia proposto. Por exemplo, Sartre passou da discussão da “razão dialética” para a discussão simplesmente da “dialética”, que ele tratou como um *substantivo*, em vez de um *adjetivo*. Isso levou a uma reificação da “dialética”, que se tornou um sujeito metafísico, ao invés de uma indicação de movimentos de luta no pensamento e na prática. Da mesma forma, o tratamento dado por Sartre ao dogmatismo pareceu a Lefebvre estar em grande parte confinado a uma crítica puramente conceitual, que não abordou as circunstâncias históricas e políticas que lhe deram origem. (KELLY, 1999, p. 11, tradução nossa, grifos nossos)⁶⁰

Lefebvre também argumentaria que Sartre confundiria, não raro, totalidade com estrutura, tratando os conceitos tanto de Hegel quanto de Marx de maneira reificada ou como absolutos,

⁶⁰ “In particular, he argued, Sartre did not take account of Marx’s critique of philosophy, and as a result adopted a Kantian emphasis on the conditions of possibility of ideas, and sought to give them a foundation in thought, rather than in practice, as Marx had proposed. For example, Sartre moved from discussing ‘dialectical reason’ to discussing simply ‘the dialectic’, which he treated as a noun, rather than an adjective. This led to a reification of ‘the dialectic’, which became a metaphysical subject, rather than the indication of movements of struggle in thought and practice. Similarly, Sartre’s treatment of dogmatism seemed to Lefebvre to be largely confined to a purely conceptual critique, which did not address the historical and political circumstances that gave rise to it” (KELLY, p. 11).

sem a deixar abertura para transcendências e transições (KELLY, 1999). A ênfase de Lefebvre no movimento e nas relações entre forma e conteúdo já aparece como fundamental aqui. Como vemos na passagem acima, a própria dialética não se encaixaria na representação de um *conceito* a ser definido, delimitado e circunscrito, mas estaria bem mais próxima de uma *adjetivação*, a qual assume novas facetas de acordo com a conjuntura. Podemos, ainda, traçar certos paralelos entre essa construção teórica lefebvriana, que busca alçar as dinâmicas e os movimentos, e a ideia *constelar* benjaminiana ([1925] 2011, p. 14-15), em que “as ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas”.

Nesse sentido, como aparece implicitamente desenvolvido por Lefebvre em “El materialismo dialéctico” (MD, [1940] 1969a) e é enfatizado por Christian Schmid (2012a), o entendimento da constelação dialética lefebvriana envolve considerar alguns elementos fundamentais: 1) compreender que a realidade social é repleta de contradições e disso decorre a necessidade de se colocar conceitos aparentemente completos e independentes (os sistemas, as dualidades) em diálogo, de modo a relativizar e buscar compreender que nenhuma abordagem pode ser plenamente verdadeira e absoluta em seu isolamento; 2) a todo momento, considerar seu movimento de “suprassunção” – não apenas hegeliano, mas especialmente nietzschiano –, que, em suma, implica uma relação que se vale da negação e da absorção concomitantes, de modo a elevar o elemento negado/ absorvido a outro nível e dando margem ao devir. Obviamente, nosso intento, ao enumerar tais condicionantes, é apenas auxiliar uma leitura mais fluida do autor, dada a complexidade de suas reflexões, mas jamais sistematizar seu pensamento ou sua abordagem, ou mesmo simplificá-lo e reduzi-lo a esquemas. Assim:

Para uma discussão vivente, há algo de verdadeiro em cada ideia. Nada é total e “indiscutivelmente” verdadeiro; nada é absolutamente absurdo e falso. Diante da tese, o pensamento busca espontaneamente uma unidade superior. Cada tese é falsa pelo que afirma de maneira absoluta, mas verdadeira pelo que afirma relativamente (seu conteúdo); e é verdadeira pelo que nega relativamente (por sua crítica bem fundada do outro) e falsa pelo que nega absolutamente (seu dogmatismo). (...) É assim que a dialética, relação imediata do pensamento com o conteúdo diverso e mutante, não fica mais fora da lógica. Integra-se com ela, que transforma transformando-se. Torna-se vida, o movimento interno de pensamento, conteúdo e forma ao mesmo tempo. (LEFEBVRE, MD, 1969a, p. 26-28, tradução nossa)⁶¹

⁶¹ Para la discusión viviente, hay algo de verdadero en toda idea. Nada es entera e “indiscutiblemente” verdadero; nada es absolutamente absurdo y falso. Confrontando la tesis, el pensamiento busca espontáneamente una unidad superior. Cada tesis es falsa por aquello que afirma de manera absoluta, pero verdadera por aquello que afirma relativamente (su contenido); y es verdadera por lo que niega relativamente (por su crítica bien fundada de lo otro) y falsa por lo que niega absolutamente (su dogmatismo). (...) Es así que la dialéctica, relación inmediata del pensamiento con el contenido diverso y cambiante, no permanece ya fuera de la lógica. Se integra con ella, a la que transforma transformándose. Se convierte en la vida, el movimiento interno del pensamiento, contenido y forma a la vez. (LEFEBVRE, 1969c, p. 26-28)

Ora, o cerne do pensamento de Lefebvre erige-se em torno de uma afirmação que não nos parece, a princípio, uma novidade, ao menos no âmbito da filosofia: tudo é movimento e transformação constante; nada é verdadeiro de maneira isolada e absoluta⁶². Também é inegável uma crítica veemente ao estruturalismo, na medida em que este trabalha com a ideia de sistemas e estruturas, que inevitavelmente pressupõe conceitos fechados, isolados e completos em si mesmos⁶³. Não obstante, a primeira questão que se coloca consiste em que, apesar de simples enquanto proposta, nosso pensamento – raciocínio “lógico” – insiste em categorizar, segregar, sistematizar e dividir as informações, tateando em busca de um elo e de uma resposta unívoca. Busca associações lógicas e prende-se a elas. Além disso, com a concepção da lógica formal, a partir de premissas e bases aristotélicas, temos as formas destituídas de seus conteúdos, quando afirmamos categoricamente que $A = A$, ou que, se $A = B$ e $A = C$, então $B = C$. Trata-se de uma fórmula do pensamento, de um raciocínio formal para o qual independem os valores qualitativos a serem assumidos por A, B ou C – seus conteúdos práticos e reais, sua materialidade concreta – para que possamos aceitar e reiterar sua verdade absoluta. Entretanto, toda essa solidez e coerência almejada pelo pensamento – o mental – não se verifica na prática – entenda-se, no mundo prático-sensível, nas práticas sociais – uma vez que toda as suas contradições, que pareciam inexistir, imiscuem-se e engrenam-se num jogo líquido e complexo do real. Tal é a dialética explicada por Lefebvre, em que opostos estão relacionados, integrados numa espécie de metamorfose e autodestruição concomitante,

⁶² É sabido que, desde Heráclito (cerca de 540-470 c. C.), temos lançadas as bases tanto para a lógica quanto da dialética, através dessa contraposição do devir – afirmando que tudo é movimento e transformação – em contraposição ao ser – a possibilidade de identidade plena. Com efeito, o “*Logos*, do qual Heráclito se diz anunciador (...) é isto: unidade fundamental de todas as coisas”, não como algo estático, mas, sim, como uma “*unidade de tensões opostas*” (OS PENSADORES v. 1, 1999, p. 24). Essa noção de igualdade na mudança eterna aparece, no filósofo, por meio da analogia entre “Logos” e “Fogo”, em que “as transformações que integram o fluxo universal não significam desgoverno e desordem; pelo contrário, o Logos-Fogo é também Razão universal e, por isso, impõe medida ao fluxo” (p. 25). Citando Heráclito: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (DK 30, 1999, p. 90). Desta passagem, depreendemos não a relação complexa entre mudança – o fogo – e o que se repete – a medida, ou seja, o Logos. Neste sentido, vale destacar que, segundo as notas do tradutor, “Logos” refere-se ao verbo “*légein*”, significando recolher, dizer, palavra, discurso, linguagem, razão (p. 87). “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” já sugeria um dos aforismos, não pouco enigmáticos, de Heráclito (DK 49a, 1999, p. 92). Vale destacar que serão justamente Hegel e Nietzsche – umas das principais referências de Lefebvre – a recuperar e desenvolver parte dessa dialética de Heráclito. Na síntese esclarecedora de Hegel: “Heráclito diz: ‘Tudo flui (*panta rei*), nada persiste, nem permanece o mesmo’. E Platão ainda diz de Heráclito: ‘Ele compara as coisas com a corrente de um rio – que não se pode entrar duas vezes na mesma corrente; o rio corre e toca-se outra água’. (...) Tudo é devir; este devir é o princípio. Isto está na expressão: ‘O ser é tão pouco como o não-ser; o devir é e também não é’. As determinações absolutamente opostas estão ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não-ser. (...) ambos não são para si, mas são idênticos. (...) O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos” (HEGEL, 1999, p. 103). Vide: Os Pensadores V. 1. Pré-Socráticos, 1999.

⁶³ Lefebvre desenvolve justamente as implicações de se compreender a realidade sob a forma de sistemas, quando, em “Vida cotidiana no mundo moderno” (1968/1991a), dialoga com o conceito de fetiche e alienação em Marx, trazendo exemplos de objetos que influenciam-nos em nossos costumes cotidianos, como é o caso do automóvel.

pois “(...) uma coisa não impede a outra (...) o que importa é apreender no atual o movimento e o não-movimento, o que mexe e se choca contra o que não se mexe” (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 12-13). Como vemos no prefácio da segunda edição de “Lógica formal, lógica dialética”:

A lógica devia figurar como um *momento* do processo: formalmente elaborado e, não obstante, aberto, não fechado (aberto sobre e para o que vem depois).

Em outras palavras: como um *momento* bem determinado – aquele da determinação – num *movimento* que não pode estancar sem se dissolver, o movimento do pensamento e do conhecimento. “Dissolver” significa tanto desaparecer, como um espírito, quanto permanecer coagulado, como um cadáver; há pessoas, auto-intituladas “pensadores”, que acreditam ter (e têm institucionalmente) essa atividade especializada, e que realizam esse duplo significado de “dissolver”. (LFLD, [1969] 1991c, p. 5)

Note-se que não se trata apenas de negar ou afirmar a existência da lógica, de maneira sumária; como reitera Lefebvre, tudo pode ser verdadeiro e falso, em função das relações que estabelecemos e do contexto que situamos⁶⁴. Não se trata, tampouco, de “‘dialetrizar’ a torto e a direito” (ibid., p. 22), negando qualquer ponto de fixidez e estabilidade, pois o pensamento e o conhecimento necessitam desses lugares de apoio para se constituir. Por isso:

O método não deve desdenhar da lógica formal, mas retomá-la. Portanto, o que é esse método? É a consciência da forma, o movimento interno do conteúdo. E é “o próprio conteúdo”, o movimento dialético que este tem em si, que o impele para frente, incluída a forma. A lógica dialética acrescenta, à antiga lógica, a captação das transições, dos desenvolvimentos, da “ligação interna e necessária” das partes no todo. (ibid., p. 21)

Daí sua resposta para as questões que retoricamente coloca resumir-se, não raro, a sim e não. No entanto, o problema consiste em afirmar a possibilidade da existência de uma transparência – ou identidade – entre essa lógica mental e a prática individual/ social, isto é, em tentar nos fazer crer que, de fato, este mundo coerente, lógico, sistematizado não apenas existe, mas pode vir a existir plenamente, criando uma fórmula identitária entre a realidade e sua imagem, mascarando e omitindo que tais elucubrações são fruto de nosso pensamento, um construto social, uma teoria e, por fim, uma ideologia. E isso mostra-se válido para quaisquer tentativas de sistematização da realidade, seja quando falamos da utopia abstrata moderna pautada no progresso – o mito – ou quando creditamos à razão a responsabilidade de se autoavaliar e

⁶⁴ Conforme o filósofo: “Las determinaciones unilaterales, las afirmaciones del entendimiento no son por lo tanto destruidas por la Razón dialéctica. El entendimiento, cuando ya no está más ‘vuelto contra la razón’ aparece en su verdad. Las verdades parciales, las determinaciones acabadas, las afirmaciones limitadas se transforman en errores si se toman por definitivas y tratan de erigirse por encima del movimiento. Tomada en forma relativa y reintegrada como momento en el movimiento total, toda determinación acabada es verdadera. Toda verdad es relativa, pero en tanto que tal se sitúa en lo absoluto y tiene su lugar en la verdad absoluta. El entendimiento es un movimiento en el movimiento. Afirma, plantea, niega, analiza. Imita, en un nivel inferior, a la actividad creadora. (LEFEBVRE, 1969c, p. 36-37)

conter, de maneira ascética, o temível espaço homogêneo do capital.

No que diz respeito à perspectiva dialética propriamente dita, evidencia-se uma base hegeliana bastante presente, manifesta tanto nos escritos de HL (MD, 1969a; FH, 1971; PS, 1991b; LFLD, 1991c; HMN, 2002; entre outros), quanto identificada por autores como Rob Shields, ao dizer, numa passagem riquíssima:

Na visão de Hegel, a “afirmação” é indiferenciada em si mesma e, portanto, uma entidade homogênea, incognoscível porque carece de qualquer diferença. Nesse sentido, é um conceito puramente espacial, semelhante em todos os aspectos a um campo indiferenciado do qual nenhum ponto ou elemento se destaca. A negação dialética introduz o tempo – a negação do espaço, na forma do ponto, o ponto ou instante (o mais elementar dos conceitos temporais). *Aufhebung*, a Negação dessa negação, deve subsumir tanto o campo espacial quanto o ponto que é pura diferença em si mesmo. Para Hegel, isso se dá por meio da espacialização do próprio ponto, traçando-o em uma linha, trajetória ou fluxo, movimento e passagem. No esquema hegeliano, poderíamos dizer que o terceiro termo é análogo ao “progresso” histórico. Mesmo que isso simplifique Hegel, nos permite ilustrar o caráter distintivo da proposta de Lefebvre, ao introduzir um terceiro elemento – “o vivido”, Momentos, brincadeiras – que permitem a intrusão de um horizonte ou um “externo”, um “além” ou a alteridade. Este elemento é sempre constitutivamente distinto do binário original de campo e ponto, ou afirmação e negação. Com efeito, a mudança é de “(1) afirmação (2) negação (3) negação da negação (síntese)” para uma fórmula nova e pouco explorada “afirmação-negação-alteridade-síntese”. (SHIELDS, 2002, s/p, tradução nossa)⁶⁵

Shields capta uma sutileza do pensamento lefebvriano que se desdobra, pelo menos, em três momentos concomitantes: 1) por um lado, HL extrai de Hegel a essência do movimento dialético, com toda a negatividade que lhe é inerente; 2) ao mesmo tempo, contrapõe-se, de maneira categórica, aos desdobramentos desse movimento em termos históricos, frequentemente reduzidos – ao menos por maior parte da crítica – ao desenvolvimento do Espírito e à supremacia do Estado; 3) por fim, inclui o devir como a diferença absoluta, a saber, o que é completamente outro ou alteridade. Ao mesmo tempo, por meio da dialética, vemos um engajamento inegável entre espaço e tempo. Tomados isoladamente, o espaço tende a ser encarado como fixidez e imobilidade e, o tempo, como movimento puro; no entanto, em HL,

⁶⁵ “In Hegel's view, 'affirmation' is undifferentiated in itself and thus a homogeneous entity, unknowable because lacking in any difference. In this sense it is a purely spatial concept, similar in all respects to an undifferentiated field of in which no single point or element stands out. Dialectical negation introduces time - the negation of space, in the form of the punctum, the point or instant (the most elementary of temporal concepts). *Aufhebung*, Negation of this negation, must subsume both the spatial field and the point which is pure difference in itself. For Hegel, this takes place by means of the spatialisation of the point itself, drawing it into a line, trajectory, or flow, movement and passage. In the Hegelian scheme, we could say that the third term is analogous to historical 'progress'. Even if this oversimplifies Hegel, it allows us to illustrate the distinctiveness of Lefebvre's proposal which is it introduces a third element - 'the lived', Moments, jokes - which allows the intrusion of a horizon or 'outside', a 'beyond' or otherness. This element is always constitutively distinct from the original binary of field and point, or affirmation and negation. In effect the shift is from '(1) affirmation (2) negation (3) negation of the negation (synthesis)' to a new and little explored formula 'affirmation-negation-otherness-synthesis'”. (SHIELDS, 2002, s/p)

ambos aparecem completamente imiscuídos, como uma espécie de “tempo espacializado” ou “espaço temporalizado”.

Por isso, em Lefebvre a dialética não substitui ou elimina a lógica (o mental); com efeito, haveria uma junção (na contradição oriunda da mediação) entre a lógica e a dialética e, nesse encontro, surgiria o diferencial, o devir e o outro, como veremos adiante. A lógica relaciona-se com uma estratégia e com uma ciência do espaço; a dialética, por sua vez, tem a ver com a prática social e o conhecimento do espaço. A primeira está integrada à ordem distante (longínqua), qual seja, do Estado e das relações de produção (e sua tendência à homogeneidade e à isotopia); a segunda, à ordem próxima, do local, da vizinhança, das *topias* (heterotopias). De sorte que o espaço social envolve uma multiplicidade de espaços e *topias* (heterotopias), subsistemas, ao qual o Estado capitalista busca conferir uma coesão e coerência, uma subordinação, através de uma ideologia que buscasse eliminar as possíveis contradições, sejam na aparência ou na essência. Isso porque na prática social (espaços de representação) não existe lógica; esta é imprimida pelo mental (representações do espaço) através do Estado, através de uma estratégia. Não obstante, a “passagem” dessa lógica (mental) para a prática (social) já implicaria uma dialética (relação com a totalidade do real e suas contradições), uma vez que esse movimento não é capaz de ocorrer sem contrassensos e incongruências. Nas palavras de Lefebvre, “(...) duma maneira geral, há um problema metodológico e teórico que consiste em passar do mental (representações abstratas do espaço) ao social (espaços reais – espaços de representação)” (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 28).

Como reforçam Christian Schmid (2012a) e Cesar Simoni Santos (2019), é justamente esse tipo de abordagem lefebvriana – unindo, em suma, o movimento dialético entre o mental e o prático, no qual se insere o conceito de **produção** – que também abarca, inevitavelmente, uma atividade criativa (não planejada), o devir e o diferencial. Daí a insistência do autor ao afirmar que há, em Lefebvre, uma dialética tridimensional⁶⁶ relacionando Hegel, Marx e Nietzsche, algo que também aparece sugerido diversas vezes pelo próprio filósofo, em livros como “Hegel, Marx, Nietzsche, or, the realm of shadows” (HMN, [1975] 2020), “O fim da história” (FH, [1970] 1971), como também em “The Production of Space” (PS, [1974] 1991b).

Na compreensão de autores que seguem um viés marxista de pensamento, como Edward Soja e David Harvey, a ruptura com a hegemonia do tempo e da história, que tomavam o espaço como uma dimensão pré-concebida e passiva, não significa de modo algum colocar a história de escanteio, mas, sim, asseverar que o espaço constitui simultaneamente sujeito e objeto das

⁶⁶ Lefebvre (2004) mesmo insistiria que a dialética do próprio Marx não seria binária, mas triádica, relacionando, por exemplo, terra, capital e trabalho.

práticas sociais, produto social/ histórico e pré-requisito para que as práticas aconteçam. Por esse motivo, e de modo a abarcar essa complexidade dialética lefebvriana, Soja (1989; 2000) proporia o termo “trialectica”, colocando em tensão a espacialidade, a “historicalidade” e a “socialidade” na dinâmica do ser, como também a noção de “thirdspace”, que buscaria abarcar os momentos e movimentos do espaço social, inspirando-se na tríade concebido, percebido e vivido lefebvriana⁶⁷. Tais relações se mostrarão evidentes ao discutirmos os métodos regressivo-progressivo e a transdução.

Há de se considerar, nesse sentido, as diversas temporalidades identificadas por Lefebvre e presentes em seu pensamento, a partir de uma leitura de indícios já presentes em Marx e Lênin, ao sugerirem a noção de formação econômica-espacial, tal como ressalta José de Souza Martins (1996). Através dela, rompia-se com a ideia de um desenvolvimento igual do capitalismo – em parte herança de questões pouco desenvolvidas por Marx no primeiro volume d’ “O capital”, em parte decorrente da vulgarização de seu pensamento – levando-nos a apreender os processos simultâneos em que tempos, ritmos e estruturas diversas e não necessariamente contemporâneas relacionam-se entre si, entram em tensão, jogando, dessa maneira, com nossos conceitos de temporalidade e espacialidade. Disso resultariam a coexistência de tempos históricos – não apenas o passado e o presente, mas também o futuro, o possível – e os descompassos entre as dimensões econômica e a social, em que esta parece estar sempre em atraso em relação à primeira, resultando numa verdadeira pobreza, não econômica, mas existencial, e descumprindo a aquela promessa de libertação profetizada pelo esclarecimento, como outrora anunciado por Adorno & Horkheimer.

De fato, a todo momento o filósofo trava diálogos com diversos interlocutores e não vemos, em sua própria trajetória, um percurso linear partindo da lógica e desaguando na dialética, como um desenvolvimento unidirecional que alcança, ao fim e ao cabo, seu estágio último. Novamente, como vimos com Schmid (2012a) e Santos (2019), cada contradição não encontra sua solução, mas resulta em uma nova contradição e assim segue continuamente. Por isso, o questionamento de Lefebvre sobre lógica formal e sintética parte da abordagem presente em Kant, ao mesmo tempo rebatendo-o e apresentando a absorção de suas contribuições, elevando-o a outro nível – ao estabelecer uma relação com os conteúdos, com o concreto, tal

⁶⁷ Há de se mencionar que perpassam o pensamento de Lefebvre questões relacionadas a dimensões e níveis distintos, colocados em diálogo e movimento através de tríades dialéticas, como, por exemplo, trabalho, obra e ato poético, ou níveis de realidade P, M e G, que se articulam e interferem entre si, ou ainda mental, prático-sensível e diferencial, percebido, vivido e concebido. Tais questões serão trabalhadas, aos poucos, ao longo deste trabalho.

como aparece proposto em Hegel. Assim, ao dialogar com a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel:

É essencial ressaltar que a lógica hegeliana não suprime a lógica formal, mas a supera, ou seja, precisamente, a preserva e salva ao dar-lhe um sentido concreto. A lógica formal é a lógica do momento e da afirmação e do objeto isolado e protegido em seu isolamento. É a lógica de um mundo simplificado: esta mesa (considerada fora de toda relação com a atividade criadora, uma abstração feita das destruições do tempo) é obviamente esta mesa, e esta lâmpada não é este livro. A lógica formal é a lógica da abstração como tal. (...) Mas a partir do momento em que é necessário expressar o devir e a atividade, a lógica formal torna-se insuficiente. Nesse ponto, a demonstração hegeliana é confirmada por toda a filosofia subsequente. A lógica formal é a lógica do senso comum. O senso comum isolado e imobilizado das qualidades, das propriedades, dos aspectos, das coisas. (...) A lógica dialética supera os enunciados estáticos, mas não os destrói. Não rejeita o princípio da identidade: dá-lhe conteúdo. (LEFEBVRE, MD, 1969a, p. 37-38, tradução nossa)⁶⁸

E, então, chegamos a outro ponto primordial na dialética lefebvriana: sua ênfase sobre os conteúdos e o prático-sensível. Na concepção dialética tradicional, usualmente atribuída a Hegel, simplificada como tese-antítese-síntese, o terceiro termo é o espírito, o saber absoluto, a Ideia absoluta como unidade entre a prática e o conhecimento⁶⁹. Isso acaba levando a certa contradição, já que o movimento que busca deixar o isolamento da ideia, lançando-se em direção à matéria – fenomenologia –, acaba encerrando este ciclo novamente no âmbito das ideias, as quais, tomadas num nível superior, resolvem em si as contradições entre o mental e a matéria – através da suprassunção. Como se sabe, Marx inverteria esse idealismo hegeliano e realizaria uma crítica veemente à filosofia de um modo geral, por sua orientação contemplativa, de modo a conceber o que tomamos por materialismo dialético. Nessa abordagem, sintetiza Lefebvre, “o verdadeiro é o concreto”; “abstrações filosóficas carecem de eficiência” (MD, 1969a, p. 77, tradução nossa)⁷⁰.

⁶⁸ Es esencial destacar que la lógica hegeliana no suprime la lógica formal, sino que la supera, es decir, precisamente, la conserva y la salva dándole una significación concreta. La lógica formal es la lógica del instante y de la afirmación y del objeto aislado y protegido en su aislamiento. Es la lógica de un mundo simplificado: esta mesa (considerada fuera de toda relación con la actividad creadora, abstracción hecha de los estragos del tiempo) es evidentemente esta mesa, y esta lámpara no es este libro. La lógica formal es lógica de la abstracción como tal. (...) Pero desde el momento en que es necesario expresar el devenir y la actividad, la lógica formal se vuelve insuficiente. Sobre este punto, la demostración hegeliana está confirmada por toda la filosofía ulterior. La lógica formal es la lógica del sentido común. El sentido común aislado e inmovilizado de las cualidades, las propiedades, los aspectos, las cosas. (...) La lógica dialéctica supera las afirmaciones estáticas pero no las destruye. No rechaza el principio de identidad: le da un contenido. (LEFEBVRE, 1969a, p. 37-38)

⁶⁹ Vale destacar que essa visão usualmente aceita e propagada sobre a dialética de Hegel teria sido especialmente disseminada por meio das interpretações do filósofo russo Alexandre Kojève. Atualmente, tais perspectivas apareceriam refutadas, ao menos em parte, por teóricos contemporâneos, tais como, no Brasil, Vladimir Safatle (2008; 2016) e Marco Aurélio Werle (2012). Não por negarem sumariamente esse ímpeto totalizador, que, de fato, apareceria em diversos dos escritos hegelianos, mas por defenderem que a fortuna crítica do pensamento de Hegel jamais poderia ser resumida a esses esquemas unidirecionais, especialmente pela complexidade e riqueza da dialética propugnada pelo filósofo.

⁷⁰ (...) lo verdadero es lo concreto. Las abstracciones filosóficas carecen de eficiencia” (LEFEBVRE, 1969, p. 77).

Tal tipo de análise deitava suas raízes no filósofo alemão Ludwig Feuerbach ([1841] 2013), o qual, segundo o filósofo marxista húngaro György Lukács (1979), teria influenciado o jovem Marx não apenas no processo de dissolução da filosofia idealista hegeliana, no sentido da inflexão materialista, mas também e sobretudo para a tomada de uma orientação ontológica de sua investigação do ser social – visto que Marx passará a centralizar sua análise da história, ainda sob uma base econômica, no processo de produção e de reprodução da própria vida humana, conceitos que influenciarão sobremaneira o pensamento de Lefebvre. Não obstante, vale apenas lembrar que o materialismo marxiano viria a se distanciar do de Feuerbach precisamente na medida em que passa a considerar o homem antes como **atividade** sensível e potência produtiva do que como objeto sensível, dotado de sensibilidade.

Essa dialética coloca em questão o próprio conceito de natureza presente nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Marx (MEF, 2004): neste, haveria uma relação de apropriação intrínseca entre o homem e a natureza, em consequência de seu “ser genérico”. Em Marx, a não apropriação do homem sobre a natureza, em função do capital e através da propriedade privada, já envolveria uma primeira alienação. Já em Lefebvre, a própria natureza – em sua idealização como uma realidade ou paisagem originária independente do homem – aparece negada em função de uma natureza segunda criada pelo homem: o urbano e a cidade (anti-natureza ou não-natureza). Ora, é nesse sentido que o urbano seria a superação de diversas oposições ou dualidades – por exemplo, entre cidade e natureza – uma vez que o próprio urbano já seria uma natureza segunda, o que não significa a suplantação das contradições e desencontros (entre o real e o possível) que lhe são intrínsecos. Como ressalta José de Souza Martins: “hoje está posto o problema da natureza segunda, criada pelo próprio homem, voltada contra ele – uma natureza que não se humaniza nem liberta o homem de limitações e reduções”, de sorte que “a pobreza é pobreza de realização das necessidades criadas pelo próprio homem para sua libertação das carências que o colocam aquém do possível” (MARTINS, 1996, p. 15-19). Essa natureza segunda – a supressão dialética do homem e da natureza – seria, ela mesma, uma mediação *sui generis*: **a mediação das mediações**, a base para se compreender a individualidade moderna. Trata-se do espaço produzido, o urbano generalizado que se coloca como hipótese – possível por meio da transdução, como veremos adiante – em Lefebvre. Como nesta passagem deveras provocante de “Toward an architecture of enjoyment”:

A natureza é uma ilusão. A paisagem perfeita é uma armadilha. Uma obra que antecede os produtos e, portanto, o capitalismo. Vida longa ao campo, então, até certo ponto. Abaixo a natureza, o naturismo, o naturalismo, o retorno à espontaneidade, à barbárie, mesmo quando qualificada pelas palavras do selvagem (arquitetura selvagem). Natureza? Physis? Nascimento perpétuo e morte

incessante. Subindo, como dizem, e caindo de volta. Juventude e velhice. Um e o outro, um no outro. Contrastes, ambiguidade, transições. (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 44, tradução nossa)⁷¹

Na explicação metodológica delineada em *Grundrisse* de Marx (G, [1857-1858] 2011b), esse seria o caminho inverso daquele outrora empreendido por Hegel, do abstrato ao concreto, das representações ao real – mesmo lembrando, como mencionamos na nota acima, que provavelmente a dialética hegeliana carregaria uma complexidade muito maior do que um simples movimento que parte do pensamento (abstrato) em direção ao concreto (o real). Por isso, em certo sentido, arriscamos dizer que ambos os cerne dos pensamentos de Marx e Hegel, sobretudo no que diz respeito à essência do movimento dialético, guardariam muito mais coincidências do que divergências. E isso talvez explique por que HL recorra, de maneira tão reiterada, não apenas ao pensamento marxiano, mas também ao hegeliano.

Regressivo-progressivo e a transdução

A abordagem adotada aqui pode ser descrita como “regressiva-progressiva”. Toma como ponto de partida as realidades do presente: o avanço das forças produtivas e a nova capacidade técnica e científica de transformar o espaço natural de forma tão radical que ameace a própria natureza. Os efeitos desse poder destrutivo e construtivo devem ser sentidos por todos os lados; eles entram em combinações, muitas vezes de forma alarmante, com as pressões do mercado mundial. Dentro deste quadro global, como era de se esperar, o princípio leninista⁷² de desenvolvimento desigual se aplica com força total: alguns países ainda estão nos estágios iniciais da produção de coisas (bens) no espaço, e apenas os mais industrializados e urbanizados podem explorar para ao máximo as novas possibilidades abertas pela tecnologia e pelo conhecimento. A produção do espaço, tendo atingido o nível conceitual e linguístico, atua retroativamente sobre o passado, revelando aspectos e momentos dele até então incompreendidos. O

⁷¹ “Nature is an illusion. The picture- perfect landscape is a trap. A work that predates products and, therefore, capitalism. Long live the countryside, then, up to a certain point. Down with nature, naturism, naturalism, the return to spontaneity, to barbarism, even when qualified by the words of the savage (savage architecture). Nature? Physis? Perpetual birth and ceaseless death. Rising up, as they say, and falling back down. Youth and old age. One and the other, one in the other. Contrasts, ambiguity, transitions” (LEFEBVRE, 2014, p. 44).

⁷² Vale lembrar que, como enfatizado por Demier (2005) e sugerido Löwy (1998), enquanto Lenin havia concebido a “lei do desenvolvimento desigual”, ao observar os ritmos distintos de desenvolvimento do capitalismo no interior da Rússia, Trotsky acrescentaria um novo caráter à ideia, dialetizando as relações entre o arcaico e o moderno, ao desenvolver sua conhecida proposta de “desenvolvimento desigual e combinado”. Como encontramos na *História da Revolução Russa* ([1930] 2017): “As leis da História nada têm em comum com os sistemas pedantescos. A desigualdade do ritmo, que é a lei mais geral do *processus* histórico, evidencia-se com maior vigor e complexidade nos destinos dos países atrasados. Sob o chicote das necessidades externas, a vida retardatária vê-se na contingência de avançar aos saltos. Desta lei universal da desigualdade dos ritmos decorre outra lei que, por falta de denominação apropriada, chamaremos de lei do desenvolvimento combinado, que significa aproximação das diversas etapas, combinação das fases diferenciadas, amálgama das formas arcaicas com as mais modernas. Sem esta lei, tomada, bem entendido, em todo o seu conjunto material, é impossível compreender a história da Rússia, como, em geral, a de todos os países chamados à civilização em segunda, terceira ou décima linha. (TROTSKY, 2017, p. 34)

passado aparece sob uma luz diferente e, portanto, o processo pelo qual esse passado se torna o presente também assume outro aspecto. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 65, tradução nossa)⁷³

Uma das primeiras dificuldades em se tentar organizar o pensamento lefebvriano, como enfatizado por Remi Hess (1991), consiste em que o próprio filósofo nunca teria sintetizado suas ideias em um único método, nem tampouco em uma obra metodológica. De um modo geral, o(s) método(s) utilizado(s) por Lefebvre encontraram-se latentes, soltos, permeando o desenvolvimento de suas ideias ou o relato de experiências. Inclusive, ousamos dizer que os métodos regressivo-progressivo e a transdução seriam, na verdade, expressões mais tangíveis e em certos níveis de realidade da própria lógica-dialética trabalhada no item anterior, especialmente se considerada com seu movimento tridimensional, que inclui a diferença e o devir – não evidentes na expressão, mas certamente latentes. Nesta aposta, poderíamos traçar alguns paralelos entre lógica-nexos-estrutura (Hegel), dialética-rupturas-negação (Marx) e transdução/ virtual-devir-momento (Nietzsche). O desenrolar deste texto mostrará até que ponto tais sugestões se mostrarão suficientemente consistentes.

Assim, apesar de bastante citado, o método regressivo-progressivo lefebvriano, analisado aqui, seria poucas vezes explicitado ou nomeado em sua própria obra. Alguns textos marcantes para seu entendimento seriam “Problemas de sociología rural” ([1949] 1978), “Perspectivas de la sociología rural” ([1958] 1978) e “La somme et le reste” ([1959] 2009); no entanto, para Hess, sua utilização já se mostraria evidente em textos que remontam a 1937 (em “Le nationalisme contre les nations”). Sartre ([1957] 1972) seria um dos primeiros a atribuir o método progressivo-regressivo a Lefebvre⁷⁴, muito embora o próprio discordasse, ao insistir que este

⁷³ The approach taken here may be described as “regressive-progressive”. It takes as its starting-point the realities of the present: the forward leap of productive forces, and the new technical and scientific capacity to transform natural space so radically that it threatens nature itself. The effects of this destructive and constructive power are to be felt on all sides; they enter into combinations, often in alarming ways, with the pressures of the world market. Within this global framework, as might be expected, the Leninist principle of uneven development applies in full force: some countries are still in the earliest stages of the production things (goods) in space, and only the most industrialized and urbanized ones can exploit to the full the new possibilities opened up by technology and knowledge. The production of space, having attained the conceptual and linguistic level, acts retroactively upon the past, disclosing aspects and moments of it hitherto uncomprehended. The past appears in a different light, and hence the process whereby that past becomes the present also takes another aspect. (LEFEBVRE, 1991b, p. 65)

⁷⁴ Embora o próprio HL raramente venha a denominar seu próprio método como “regressivo-progressivo” (nesta sequência) – sendo que uma das raras vezes se daria, por exemplo, em PS (1991b), na citação descrita acima, e RU (2008a) –, Sartre (1972) atribuiria o método ao filósofo, porém, realizando a inversão terminológica para “progressivo-regressivo”. Não obstante, ao longo de “Questão de método”, o próprio Sartre vez ou outra realiza o intercâmbio entre os termos. HL, por sua vez, aludiria ao método como “progressivo-regressivo” na “Introdução” a “De lo rural a lo urbano” (1978), justamente ao referir-se a esta menção de Sartre, sem realizar objeções a respeito deste quesito sequencial. De nossa parte, contanto que a “progressão” e a “regressão” consistam em momentos distintos, não necessariamente subsequentes e linearmente cadenciados, mas até mesmo concomitantes, consideramos ser flexível a opção por uma ou outra ordem terminológica. Ademais, conforme Michael Kelly (1999), apesar de as referências mútuas serem escassas – algumas poucas a serem mencionadas poderiam ser a nota de Sartre sobre o método regressivo-progressivo de Lefebvre em “Questão de método” ([1957] 1972) / “Crítica

seria um método, em essência, do próprio Marx. Como também percebido por Remi Hess, a matriz marxiana presente na abordagem metodológica de HL estaria sugerida especialmente em Grundrisse, em seu capítulo “o método da economia política” (MARX, 2011b). Neste texto, Marx trabalharia com dois movimentos concomitantes e participantes de um mesmo processo: primeiramente, o questionamento das representações naturalizadas a partir do concreto e atual, tomando-o como princípio para o pensamento, e não o contrário:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. (MARX, G, 2011b, p.54)

Esse é igualmente o ponto de partida de Lefebvre – o filósofo faz questão de reforçar esta questão em diversos momentos de sua obra – e isso não poderia ser diferente com o método regressivo-progressivo: este deve emanar do atual, do concreto, e a partir dele compreender a história – o sentido oposto, ou seja, tomar a história como princípio para compreender o concreto e o presente pode levar a ideologias, embora, não raro, de maneira sorrateira e imperceptível. Com efeito, seria demasiadamente sintético – e até mesmo empobrecedor – reduzir o método regressivo-progressivo a uma abordagem histórica, pois mais do que buscar traçar os nexos, as continuidades e as linearidades, ele tenciona compreender as rupturas, ao mesmo tempo em que rastreia e mapeia, identifica os momentos de cisão e tensão. É também por esse motivo que HL não poderia ser encarado como um estruturalista. Seu pensamento é da conjuntura, do **momento**⁷⁵:

É por isso que Lefebvre não gostou da moda “estruturalista”. À estrutura, ele opõe o conjuntural que, em sua vida, sempre foi mais importante, mais central. Lefebvre nunca se sentiu estruturado, estrutural, estruturante ou estruturalista. Pois a conjuntura – o momento em que os elementos inicialmente dispersos e as forças superiores se encontram – é o momento fundamental da pesquisa. É a situação econômica que quebra as estruturas. Aqui, chegamos ao que R. Lourau chama de “paradigma de Henri Lefebvre”, ou seja, *a articulação da forma e do conteúdo do pensamento*. Esse paradigma da conjuntura, Lefebvre o compartilhou especialmente com os situacionistas. *É essa paixão pelo momento em que as estruturas não conseguem mais dominar seus próprios elementos, quando esses elementos se unem e formam uma conjuntura inovadora*. Este momento é dramático. Daí o interesse que Lefebvre tem pelo teatro. O momento conjuntural é um momento teatral. Maio de 68 foi um momento teatral, uma conjunção de

da razão dialética” ([1960] 2002) e a alusão à compreensão dialética de Sartre em “L’existentialisme” (1946) de HL – e de muitas vezes serem enfatizadas as distinções entre HL e Sartre, haveria, na verdade, um amplo solo comum compartilhado por ambos os filósofos.

⁷⁵ A teoria dos momentos de Henri Lefebvre, em particular, será mais bem explorada no Capítulo 3.

forças e ideias que conduzem a outra realidade. (HESS, 1991, s/p, tradução nossa, grifos nossos)⁷⁶

Assim como no caso da relação entre a lógica e a dialética – em que uma não substitui a outra –, aqui também vemos que, por paradoxal que possa parecer, o uso da abordagem estrutural não é completamente dispensável, mas, sim, que ela deve ser dialetizada – complementada e contraposta – com a conjuntura e com as ideias de forma e função. Como nos esclarece Remi Hess (idem), é a dogmatização e a reclusão de apenas um desses elementos que leva a vícios – tais como o estruturalista, o funcionalista, o formista.

Por não ser meramente historiográfico – no sentido de investigar certo período, buscar analogias e consequências – e pautar-se sobretudo naquilo que existe, no presente e no concreto, para Hess, o método de Lefebvre estaria intimamente ligado ao seu conceito de **práxis** – algo que já havia sido sugerido por Sartre. Pois:

A práxis não pode ser fechada e não pode se considerar fechada. A realidade e os conceitos permanecem abertos e a abertura tem várias dimensões: a natureza, o passado, a possibilidade humana. Não basta dizer que a noção de práxis se esforça para apreender ou que ela apreende a complexidade dos fenômenos humanos. É necessário acrescentar que ela captura sua complexidade crescente e somente ela. Aberta por todos os lados, a práxis (realidade e conceitos) não se perde no indeterminado. Apenas um pensamento de um certo tipo, ou seja, a mente analítica tradicional, confunde fechamento e determinação, abertura e indeterminação. (LEFEBVRE, A proclamação da Comuna, 1965, p. 31, apud. HESS, 1991, tradução nossa, grifo nosso)⁷⁷

A *práxis* envolve um pensamento não sistematizante e passivo, mas crítico, ativo, a buscar uma via. O conceito de *práxis* é desenvolvido por HL em diversos momentos e um texto crucial para seu entendimento é Prolegomenas (em Metaphilosophy (MP), [1965] 2016b), em que o filósofo realiza um percurso por certos termos-chave, tais como *práxis*, *poiesis*, *mimesis*, mostrando a interligação, sobreposição e relação dialética entre eles. O uso do conceito de

⁷⁶ “C’est pourquoi Lefebvre n’a pas aimé la mode “structuraliste”. A la structure, il oppose le conjoncturel qui, dans sa vie, a toujours été plus important, plus central. Lefebvre ne s’est jamais vécu comme structuré, structural, structurant ou structuraliste. Car la conjoncture – moment où les éléments d’abord épars et les forces supérieures se réunissent – est le moment fondamental de la recherche. C’est le conjoncturel qui brise les structures. Nous touchons là à ce que R. Lourau nomme le “paradigme d’Henri Lefebvre”, c’est-à-dire l’articulation de la forme et du fond de la pensée. Ce paradigme du conjoncturel, Lefebvre l’a partagé avec les situationnistes, notamment. Il s’agit de cette passion pour le moment où les structures n’arrivent plus à dominer leurs propres éléments, où ces éléments se rassemblent et forment une conjoncture novatrice. Ce moment est dramatique. D’où l’intérêt que Lefebvre porte au théâtre. Le moment conjoncturel est un moment théâtral. Mai 68 a été un moment théâtral, conjoncture de forces et d’idées qui débouchent sur une autre réalité”. (HESS, 1991)

⁷⁷ “La praxis ne peut se fermer et ne peut se considérer comme fermée. Réalité et concepts restent ouverts et l’ouverture a plusieurs dimensions: la nature, le passé, le possible humain. Il ne suffit pas de dire que la notion de praxis s’efforce de saisir ou saisit la complexité des phénomènes humains. Il faut ajouter qu’elle saisit leur complexité croissante et elle seule. Ouverte de toutes parts, la praxis (réalité et concepts) ne s’égare pas pour autant dans l’indéterminé. Seule une pensée d’un certain type, à savoir l’intellect analytique traditionnel, confond fermeture et détermination, ouverture et indétermination” (HESS, 1991).

práxis remeteria ao próprio Marx, que retomaria o termo grego com o intuito de evitar sua confusão com a palavra prática – o que não evitaria, entretanto, seu uso equivocado por muitos de seus leitores. Como explica o Lefebvre:

Desenvolveremos a tese de uma multiplicidade de análises possíveis da *práxis*. A análise dos pensadores gregos (determinismo / acaso / vontade) não nos parece incompatível com a distinção entre setores dominados e não dominados, mesmo na história, nem com a diferença entre *práxis repetitiva* e *práxis revolucionária*. O ponto de vista do crescimento (tecnológico, econômico) e o do desenvolvimento (social) são complementares.

O conceito de *práxis* o denota como determinado e, no entanto, aberto ao possível, como inesgotável diante da análise. Esse conceito também denota a *práxis* como sítio e origem dos conceitos. A *práxis* no sentido preciso seria então o real humano: desde que não esteja separada nem da história e das tendências históricas, nem do possível. Toda *práxis* está situada em uma história; é uma criadora de história. A história total seria, portanto, uma história da *práxis*; tenderia (no extremo) ao conhecimento completo do desenvolvimento humano. (LEFEBVRE, MP, [1965] 2016b, tradução nossa)⁷⁸

O próprio estudo do conceito de *práxis* leva a intuir que não se trata, portanto, de dispensar os métodos estruturais e analíticos, mas de mostrar que eles não são suficientes por si sós, por levarem a certos automatismos na compreensão da história e das práticas sociais. Sobretudo, trata-se de evitar abordagens sistêmicas e definitivas, na medida em que estas acabam por fechar demasiadamente nossa visão e compreensão da realidade e suas relações. Daí a proposta do método regressivo-progressivo, ao buscar imprimir tanto uma profundidade quanto uma abertura àquilo que tomamos superficialmente como natural, dado e imediato – o que, certamente, evidencia suas raízes na própria dialética hegeliana, tanto quanto na marxiana, pois explicita e explora o caráter mediado da realidade e do nosso entendimento e, ao fazer isso, carrega com (im)possibilidades esta mesma realidade e este mesmo entendimento.

Hess (1991) insiste em outra questão fundamental no entendimento do método “regressivo-progressivo” lefebvriano: a de que este consistiria, antes, em uma abordagem ou percurso “genético” – ou seja, a que busca compreender o nascimento de algo – e não tanto genealógica, tal como vemos em outros pensadores como Michel Foucault, com claras influências de

⁷⁸ We shall develop the thesis of a multiplicity of possible analyses of praxis. The analysis of the Greek thinkers (determinism/ chance/will) does not seem to us incompatible with the distinction between the dominated and non-dominated sectors, even in history, nor with the difference between repetitive praxis and revolutionary praxis. The point of view of growth (technological, economic) and that of (social) development are complementary.

The concept of praxis denotes this as determined and yet open onto the possible, as inexhaustible in the face of analysis. This concept also denotes praxis as site and origin of concepts. Praxis in the precise sense would then be the human 'real': on condition that it is separated neither from history and historical tendencies, nor from the possible. All *práxis* is situated in a history; it is a creator of history. Total history would thus be a history of praxis; it would tend (at the extreme) towards complete knowledge of human development. (LEFEBVRE, [1965] 2016, p. 7)

Nietzsche. Para Lefebvre – neste aspecto evidenciando suas raízes em Marx –, não faria sentido – e seria quase impossível – precisar a origem de algo (família, propriedade, língua etc.), muito embora se possa buscar pelo seu nascimento. Pois a busca pela origem perde-se no caráter nebuloso e fugidio da história. Quem busca pelo nascimento, por sua vez, preocupa-se mais em caracterizar certa conjuntura (a situação, o lugar, o momento) em que algo *vem à luz* – não importando tanto quando exatamente se foi gerado, obsessão de quem busca a origem. Mesmo que admitamos um parentesco entre ambos, a sutileza consiste em que situar o nascimento deixa em aberto, enquanto datar uma origem acaba por fixar e fechar.

Além disso, Hess enfatiza algo que o próprio Lefebvre coloca na introdução de “De lo rural a lo urbano” (1978) e que Sartre indicaria em “Crítica da razão dialética” / “Questão de método” (introdução à CRD de 1957, buscando conciliar marxismo e existencialismo). Em uma ampla nota de rodapé, Sartre ([1957] 1972) cita Lefebvre em seu esclarecimento sobre o método proposto – presente no texto “Perspectivas de la sociología rural” ([1953] 1978). Tal como explicado por HL e enfatizado na nota de Sartre, esta abordagem metodológica implicaria duas visadas concomitantes que procurassem apreender tanto a “complexidade horizontal” quanto a “complexidade vertical” da realidade examinada. Por exemplo, na análise da situação campesina, o estudo da complexidade horizontal levaria a perceber as diferenças e até mesmo antagonismos entre formações agrárias contemporâneas, por conta de diversidades locais, culturais etc., enquanto a complexidade vertical implicaria não apenas uma abordagem histórica, mas também a percepção de elementos aparentemente anacrônicos coexistindo num mesmo momento⁷⁹. Essa dupla visada, a enfatizar as ambiguidades, contradições e descontinuidades, ficaria igualmente evidente em outros textos, como n’ “A revolução urbana (2008a) ou n’ “O direito à cidade” (2016a).

A intenção do método regressivo-progressivo não é compreender o passado, mas sim o presente e sua problemática. Nos termos de Lefebvre: “em verdade, colocamos primeiramente o objeto virtual, o que nos permitiu traçar o eixo espaço-temporal”; assim: “um duplo movimento

⁷⁹ Apesar das explícitas divergências e críticas realizadas por HL aos estruturalistas, valem destacar as influências da semiótica e da semiologia, além da análise da linguagem, no pensamento lefebvriano – as quais ficam mais evidentes em obras posteriores, tais como “Toward an architecture of enjoyment” (2014). Além disso, sabe-se que não apenas Ferdinand Saussure, especialmente em seu conhecido “Curso de Linguística Geral” ([1916] 1975), mas também Charles Peirce, exerceriam influências sobre os diversos pensadores contemporâneos a HL, tais como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, entre outros. Nesse sentido, em que se pesem as assumidas discordâncias entre ambas as metodologias, talvez se possa dizer que, no método regressivo-progressivo de HL, pulsam alguns possíveis indícios das metodologias diacrônicas e sincrônicas atribuídas a Ferdinand Saussure, além de suas abordagens sintagmática (os encadeamentos) e paradigmática (as virtualidades) sobre o funcionamento da linguagem. Com isso, reiteramos, sem que se pretenda sugerir um viés estruturalista em HL; na verdade, essas influências reforçam o argumento do próprio filósofo ao insistir que a dialética não exclui totalmente a lógica, a estrutura ou o sistema, mas imprime uma abertura a estes conceitos.

impõe-se ao conhecimento, desde que existem tempo e historicidade: *regressivo* (do virtual ao atual, do atual ao passado) e *progressivo* (do superado e do *finito* ao movimento que declara esse fim, que anuncia e faz nascer algo novo” (RU, 2008a, p. 31). A regressão tem como objetivo assimilar o momento presente e buscar seus pontos de apoio e referência no passado; trata-se de reconstituir a gênese, mas atentando para não dogmatizar. Nesta busca pelos possíveis nexos no passado, o presente passa a agir sobre o passado, enquanto este auxilia a aclarar o presente e seus processos. O movimento é mútuo.

Não obstante, observa Hess, durante o processo regressivo, um dos maiores desafios é o de se superar o risco latente de se “telescopar”, ou colocar em foco, o presente, ou seja, a parte progressiva. De assumir desde o princípio uma perspectiva enviesada, como se o passado apontasse automaticamente para o futuro, como se o começo (o ponto de partida, o presente) já fosse ou pudesse ser encontrado no fim (o passado)⁸⁰. Obstáculo já anunciado, anteriormente, por Walter Benjamin, quando dizia, em “Sobre o conceito de história” (BENJAMIN, [1940] 1987, p. 224): “assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história”. Diante disso, Benjamin clamaria para uma necessidade de se apropriar desse passado, dessa reminiscência, “tal como ela relampeja no momento de um perigo” (ibid., p. 224). Podemos compreender abordagem progressivo-regressiva de maneira análoga; daí a grande dificuldade de implementar o método lefebvriano, visto que ele dialetiza o tempo todo, sem por isso eliminar a lógica – conforme visto acima e apontado pelo próprio Marx. Sua abordagem é transversal e vertical, “supõe levar em consideração três dimensões: complexidade, temporalidade e polissemia disciplinar” (HESS, 1991, s/p, tradução nossa)⁸¹. Nas palavras de Hess:

(...) o método regressivo-progressivo, que envolve partir do presente e voltar ao passado. Não é o método histórico, no sentido em que este consiste em voltar no tempo e tentar ver o que aconteceu, o que se passou em tal ou qual era. Nessa perspectiva, o historiador traça então analogias, comparações, consequências ... O método que Lefebvre recupera da obra de Marx consiste mais em partir do que existe. Para Marx, era o capitalismo, o capitalismo industrial com suas implicações, inclusive o mercado mundial (que Marx não viu completamente, já que no século

⁸⁰ Nos termos do historiador Fernando Novais (2008), este tipo de postura, qual seja o de reconstituir a história de maneira deformada, como se ela já apontasse naturalmente para o presente, receberia a denominação de “anacronismo”. O desafio seria então o de: “na reconstituição, não na explicação, porque ele pode usar conceitos, ele tem que tentar por entre parênteses aquilo que ele sabe que aconteceu depois e que o protagonista não sabia. Lucien Febvre diz que o verdadeiro critério em um trabalho de história, além da crítica do texto, do rigor dos conceitos, e em que medida o historiador evitou o anacronismo. Quanto mais evitar o anacronismo, melhor será o historiador, e quanto menos evitar, pior será” (NOVAIS, 2008, p. 31)

⁸¹ “La méthode régressive-progressive est donc “difficile” à pratiquer. Elle suppose une culture transversale et verticale. Elle suppose une prise en compte de trois dimensions: la complexité, la temporalité et la polysémie disciplinaire”. (HESS, 1991)

19 ele lidava principalmente com o mercado pré-capitalista). A partir do atual que analisamos, retrocedemos passo a passo às condições desta realidade atual. Procuramos identificar, por meio dessa abordagem regressiva, o que precedeu o presente. Então, tomamos o processo no sentido oposto para iluminar, elucidar, implantar, desenvolver... Procuramos ver todas as possibilidades (as “virtualidades”) contidas na situação presente. Assim, tentamos iluminar o futuro, tentando trazer à luz o possível e o impossível. A originalidade de Lefebvre, mesmo que tenha encontrado o princípio desse método em Marx, é aplicá-lo a formas sociais concretas: a nação, a comunidade camponesa, o urbano, o Estado etc. (HESS, 1991, s/p, tradução nossa)⁸²

Vale lembrar que tal visada apareceria, de maneira semelhante, nas influentes teorias do psicólogo bielo-russo L. S. Vygotsky, também calcado em Marx, com a denominação de **método inverso**, sintetizado pela célebre asserção marxiana: “a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco” (MARX, G, [1857/1858] 2011b, p. 58)⁸³. O que aparece de modo semelhante em Lefebvre, quando afirma, a partir de Marx, que é o adulto, sujeito ou consciência, que compreende seu ponto de partida, a saber, a criança (RU, 2008a, p. 31). De acordo com Newton Duarte (2000, p. 84), Vygotsky realizaria uma contraposição à “sobreposição lógica dos conceitos”, subsumida a uma perspectiva monista que exclui as contradições. Para Vygotsky, o método inverso implicaria “o estudo da essência de determinado fenômeno através da análise da forma mais desenvolvida alcançada por tal fenômeno”. No entanto, tal apreensão não ocorre de maneira imediata, mas necessariamente mediada, pois inevitavelmente modelada por conceitos e abstrações – como já nos ensinava a dialética hegeliana e marxiana. Voltaremos a esta discussão em específico no próximo item, quando discutirmos sobre a noção de produção em Marx.

Neste ponto, somos lançados novamente à tridimensionalidade da dialética lefebvriana, que nos permitirá alçar a **transdução**, outro de seus métodos, a qual, em nosso entender, relaciona-se intrinsecamente com a dinâmica da progressão-regressão e, sobretudo, com o sentido que Lefebvre atribui ao fim da história. Isso porque a transdução dispõe-se a pensar, a partir da

⁸² “(...) la méthode régressive-progressive, qui consiste à partir de l’actuel, puis à remonter dans le passé. Ce n’est pas la méthode historique dans la mesure où celle-ci consiste à s’installer dans le passé et à essayer de voir ce qui a eu lieu, ce qui s’est passé à telle ou telle époque. Dans cette perspective, l’historien tire ensuite des analogies, des comparaisons, des conséquences... La méthode que Lefebvre dégage de l’œuvre de Marx consiste plutôt à partir de ce qui existe. Pour Marx, c’était le capitalisme, le capitalisme industriel avec ses implications, dont le marché mondial (que Marx n’a pas tellement vu, puisqu’au XIXe siècle il avait surtout affaire au marché pré-capitaliste). A partir de l’actuel que l’on analyse, on remonte de proche en proche aux conditions de cette réalité actuelle. On tente de dégager, à travers cette démarche régressive, ce qui a précédé le présent. Ensuite, on reprend le processus en sens contraire pour éclairer, élucider, déployer, développer... On essaye de voir tous les possibles (les “virtualités”) contenus dans la situation présente. On essaye ainsi d’éclairer le futur en tentant de mettre au jour le possible et l’impossible. L’originalité de Lefebvre, même s’il a trouvé le principe de cette méthode chez Marx, c’est de l’appliquer à des formes sociales concrètes: la nation, la communauté paysanne, l’urbain, l’État, etc.” (HESS, 1991)

⁸³ Tal método de Vygotsky de matriz marxiana aparece, por exemplo, em “Teoria e método em psicologia” (VIGOTSKI, [1927] 1999, p. 371), em seu estudo sobre os processos artísticos.

concretude do presente, as virtualidades e contingências, não apenas do horizonte possível, mas especialmente do impossível – o utópico e imponderável.

Ao retomar “Lógica formal, lógica dialética” (LFLD, 1991c) e “O fim da história” (FH, 1971), Cesar Simoni Santos (2019) salienta que é por meio da relação triádica que a dialética lefebvriana mantém-se em movimento, em fluxo contínuo, em diversas direções e sentidos. Para o autor, assim como Marx teria salvado a dialética de seu estancamento a partir de Hegel, o mesmo teria feito HL, ao recuperar a dialética, por meio de uma crítica negativa e em contraposição às abordagens marxistas totalitárias – proclamadas pelo stalinismo. Concomitantemente, HL desoneraria a dialética de seu aprisionamento em arcos heroicos e historicistas – tais como a autorrealização do Espírito, a revolução social, a autodestruição do capitalismo – para desatar a dimensão da embriaguez e da loucura, propriamente nietzschiana. Nos termos do próprio filósofo: “uma *superação*, a conceber em função da superação hegeliana e marxista (*Aufheben*), mas também da superação nietzschiana (*Überwinden* – ultrapassar)” (LEFEBVRE, FH, 1971, p. 22). Como vemos insinuado em Simoni Santos (2019), por conta dessa tridimensionalidade, o movimento em busca da síntese não se permite estagnar, pois se altera a cada momento em função da perspectiva assumida.

Com efeito, lembremos que uma decorrência fundamental do percurso pluridimensional lefebvriano é a desvinculação da dialética dos sentidos tradicionais de temporalidade e da historicidade, o que nos sugere que ela não se baseia numa sequência lógica e coerente passado-presente-futuro, num encadeamento de fatos sucessivos e contingentes. Pois a história não se desdobra passivamente, mas se define a si própria, uma vez que é dotada de um **sentido**, um fim ou uma **finalidade** – não por isso fixa – que a orienta como uma realidade aberta. Contrapõe-se, especialmente, à história concebida como uma ciência parcelar (descritiva) que se autoproclama uma totalidade, incumbida de carregar a verdade, “como ciência total (do real e do ideal ou racional), como conhecimento simultaneamente da natureza, da sociedade, do pensamento” (FH, 1971, p. 144). Mais uma vez, Lefebvre dialetiza a história, propondo uma “saída da história” como uma superação do “fim da história”⁸⁴ por meio da suprassunção – levando-nos à pós-história –, ou seja, uma elevação do mesmo – a história e a historicidade – a outro nível, articulando-a ao espaço. Dessa maneira, Lefebvre anuncia a possibilidade de uma “história diferencial” e de uma utopia criadora ou concreta – o possível-impossível daquilo que (ainda) não existe.

⁸⁴ Tomado em suas diversas acepções, podendo sugerir finalidade, término, acabamento (fechamento), mas também o fim da história revolucionário marxiano.

É neste movimento que se localiza a transdução, que não implica uma dedução, nem indução, nem uma mera hipótese ou a construção de modelos e simulações, mas se relaciona, mais propriamente, com a utopia e o devir:

A transdução pressupõe uma realimentação (*feedback*) entre o contexto conceitual utilizado e as observações empíricas. Sua teoria (metodologia) formaliza certas operações mentais espontâneas do urbanista, do arquiteto, do sociólogo, do político, do filósofo. Ela introduz o rigor na invenção e o conhecimento na utopia. (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016a, p. 109-110)

Uma reflexão sobre o objeto possível, teórico, virtual, hipotético, a partir de um estudo da realidade e de uma problemática que emerge daquela (LEFEBVRE, DC, 2016a). Como veremos, tal método será utilizado por HL para encarar, por exemplo, a sociedade urbana: como uma possibilidade, uma hipótese ou objeto virtual que se relaciona, inevitavelmente, a um processo e uma *práxis* (ação prática). Novamente, para reverberar os termos benjaminianos ([1940] 1987), a compreensão da história e o sentido que a ela atribuímos envolve um ato de **apropriação** por um sujeito.

Em HL, o conhecimento não implica, necessariamente, uma cópia ou simulacro de algo já existente e real – visto que isso abarca algo de tautológico e redundante, a mera reprodução –, mas pode envolver uma hipótese do que pode vir a existir, que se coloca como horizonte, implicando, inevitavelmente, a produção. Ora, em essência, esse tipo de estudo rompe com a ciência tradicional em diversos sentidos, como colocar como objeto de conhecimento algo que, outrora, talvez nem se considerasse digno de ser pesquisado – afinal, para ressoar os termos de Heidegger, o que seria o utópico senão um nada?⁸⁵

A produção do espaço

Falar em "produzir espaço" soa bizarro, tamanha é a influência ainda mantida pela ideia de que o espaço vazio precede tudo o que acaba preenchendo-o. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 15, tradução nossa)⁸⁶

Por isso, quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais (...). A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida e que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. (MARX, G, 2011b, p. 41)

⁸⁵ Retomaremos a ideia do nada, do zero, do nulo em Henri Lefebvre no Capítulo 3, quando discutirmos sobre o diferencial e o devir.

⁸⁶ "To speak of 'producing space' sounds bizarre, so great is the sway still held by the idea that empty space is prior to whatever ends up filling it". (LEFEBVRE, 1991b, p. 15)

Em primeiro lugar, em Henri Lefebvre, há notadamente um questionamento da concepção do espaço como uma categoria objetiva e neutra, um dado apriorístico: aquele espaço que pressupõe um sentido estritamente geométrico, euclidiano, infinito e isotrópico. Aquele que também é o espaço consolidado por Descartes: abstrato, homogeneamente dimensionável e qualificável, replicável. Absoluto, pois que tudo envolve e que é dado a priori, tal como uma instância divina. Neste espaço, sujeito – *res cogitans* – e objeto – *res extensa* – aparecem igualmente como categorias que se posicionam objetivamente “sobre” ele – este espaço que tudo contém. Trata-se justamente do espaço mental e lógico que acompanhou – e em parte desdobrou-se de – um movimento que levou à emancipação de ciências que usualmente compunham e alimentavam especulações no campo da filosofia e da metafísica como um todo. Pois foi o desmembramento da matemática como ciência autônoma e independente – considerando-se a si mesma como necessária às demais ciências e, ao mesmo tempo, autossuficiente – que veio a marcar precisamente um ponto chave nesse processo, visto que “(...) então os matemáticos apropriaram-se do espaço e do tempo, e os fizeram parte de seu domínio, embora de uma maneira um tanto paradoxal” (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 2)⁸⁷.

Ora, Lefebvre não foi apenas um dos pioneiros a questionar este tipo de abordagem cartesiana e matemática, resignando-se apenas à refutação sumária de tal espaço visto como neutro e objetivo, mas foi quem buscou conceber uma “teoria unitária” (PS, 1991b) a qual, antes de almejar fechar-se em si mesma e consagrar-se como tal – como um sistema completo e conceitualmente resolvido –, tencionava sobretudo abarcar elementos, discursos e concepções concomitantemente complementares e contraditórias, sem evitar os potenciais conflitos. Esse constitui, justamente, um dos principais motivos pelos quais a leitura desse filósofo exige não apenas uma atenção redobrada, dados os inúmeros autores com os quais ele se coloca em diálogo, mas especialmente porque a sua leitura não se desenvolve de maneira unidirecional e absoluta, mas dialética, como buscamos pincelar no primeiro item deste capítulo.

O percurso organizado pelo filósofo em “The production of space” aparece complementado e contextualizado em outros livros como “O direito à cidade” e “A revolução urbana”, nos quais o autor apresenta e debate especialmente o caso da cidade industrial e da emergência do urbanismo – enquanto ideologia – substituindo o pensamento urbano. Veremos essa discussão de maneira aprofundada mais à frente.

A “teoria unitária” almejada pelo filósofo parte, então, dessa crítica à assunção generalizada, tomada como dogma – e fomentada especialmente pela arquitetura e urbanismo modernos –

⁸⁷ “Thus mathematicians appropriated space, and time, and made them part of their domain, yet they did so in a rather paradoxical way”. (LEFEBVRE, 199b, p. 2)

de que o espaço mental (lógico) e o social (dialético) poderiam ser equivalentes. Com efeito, trata-se de uma “prática teórica particular” que produz um “espaço mental” que se apresenta, apenas na aparência, como extra ideológico, ou seja, fazendo parecer que ciência e ideologia pertencem a esferas completamente distintas e autônomas. De sorte que o risco emerge justamente, como vimos acima, dessa “pressuposição quasi-lógica de uma identidade entre o espaço mental (o espaço dos filósofos e epistemologistas) e o espaço real”, a qual “cria um abismo entre a esfera mental, de um lado, e a física e social, de outro” (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 6, tradução nossa)⁸⁸.

Por outro lado, também não seria o caso de afirmar a existência, quase que indiscriminada, de inúmeros ou múltiplos espaços seccionados e segregados – o literário, o ideológico, o onírico, econômico, ecológico, arquitetônico, dentre tantos outros – ou tampouco considerar, como fizeram muitos linguistas e semiólogos, que o espaço consiste principalmente em seus significados e suas leituras (formas), desprezando o espaço social que transforma a linguagem em prática (seus conteúdos, reduzidos a significantes ou mensagens). Como ressalta Stanek (2012), esta também teria sido a tendência presente entre as décadas de 1940 e 1970, no âmbito da arquitetura, com autores desde Bruno Zevi, Christian Norberg-Schulz a Philippe Boudon, ao identificarem uma multiplicidade de espaços e de interpretações da arquitetura. Como consequência, teríamos igualmente, uma multiplicação de disciplinas incumbidas de analisar cada um desses tipos ou abordagens espaciais na arquitetura, de modo a levar, inevitavelmente, a uma fragmentação do conhecimento. Além disso, tais abordagens acabariam resumindo-se a um nível estritamente especulativo e descritivo da realidade, furtando-se de considerar a história e as práticas propriamente ditas.

Ao mesmo tempo, através dessas subdivisões, veríamos surgir uma nova espécie de divisão do trabalho, em que a arquitetura figuraria como responsável por um dos tipos de espaço vistos acima. Nesse contexto, como poderíamos definir sua função, por assim dizer, dado que isto demandaria uma compreensão filosófica e ontológica das relações interdisciplinares que estabelece com os demais tipos de espaço, bem como uma análise hierárquica e dos jogos de poder entre seus respectivos produtores? Por outro lado, um questionamento pela via oposta também se mostra problemático, dado que considerar a arquitetura como um campo privilegiado e preponderante sobre os demais levaria a uma responsabilização e culpabilização de sua disciplina pelos diversos tipos de espaço construídos por agentes e atores distintos, ou

⁸⁸ “The quasi-logical presupposition of an identity between mental space (the space of the philosophers and epistemologists) and real space creates an abyss between the mental sphere on one side and the physical and social spheres on the other”. (LEFEBVRE, 1991b, p. 6)

seja, por relações socioespaciais que, no fundo, não é capaz de controlar. Ora, é por isso que não se trataria de afirmar nem um caso nem o outro, mas, sim, de compreender a existência dessa multiplicidade de questões ao englobá-la numa problemática espacial. No âmbito disciplinar da arquitetura, isso demandaria abandonar certa convenção de que o espaço pertenceria estritamente ao universo arquitetônico, de modo a perceber sua real inserção e seu engajamento em práticas arquitetônicas, bem como sua interlocução com atores distintos nos diversos níveis do processo de produção do espaço.

Tendo isso em mente, Lefebvre não parte da filosofia (ou de seus conceitos específicos), pois esta teria sido uma das responsáveis pelo isolamento e abstração do espaço; ao contrário, parte do conceito de **produção** e do ato de produzir decorre de este ser um conceito que aparentemente pertenceria à filosofia, mas que na verdade possuiria certa validade universal.

Antes de mais nada, devemos, então, compreender melhor os significados deste conceito de **produção**, o que certamente nos leva a Marx. Em Grundrisse (2011b), temos uma passagem fundamental sobre “o método da economia política”, em que são debatidas diversas questões que se mostram fundamentais para o pensamento de HL, como vimos discutindo acima. Primeiramente, para esclarecer o conceito de produção, Marx refuta o tipo de visão automatizada, naturalizada, segundo a qual certos conceitos históricos são assumidos como eternos. Com ironia:

Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes. Por exemplo: nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo este instrumento apenas a mão. Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo este trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem por meio do exercício repetido. O capital, entre outras coisas, é também instrumento de produção, também trabalho passado, objetivado [*objektiviert*]. Logo, capital é uma relação natural, universal e eterna; quer dizer, quando deixo de fora justamente o específico, o que faz do “instrumento de produção”, do “trabalho acumulado”, capital. (MARX, G, 2011b, p. 41)

Além dessa maneira corrente, amparada por certos silogismos, de se compreender a produção – definindo-a numa relação quase imperativa com o capital, trabalho acumulado – outros conceitos igualmente tomados como eternos seriam os da propriedade/propriedade privada e a sua consequente proteção ou salvaguarda pela justiça e pelos direitos⁸⁹. Diante disso, a dialética inerente ao conceito de produção teria justamente o papel de problematizar e desautomatizar aquilo que tomamos como natural. A título de exemplo, ao refletirmos sobre

⁸⁹ Questão que será especialmente desenvolvida no Capítulo 2.

a produção, necessariamente somos levados a uma contradição entre a apropriação e a propriedade:

Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é uma tautologia afirmar que propriedade (apropriação) é uma condição da produção (...). Mas dizer que a produção e, por conseguinte, a sociedade são impossíveis onde não existe qualquer forma [de] propriedade é uma tautologia. Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto*. (ibid., p. 43)

Essa passagem é fundamental tanto para embasar os sentidos de produção, apropriação e propriedade em Marx, os quais serão retomados e especialmente investigados nos Capítulos 2 e 3. Por ora, cabe atentar que o conceito de produção remete a uma necessidade de se questionar a ascendência das representações (abstratas) sobre o substrato material (concreto). De sorte que: “a produção não apenas fornece à necessidade um material, mas também uma necessidade ao material (...). A produção, por conseguinte, produz não apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (ibid., p. 47).

Ora, Henri Lefebvre dá continuidade a esse movimento iniciado por Marx, articulando-o a um substrato. O espaço passa a implicar uma relação inexorável entre ações e objetos, mas esse “encontro” simbiótico ocorre de maneira ancorada e integrada ao local em que se instalam: trata-se da indissociabilidade entre **forma** e **conteúdo**, segundo uma abordagem dialética materialista com profundas raízes no movimento iniciado por Hegel. Por isso, o espaço não consistiria em mera moldura ou recipiente de caráter neutro: é antes uma morfologia social. O espaço seria então resultado da inseparabilidade entre os objetos e as ações⁹⁰, realizando-se em sinergia, de tal modo a não fazer sentido pretender lidar com conceitos puros e objetivos. Para Ana Fani, o espaço é mediação, pois:

A questão espacial se elabora no plano da construção do humano na medida em que o ato/atividade de produzir espaço é em si um ato e atividade de *produção da vida*. Isto é, a sociedade se constitui como realidade prática através de um conjunto de produções: uma delas é o espaço”. (CARLOS, 2020, p. 354, grifos nossos)

Não obstante, tal como analisa Jorge Oseki (1996), pensar no espaço como produto – a partir da conhecida expressão lefebvriana “espaço (social) é produto (social)” – não deve nem pode implicar considerá-lo como apenas mais um objeto, mas, sim, como um conjunto de relações; “não é passivo nem vazio, não tem a troca e o consumo como sua única finalidade e sentido, como se dá com outras mercadorias” (OSEKI, 1996, p. 111). O espaço não é apenas um meio, mas produto e produtor de relações.

⁹⁰ Aqui, usamos uma referência a Milton Santos, em suas reflexões em “A Natureza do Espaço”. Entretanto, apesar de estar claramente travando um diálogo com Lefebvre, o autor opta por utilizar conceitos “sistemas de objetos” e “sistemas de ações”, que acabamos não considerando adequados para uma compreensão da dialética lefebvriana.

Distinção semelhante é realizada por Milton Santos em “A natureza do espaço” (2008), ao distinguir o conceito de espaço de nossa compreensão usual de “paisagem”. A partir do diálogo entre diversos autores, o geógrafo explica que enquanto a paisagem se resumiria a algo estático e pré-estabelecido, o espaço, por sua vez, deveria abarcar a ação humana, a vida e o uso, no presente, aqui e agora. Tal abordagem ressoaria o que fenomenólogos como Merleau-Ponty ([1945] 1999) já haviam anunciado com a denominação de “campo de presença”, que se contrapunha à concepção espacial neutra e geométrica, “indiferente aos conteúdos” (ibid., p. 86). O “campo de presença” seria possibilitado por uma percepção que se desdobra no sentido espaço-temporal, “que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira” (ibid., p. 357).

“Paisagem” denotaria aquilo que se coloca ou se dispõe perante nós como algo estável, construído, sendo composto por diversas camadas históricas imbricadas, sobrepostas, já que se constituiu ao longo do tempo; inclui igualmente o passado, construído através da cristalização de ações, e o presente, ou seja, sua disposição atual. O espaço, por sua vez, é movimento, produção e transformação constante: é a paisagem acrescida da ação humana, da vida e do uso, no presente, aqui e agora. Por isso mesmo, o espaço na verdade seria mais bem definido como espaço-tempo: abrangeria a dimensão temporal, não como passado, mas como duração no instante: “o espaço resulta da intrusão da sociedade nessas formas-objetos” (SANTOS, 2008, p. 103); logo, se transforma permanentemente. Paisagem é “transtemporal”; “espaço constitui a matriz sobre a qual as novas ações substituem as ações passadas. É ele, portanto, presente, porque passado e futuro” (SANTOS, 2008, p. 104). Sendo assim, os objetos e as ações estão configurados, reunidos, e interagem segundo uma lógica que é, ao mesmo tempo, lógica da história passada, que se sedimentou, e lógica da atualidade (seu funcionamento e significação presentes), bem como o devir.

Eis o motivo de não fazer sentido discorrer sobre um espaço absoluto, a partir de um modo de apreender positivista ou cartesiano. Do mesmo modo, torna-se insensato apreender a temporalidade deste mundo perceptivo como uma somatória de coisas e uma sucessão de tempos pontuais. Na concepção objetiva do tempo, este é concebido tal como uma sequência de presentes; o tempo vivido, entretanto, possui profundidade e espessura, pois abarca em si tanto o passado quanto o porvir. O que Merleau-Ponty (1999, p. 568) denomina “campo de presença” expressa essa pregnância de passado e porvir no presente, em detrimento de uma suposta linearidade do tempo, em que este é considerado como algo objetivo a escoar de maneira independente e indiferente ao sujeito. Trata-se do “o campo de presença no sentido amplo, com seu duplo horizonte de passado e de porvir originários e a infinidade aberta dos

campos de presença findos ou possíveis”. A noção de campo de presença engloba, portanto, ação, objeto, espaço e tempo; assim, “a presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (p. 136)⁹¹.

Não obstante, como Henri Lefebvre faz questão de pontuar em “The production of space” (1991b), ainda faltariam, a Merleau-Ponty, as relações sociais do *e* no espaço. Para Lefebvre, livros como “O olho e o espírito” de Merleau-Ponty ([1964] 1984) ainda trabalhariam com categorias de “sujeito” e “espaço”, não sendo capazes de relacioná-los com as relações e as práticas sociais, a saber, com uma base efetivamente materialista⁹². A dialética que se estabelece consiste na sociedade atuando sobre si mesma, não sobre a materialidade em si, tão somente. Não se trata de considerar a sociedade atuando sobre a paisagem, como antípodas distintas, mas sim de considerar as relações entre sociedade e espaço (que contém a própria sociedade, sua vida). Segundo abordagem marxista realizada por Henri Lefebvre, cada sociedade ou modo de produção possui seu próprio espaço, o qual, além de ser um meio de produção, também é um instrumento de dominação, controle e poder. Por isso mesmo, este espaço contém lugares voltados tanto para relações de produção quanto para relações sociais de reprodução, os quais, no plano do cotidiano aparecem intimamente ligados e interdependentes. Por conseguinte, articula-se também a uma ideologia, a qual consiste em discurso sobre o espaço social, e somente adquire consistência por intervir neste espaço e em sua produção; nos termos de Henri Lefebvre (PS, 1991c), o espaço social é um produto social, e, por isso mesmo, está intrinsecamente ligado a processos de significação.

Outro ponto que cabe destacar tem a ver com o próprio termo “espaço”. Conforme Rob Shields (2005), além da dificuldade de se lidar com uma ideia (representação, abstração) de natureza essencialmente dialética (movimento, mudança), o conceito de espaço já abarcaria diversas significações que muitas vezes a própria tradução não dá conta. Citaremos uma passagem fundamental na íntegra:

Um problema, então, é o problema de tradução: nosso ‘espaço’ não é o *l’espace* francês; nem é o *raum* alemão. Nada disso corresponde ao que Kant e Leibniz chamaram de ‘*spatium*’ (um campo ou área espacial); nem significam o que Descartes chamou de ‘*extensio*’ (extensão, espaço puro). Os campos semânticos dessas palavras não coincidem perfeitamente. Assim como os Inuit têm muitas palavras diferentes para transmitir as nuances (muito importantes, em sua história)

⁹¹ Note-se, aqui, que há uma referência sobre uma “presença” e uma “ausência” que compõem esse “campo de presença” e que isso aparecerá igualmente em Henri Lefebvre, especialmente em seu livro intitulado “La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones” ([1980] 1983), mas já anunciado em escritos anteriores, como LFLD ([1947] 1969).

⁹² Essa menção a Merleau-Ponty é realizada por Henri Lefebvre numa nota de rodapé (PS, 1991b, p. 183)

do que ingenuamente consideramos como 'neve', então, se 'espaço é importante', precisamos desesperadamente de um vocabulário para conceituar a produção e consumo variados de espaços, lugares e paisagens variadas. Como Lefebvre está se referindo não apenas à disposição empírica das coisas na paisagem como 'espaço' (o aspecto físico), mas também a atitudes e práticas habituais, seu *l'espace* metafórico pode ser mais bem compreendido como a *espacialização* da ordem social. Neste movimento para o espaço, estruturas abstratas como a "cultura" tornam-se práticas e arranjos concretos no espaço. A ação social envolve não apenas um ritmo, mas também geometria e espaçamento. *Espacialização* também captura a natureza processual do *l'espace*, a qual, Lefebvre insiste, implica uma questão de atividades contínuas. Ou seja, não é apenas uma ordem alcançada no ambiente construído, ou uma ideologia, mas também uma ordem que está sempre em mudança a partir de dentro por meio das ações e inovações dos agentes sociais. (SHIELDS, 2005, p. 154-155, tradução nossa, grifos do autor)⁹³

Somente poderíamos falar em espaço, portanto, se considerarmos as diversas forças ou vetores de ações, ou seja, de maneira associada ao tempo, pois “o espaço é a síntese, sempre provisória, entre o conteúdo social e as formas espaciais” (SANTOS, 2008, p. 109). Para tanto, o espaço carrega em seu bojo a ambiguidade e a imprecisão presente na realização em vias de fato – a possibilidade de um devir poético. Se compararmos com a linguagem, a transição entre lugar e espaço seria equivalente ao da língua (“langue”) quando expressada na fala (“parole”). Como igualmente explicado pela abordagem de Michel de Certeau (1994, p. 202), o espaço parte de convenções para nelas atuar, e assim transformá-las; “em suma, *o espaço é um lugar praticado*. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres”.

A noção de **forma-conteúdo** descreve certo tipo de relação dialética entre sociedade e espaço, em que aquela, ao atuar no espaço, vivificando-o, transforma-o e transforma a si mesma. Este espaço, portanto, consiste no território, com sua materialidade natural, mas cuja existência somente se consoma e se consolida, efetivamente, como realidade social a partir das ações e das relações sociais, enfim, da vida, com todas suas implicações socioeconômicas e culturais. Com efeito, é somente porque se relacionam com o homem por meio de valorações e usos, funções

⁹³ “One problem, then, is a problem of translation: our ‘space’ is not the French *l'espace*; nor is it the German *raum*. None of these corresponds to what Kant and Leibniz called ‘*spatium*’ (a spatial field or area); nor do they signify what Descartes referred to as ‘*extensio*’ (extension, pure space). The semantic fields of these words do not neatly coincide. Just as the Inuit have many different words to convey the (very important, in their history) nuances of what we naively lump together as ‘snow’, so, if ‘space is important’, we are in desperate need of a vocabulary to conceptualise the varied production and consumption of varied spaces, places and landscapes. Because Lefebvre is referring to not only the empirical disposition of things in the landscape as ‘space’ (the physical aspect) but also attitudes and habitual practices, his metaphoric *l'espace* might be better understood as the *spatialisation* of social order. In this movement to space, abstract structures such as ‘culture’ become concrete practices and arrangements in space. Social action involves not just a rhythm but also geometry and spacing. Spatialisation also captures the processual nature of *l'espace* that Lefebvre insists is a matter of ongoing activities. That is, it is not just an achieved order in the built environment, or an ideology, but also an order that is itself always undergoing change from within through the actions and innovations of social agents”. (SHIELDS, 2005, p. 154-155)

e significações, que os elementos naturais e materiais vêm a participar de uma dialética, e adquirem um movimento contraditório, de tensão. Esse entendimento da implicação mútua entre espaço, sujeitos e objetos condiciona a criação de novos objetos à “invenção” de novas ações, já que ambos afloram e se instituem de maneira dialética. E uma vez existindo no espaço-tempo, novos sistemas de objetos e de ações implicam, também, novas maneiras de se relacionar com esta dimensão, o que a transforma.

Como podemos perceber, esta análise lefebvriana abarca níveis e instâncias distintas, raramente tratadas em conjunto pela academia: um nível mais corpóreo e orgânico, do indivíduo; o nível social e coletivo, da produção e reprodução da sociedade; como ainda a possibilidade do escape, do devir e do ato criativo e *poiético*.

Ora, em termos atuais, este espaço está inegavelmente articulado, de maneira inextricável, ao capitalismo e, como debatido por Gramsci, isso envolve considerar a hegemonia, ou seja, de que maneira o sistema capitalista, para reproduzir-se, depende do conhecimento, das ideias, das instituições, de sorte que se torna vão apenas atacar apenas seus mecanismos físicos de funcionamento, por assim dizer – trocas monetárias, sistema de mercado ou mesmo relações de produção. Pois:

Hegemonia implica mais que uma influência, até mesmo mais que o uso permanente de violência repressiva. Ela é exercida sobre a sociedade como um todo, cultura e conhecimento incluídos, e geralmente sob a mediação humana: políticas, líderes políticos, partidos, assim como um bom número de intelectuais e especialistas. (...) Seria concebível que o exercício da hegemonia pudesse deixar o espaço intocado? Poderia o espaço ser nada mais que o locus passivo para as relações sociais, o milieu no qual sua combinação assume corpo, ou o agregado dos procedimentos empregados em sua remoção? A resposta deve ser não. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 10-11, tradução nossa)⁹⁴

A crítica funcional de Lefebvre refletia um momento específico em que se percebiam as insuficiências da racionalidade moderna e sua subsunção ao capitalismo. Dentre os mais diversos desdobramentos do rico debate deste momento, sobressai a busca pela maior participação do indivíduo, tanto como sujeito político quanto como corpo que atua e experiencia a obra – no campo ampliado da arte. A partir de agora, olharemos mais atentamente para estes processos.

⁹⁴ “Hegemony implies more than an influence, more even than the permanent use of repressive violence. It is exercised over society as a whole, culture and knowledge included, and generally via human mediation: policies, political leaders, parties, as also a good many intellectuals and experts. It is exercised, therefore, over both institutions and ideas. (...) Is it conceivable that the exercise of hegemony might leave space untouched? Could space be nothing more than the passive locus of social relations, the milieu in which their combination takes on body, or the aggregate of the procedures employed in their removal? The answer must be no”. (PS, 1991, 10-11)

contradições . participação

Do funcionalismo à participação

Como mencionado no deâmbulo, as tentativas em prol de uma arte participativa tornaram-se mais expressivas especialmente a partir da década de 1960, sobretudo com os esforços do meio artístico de aproximar-se da vida cotidiana. No entanto, como enfatizado por Claire Bishop em seu livro “Participation” (2006) – que realiza uma antologia com textos de diversos personagens engajados com a temática – tais manifestações poderiam ser enquadradas numa longa trajetória que remontaria ao início do século XX, por exemplo, a partir das instalações Dadaístas. Além disso, em termos teóricos, a participação estaria presente em certos escritos de Walter Benjamin, bem como nas peças teatrais de Brecht, ao buscarem um engajamento e uma postura ativa por parte do leitor/ espectador. Mais recentemente, argumenta Bishop, haveria uma transição entre esse tipo de participação mais intelectualizada – pautada em certo distanciamento crítico – para uma participação mais corpórea, baseada na proximidade e no envolvimento físico.

O intuito aqui, não é o de precisar uma data de origem do conceito da participação, tarefa essa virtualmente impraticável, visto que, como argumentado pelo professor Henry Sanoff (2008), seria possível encontrar vestígios da participação do indivíduo nas decisões da comunidade já desde a República de Platão, em que teríamos o germe de conceitos como a liberdade de expressão, a reunião e a representatividade igualitária. Por outro lado, apesar de ser uma temática tratada como uma certa obviedade atualmente, a participação no universo da prática arquitetônica seria considerada uma verdadeira inovação por volta da década de 1960. Ao recuperar o histórico de processos participativos arquitetônicos no mundo, Rachael Luck (2018a) sugere que, em termos cronológicos, poderíamos identificar três fases que colocam a participação como mote: 1) anos 1960, em que houve a emergência da temática, contando com um acirramento das lutas de classe; 2) nos anos 1980, haveria uma desaceleração, com a resiliência de alguns dos movimentos; 3) a partir dos anos 2000, o termo volta a ganhar

relevância.

Neste contexto, cabe destacar um artigo que se tornaria extremamente influente em diversas áreas de estudo, sobretudo para a saúde e para as políticas públicas urbanas dos Estados Unidos: “A Ladder Of Citizen Participation” (1969), publicado por Sherry Arnstein⁹⁵ no “Journal of the American Institute of Planners”. Este trabalho fornece uma espécie de “escala de participação”, em que se enumeram, de maneira simplificada: os estágios não-participativos - denominados (1) “manipulação” e (2) “terapia” -; os estágios de “tokenismo”, de participação simbólica, superficial e compensatória - (3) “informação”, (4) “consulta” e (5) “apacamento”; e, por fim, os níveis de participação efetiva - quais sejam, (6) “parceria”, (7) “delegação de poderes” e (8) “controle pelo cidadão”. Na perspectiva da autora, apenas os três últimos estágios efetivamente representam a participação propriamente dita, por envolver a transferência do poder para os cidadãos; os demais representariam meros paliativos e sucedâneos. Note-se, portanto, que, apesar de sintética, tal escala sugeria que a participação deveria implicar mais do que a mera consulta pública e comunitária, apontando para uma disseminação das tomadas de decisão pela sociedade civil.

8	Citizen Control
7	Delegated power
6	Partnership
5	Placation
4	Consultation
3	Informing
2	Therapy
1	Manipulation

Figura 1. 11 | 8 níveis na Escada da Participação Cidadã

No caso dos movimentos pioneiros na década de 1960, não podemos deixar de mencionar o impacto das irrupções de maio de 1968 na França - em grande parte narradas por HL em “A

⁹⁵ Sherry Arnstein foi Diretora do “Community Development Studies for The Commons”, foi Conselheira-Chefe do “Citizen Participation” na administração da “Housing and Urban Development” (HUD) do Programa “Model Cities”, iniciativa que se propunha a renovação urbana e a provisão de serviços sociais por meio da participação comunitária.

irrupção” (1968b)⁹⁶ -, em paralelo com produções teóricas que exerceriam grande influência sobre a atmosfera que se nutria no período. Por exemplo, Boltanski & Chiapello (2020, p. 442) citam as influências fundamentais advindas da Escola de Frankfurt, mormente por meio do tom corrosivo da “Dialética do esclarecimento” de Adorno & Horkheimer ([1947] 1985) e teor de denúncia contra a sociedade de consumo patente n’ “O Homem unidimensional: a ideologia da sociedade industrial ([1964] 1973)” de Herbert Marcuse⁹⁷. Nessa direção, além das lutas por libertação, a questão da “autenticidade” – ressoando discussões de Heidegger e Sartre – também se colocaria na ordem do dia e instigaria amplos debates contra a padronização e a massificação.

Boltanski & Chiapello (2020, p. 199) identificam que 1968 ainda significou a união de dois tipos de crítica fundamentais e nem sempre em diálogo direto: a crítica estética e a crítica social⁹⁸. Como destacado pelos autores, a relação entre ambas não é evidente e automática, de modo que sua associação por meio das mobilizações de 1968 seria um tanto inédita, mostrando-se possível pelo protagonismo assumido por jovens intelectuais e artistas, estudantes e professores, em especial no âmbito universitário. O engajamento político desses ressoaria por entre profissionais, especialmente os recém-formados e, a partir destes, entre os operários propriamente ditos, ou seja, na esfera da produção. Formava-se, assim, uma espécie de rede de inquietações que fomentaria a eclosão do espírito revolucionário em diversas instâncias, em que os mais variados atores se veriam impelidos a participar das reivindicações.

⁹⁶ Nesta oportunidade, além dos textos do próprio HL, a obra ainda contaria com uma mesa redonda a colocar em debate autores como Lucien Goldmann e René Lourau.

⁹⁷ Como destacado por Posters (1975), embora as traduções para o francês dos autores da Escola de Frankfurt apenas se mostrem mais consistentes a partir da década de 1970, esses escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse teriam publicações em francês pela “Arguments Collections” – associado à revista e ao grupo “Arguments”, do qual, inclusive, Lefebvre fez parte. Por exemplo, escritos de Theodor Adorno figuraram na revista desde 1959, enquanto livros de Herbert Marcuse como “O homem unidimensional” e “Eros e civilização” foram publicados em francês, respectivamente, em 1963 e 1968. Para Posters, ambos os filósofos frankfurtianos exerceriam destacada influência sobre o pensamento francês, sobretudo no diálogo entre marxismo e existencialismo. O autor ainda destaca os nítidos paralelos entre a “vida cotidiana” e a “cotidianidade”, tal como cunhadas por Lefebvre, e a “sociedade unidimensional” de Marcuse, ainda pouco explorados pela bibliografia.

⁹⁸ Para os autores, a crítica contra o capitalismo se enraiza no que chamam de “fontes de indignação”, as quais se dividem em quatro ordens, que citaremos na íntegra: “a) o capitalismo como fonte de *desencanto* e de *inautenticidade* dos objetos, das pessoas, dos sentimentos e, de modo mais geral, do tipo de vida que lhe está associado; b) o capitalismo como fonte de *opressão*, porque, por um lado, se opõe à liberdade, à autonomia e à criatividade dos seres humanos que, sob seu império, estão submetidos à dominação do mercado como força impessoal que fixa os preços e designa os homens e produtos-serviços desejáveis ou não, e, por outro lado, devido às formas de subordinação da condição salarial (disciplina empresarial, supervisão intermediária dos chefes e comando por regulamentos e procedimentos); c) o capitalismo como fonte de *miséria* para os trabalhadores e de *desigualdades* com uma amplitude desconhecida no passado; d) o capitalismo como fonte de *oportunismo* e *egoísmo* que, favorecendo apenas os interesses particulares, revela-se destruidor dos vínculos sociais e das solidariedades comunitárias, em particular das solidariedades mínimas entre ricos e pobres” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2020, p. 73) No caso, a crítica estética reuniria as duas primeiras ordens, enquanto a crítica social, as duas últimas.

Nos termos dos autores, em síntese, essas manifestações expressavam, “por um lado, o desencanto, a inautenticidade, a ‘miséria da vida cotidiana’, a desumanização do mundo sob o império da tecnicização e da tecnocratização; por outro, perda da autonomia, falta de criatividade e diferentes formas de opressão do mundo moderno” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2020, p. 200).

Embora os autores passem ao largo do papel desempenhado por Henri Lefebvre nessas discussões, em especial no que concerne à crítica da vida cotidiana, são inegáveis as influências do filósofo neste momento, sobretudo por sua participação ativa, desde longa data, nos círculos de intelectuais e artistas, e entre os estudantes⁹⁹, como mencionamos anteriormente neste mesmo capítulo¹⁰⁰. Como relembra David Harvey (2014), se, por um lado, “Le droit à la ville” (1968a) teria sido lançada como uma espécie de comemoração ao centenário da publicação d’ “O Capital” de Karl Marx ([1867] 2011a), por outro, o livro figuraria como uma espécie de antecipação, seguindo o espírito de seu tempo, das rebeliões que se seguiram em Paris. Para o professor Mark Poster (1975), questões e críticas que vinham sido expostas e problematizadas por Lefebvre – sintetizadas também em “Vida cotidiana no mundo moderno” (VCMM, 1991a), outro livro lançado em 1968 – viriam à tona neste momento, desmontando a tese de que o filósofo não passaria de um “visionário romântico” e atribuindo às suas palavras um tom quase profético¹⁰¹. Nos termos de David Harvey, “Le droit à la ville” mais expressaria uma

⁹⁹ Embora Tavorali (2015) não atribua todo este protagonismo para a atuação de Lefebvre e minimize a influência exercida por “Le droit à la ville” sobre o pensamento pré-irrupção, a autora destaca que Daniel Cohn-Bendit, militante e um dos líderes do movimento estudantil, teria sido aluno de Henri Lefebvre entre 1966 e 1967. Quem recupera parte desse percurso é Andy Merrifield (2006), inclusive destacando o crédito concedido a HL pelo próprio Cohn-Bendit, como vemos em: “Daniel Cohn-Bendit, had read and listened to Lefebvre and were somehow putting his lectures into practice. “Oh, he was a wonderful lecturer,” Cohn-Bendit told me, recently. “He would seduce everybody, just talk, telling anecdotes; he loved to talk and everybody loved his classes.” A twenty-one-year-old Cohn-Bendit, a prominent student agitator and spokesperson, was among the two thousand-odd students who followed Lefebvre’s class on modernity and everyday life in Amphithéâtre B at Nanterre, 1966–67. “I didn’t really know him personally,” admitted Cohn-Bendit. “I was only one of many students in the audience. But his ideas on cultural- revolution in everyday life, and on offering a different version of Marxism, influenced the ‘Movement of March 22nd’”(MERRIFIELD, 2006, p. 40).

¹⁰⁰ Para esse percurso de HL e sua atuação não pouco relevante, senão decisiva, na universidade de Nanterre – galtilho das manifestações de maio –, além da discussão apresentadas no início deste capítulo e recuperadas no Capítulo 3, vide STANEK (2011) – Henri Lefebvre on space: architecture, urban research, and the production of theory.

¹⁰¹ Algumas passagens de Poster são significativas nesse sentido: “Lefebvre coined the concept [vida cotidiana] only to remind Marxists that the revolution required a transformation of consciousness that depended on the material base of daily life” (Poster, 1975, P. 243-244); “*La Vie quotidienne dans la monde moderne* (1968) summarized and integrated the studies of the 1960s, formulating a program of action. Slogans were invented: “Technology in the service of daily life!” and “automation” on the economic level; the abolition of the state and self-administration on the political level; “Let daily life become a work of art!”, sexual and urban reform and “the festival rediscovered” on the cultural plane. (...) Were it not for the events of May, 1968, one might be tempted to conclude that Lefebvre was a visionary romantic”. (1975, p. 255)

“uma situação em que tal irrupção não era apenas possível, mas quase inevitável” (2014, p. 13), em que o direito reivindicado por Lefebvre era, ao mesmo tempo:

(...) uma queixa e uma exigência. A queixa era uma resposta à dor existencial de uma crise devastadora da vida cotidiana na cidade. A exigência era, na verdade, uma ordem para encarar a crise nos olhos e criar uma vida urbana alternativa que fosse menos alienada, mais significativa e divertida, porém, como sempre em Lefebvre, conflitante e dialética, aberta ao futuro, aos embates (tanto temíveis como prazerosos), e à eterna busca de uma novidade incognoscível. (HARVEY, 2014, p. 11)

Como vemos com Andy Merrifield (2006) ou em relatos como o de Michel Thiollent (1998), o que se destaca, nessas irrupções de maio de 1968, é a formação de uma “nova esquerda” não ortodoxa a reunir tendências diversas que se imiscuiriam – dentre as quais poderíamos citar o trotskismo, o maoísmo, os anarquistas, os situacionistas, os “ecologistas” (HARVEY, 2014). Além disso, destacava-se o clima revolucionário advindo das guerrilhas latino-americanas sob o ideário do zapatismo, bem como das atuações de Fidel Castro e Che Guevara. Com efeito, como aventado por Merrifield (2006, p. 46), tal pluralidade seria uma característica presente na própria abordagem heterodoxa lefebvriana, ao ser capaz de unir, ainda hoje e sob uma mesma preocupação e problemática, um impulso em direção a uma ação prática.

Diante desse panorama, retomemos ao debate mais específico da arquitetura e do urbanismo, bem como da produção teórica internacional deste momento. Tal como vimos com a narrativa de Jameson (1992), especialmente no que se refere ao âmbito da arquitetura/ arte e do urbanismo, a caracterização do primeiro momento tende a indicar mais uma disposição histórica, em termos de um posicionamento diacrônico com início por volta dos anos 1960 e que estabelece uma relação bastante particular com o modernismo – seja de continuidade ou de descontinuidade –, do que necessariamente a emergência de um pensamento em sincronia. Decerto, até mesmo aquela clareza e univocidade com que supostamente se apresentava o movimento moderno nos parece, através de um olhar retrospectivo cuidadoso, altamente passível de questionamentos; entretanto, como indicado por Kate Nesbitt (2006), parece ainda mais evidente a manifesta ausência de um fio condutor capaz de costurar e direcionar os diversos os “paradigmas teóricos” e as temáticas que pautaram o aquecido debate desse momento pós 1960.

Assim como havia sugerido Lyotard (2009) ao identificar o “pós-moderno” ao desencanto, à incredulidade e à deslegitimação quanto às metanarrativas, Jameson relaciona essa diversidade de abordagens ao questionamento e à perda de credibilidade das antigas instituições – o “fim da filosofia”, o “fim da história” – e à emergência dos jogos de linguagem, do estruturalismo – com seus afluentes –, propugnando a autonomia do signo em detrimento de seus referenciais,

dando mais relevância à forma que seus conteúdos. Na extremidade oposta deste embate, outros autores manifestaram-se e reivindicaram a premência da busca por uma teoria crítica – e possivelmente unitária – que de certa forma indicasse a superação da tão anunciada “crise da razão”. Em certo sentido, tal seria o caso do próprio Lefebvre.

Com efeito, Nesbitt (2006) chama a atenção para o fato de que, no caso da arquitetura e da arte, as referências não raro passariam a extrapolar seu âmbito e o arcabouço teórico específico – se é que assim poderíamos dizer –, mas receberiam influências variadas, dentre as quais: a fenomenologia – atualizando as reflexões sobre as relações entre o corpo humano e o ambiente construído, com base nas filosofias de Martin Heidegger e Edmund Husserl –; a estética do sublime, recuperando Edmund Burke e Immanuel Kant, ao dar ênfase à experiência estética subjetiva e ao conceito do belo propriamente dito; a teoria linguística, desdobrando-se das influências de nomes como Roland Barthes, Jacques Lacan e Jacques Derrida, advindos dos campos da semiótica, do estruturalismo/ pós-estruturalismo e do desconstrucionismo, e indicando uma preocupação com os significados criados pela arquitetura, bem como com as relações entre autoria e recepção da obra; as teorias consideradas pós-estruturalistas de Michel Foucault, Félix Guattari e Gilles Deleuze, com suas críticas anti-institucionais e de caráter de denúncia contra as relações de poder; a crítica urbana pautada no marxismo, ao relacionar a arquitetura com a luta de classes subjacente, empreendida por nomes emblemáticos como Manfredo Tafuri, como também por Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin; por fim, e relativamente menos conhecido, o feminismo, incluindo na pauta as questões de gênero, da diferença, da repressão.

Como ponto de partida, a crítica preponderante era ao funcionalismo moderno, por seu racionalismo e pelo distanciamento com relação a certa subjetividade, ocorrendo seja na arquitetura, com o último CIAM e o surgimento do Team X, as experiências situacionistas, estruturalistas, metabolistas, bem como as neovanguardas arquitetônicas (FRAMPTON, 2008; MONTANER, 2001) ou com a emergência do que seria chamado de “novo brutalismo”, a demarcar um verdadeiro comprometimento “ético” por meio da obra arquitetônica (BANHAM, 1966); seja na arte, com a retomada do que já havia sido anunciado por Walter Benjamin como a ruptura com o status artístico e a possibilidade de participação (BISHOP, 2006). Além das manifestações experimentais e até mesmo tecnológicas, tornava-se evidente o surgimento de muitas correntes vernaculares e participativas pelo mundo. Juntamente, houve uma intensa produção em termos de experimentação no “campo expandido” (KRAUSS, 1984; VIDLER, 2010), em busca de uma nova relação entre sujeito e objeto-cidade, como a “Nova Babilônia” de Constant Nieuwenhuis, ou o Delírio

Ambulatório, de Hélio Oiticica (CARERI, 2015). No caso do Brasil, foi este o momento de manifestações artístico-arquitetônicas que se opuseram ao afã desenvolvimentista precedente, em busca de propostas participativas, como foi o caso do grupo Arquitetura Nova – Sérgio Ferro, Rodrigo Lefevre e Flávio Império – com a implementação de uma análise crítica acerca do canteiro de obras, e de neoconcretistas como Hélio Oiticica, Lygia Clark, Lygia Pape, Ferreira Gullar, em que antiarte apresentava a criação individual e coletiva com uma dimensão corporal e orgânica (MORITA, 2011)¹⁰².

De acordo com Luck (2008), neste momento, os principais nomes que se destacaram nesse sentido da participação em âmbito internacional, mesmo com propostas muito particulares, seriam: Lucien Kroll, Ralph Erskine, John Habraken, Herman Hertzberger, Jenks and Silver, Yona Friedman, Walter Segal, Bernard Rudofsky. Em termos teóricos, além do próprio Reyner Banham, Luck ainda aponta Henry Sanoff¹⁰³ – que na década de 1960 lecionou na University of California Berkeley juntamente com Christopher Alexander – como um dos pioneiros na pesquisa sobre design participativo no ambiente construído, com diversas publicações¹⁰⁴ – sobre a atuação dos arquitetos com a comunidade, bem como sobre tecnologias, ferramentas, métodos e processos desenvolvidos no sentido da participação (SANOFF, 2010).

Merecem destaque as iniciativas provenientes de países como Bélgica e Holanda – sob influência do estruturalismo e do Team X (do qual Aldo Van Eyck e Jaap Bakema fizeram parte) – por realizarem uma crítica ao funcionalismo da arquitetura moderna, tal como a apresentada acima, propondo, no lugar, uma arquitetura voltada à escala humana e a espaços de interação (TROOST, 2009). Priorizar um maior envolvimento da comunidade e do usuário: tal foi a postura assumida por arquitetos como Herman Hertzberger, na Holanda, em busca de “espaços em potencial” (2008), não estáticos (centrados e finalizados pelo arquiteto), mas constantemente abertos à apropriação dos indivíduos; ou John Habraken e Lucien Kroll, os quais almejavam soluções metodológicas em que a ação do arquiteto pudesse ser conciliada com a participação do usuário. Mesmo assumindo matizes diversos, o fulcro compartilhado por estas propostas seria a busca por uma “arquitetura da diversidade”, por uma obra que não fosse “um resultado estático dos esforços do arquiteto, mas uma estrutura que convida a ser habitada, adaptada e modificada no tempo pelos usuários” (TROOST, 2009).

¹⁰² Uma comparação entre as diferentes abordagens no âmbito da arte e da arquitetura pode ser encontrada em “Ação, objeto e espaço na obra de Sérgio Ferro e Hélio Oiticica” (MORITA, 2011).

¹⁰³ Professor emérito da Universidade de Santa Carolina.

¹⁰⁴ Além de livros que se tornaram uma referência na temática, tais como “Community participation methods in design and planning” (2000) e “Democratic Design” (2010), Sanoff publicaria artigos sobre o tema, incluindo um editorial na revista *Design Studies* (SANOFF, 2007).

Como mencionamos no deambulo, Kenneth Frampton (2008) chama a atenção para a relevância dos movimentos gestados nesse período em direção à participação. Sem embargo, o próprio historiador pondera sobre os resultados sensíveis dessas iniciativas, ao constatar que elas teriam se mostrado ilusórias e pouco efetivas, em meio à “panaceia da ‘participação do usuário’” (2008, p. 352). Apesar dessa sua leitura indicar um problema bastante relevante, que será discutido especialmente no Capítulo 2, sua conclusão não deixa de ser um tanto apressada, sem parecer atentar para as possíveis potencialidades emancipatórias de tais abordagens, bem como para a possibilidade de se repensar a metodologia de projeto, no sentido da construção de um saber compartilhado em arquitetura. Quem parece apontar para esse caminho é Silke Kapp (2005), ao distinguir três possíveis saídas para a arquitetura após a crítica do movimento moderno: uma formal, outra funcional, e uma última ainda pouco estudada e compreendida, mas sinalizada por Lucien Kroll, que consistiria em “abandonar o pressuposto da integridade e deixar os objetos abertos, o que significa deixar também as funções abertas”.

Com efeito, em “An architecture of complexity” (1987), Kroll realiza uma crítica contundente sobre uma mentalidade “militar” quando se fala em planejamento urbano, em que reina uma geometria mecânica que se impõe sobre uma possível composição orgânica. Este tipo de postura seria indiferente ao espaço, buscando colonizá-lo, organizá-lo, segundo preocupações especialmente econômicas. No entanto, mais do que simplesmente criticar o zelo com a industrialização existente no movimento moderno, Kroll parece se alinhar a Lefebvre ao questionar, sobretudo, um pensamento subjacente que se tornou hegemônico e inquestionável: o da abstração, da racionalidade, da artificialidade, da ordem (o “militarismo arquitetônico”), do definitivo e do centralizado. Consequentemente:

O movimento moderno representa a recusa: de tradição, de emoções, de caos e desordem, de irracionalidade, de sentimentalismo, do subconsciente e do inconsciente, da escuridão da Idade Média, da inadmitida influência do corpo humano sobre o ambiente ao redor, da confiança nas decisões tomadas por grupos de leigos, da capacidade de tranquilo autogerenciamento, etc. (KROLL, 2001, s/p, grifos do autor)

Como resposta, Kroll realiza uma proposta avessa àquela centralizada e hierarquizada – de cima para baixo –, a qual teria um resultado disciplinado e homogêneo: sua proposta seria ramificada, que ele denomina como “abordagem da subsidiariedade”. Nesta, não seria possível identificar uma imagem unívoca, uma vez que partes distintas e até mesmo divergentes se complementam, cooperam e dialogam, compondo uma arquitetura complexa e heterogênea. Assim, em oposição à repetição sistemática e industrial de elementos, à verticalidade na tomada de decisões, ao uso disciplinar dos materiais, Kroll propõe a diversidade, a criatividade, a horizontalidade como um horizonte que permitiria uma abordagem mais democrática na

produção arquitetônica. Nesse processo, torna-se fundamental que o arquiteto seja capaz de “internalizar a *desordem* das pessoas que fazem uso de suas criações. Isto só será atingido através da participação calorosa da comunidade (mesmo que um grupo bem pequeno)” (KROLL, 2001).

Noutro texto emblemático do arquiteto, “Animal town planning and homeopathic architecture” ([2002] 2005), Kroll propõe o que denomina “arquitetura homeopática”, em que o arquiteto figura como apenas um dos atores do processo de projeto, juntamente com os usuários, e na qual se permite a diversidade, em detrimento da dominação repetitiva. Considerando-se adepto do sociólogo Pierre Bourdieu, Kroll defende uma arquitetura que leve em consideração a vida cotidiana, os hábitos e os usos dos indivíduos.

Figura 1.12 | Figura 1.13 | La Mémé (Bruxelas, Bélgica) – Lucien Kroll

Figura 1.14 | Figura 1.15 | La Mémé (Bruxelas, Bélgica) – Lucien Kroll

Figura 1.16 | La Mémé (Bruxelas, Bélgica) – Lucien Kroll

Apenas para um parêntese, Milgrom (2008) identifica diversas coincidências entre a prática e o discurso de Lucien Kroll e a abordagem teórica de Henri Lefebvre; como se sabe, ambos tiveram seus vínculos com o movimento situacionista, o que talvez explique certos paralelos em suas abordagens teórico-práticas. Não obstante, mesmo admitindo que isto não necessariamente indique algum tipo de influência recíproca, mas, sim, de um posicionamento semelhante perante certo contexto comum, Milgrom vê em Kroll precisamente a delineação de um espaço diferencial através de processos utópicos – como uma conciliação entre os poucos caminhos práticos sugeridos por Henri Lefebvre e algumas indicações de David Harvey em “Espaços de Esperança” (2004). Por exemplo, uma das propostas mais emblemáticas do arquiteto é o denominado La Mémé, Centro Social da Medical Faculty em Woluwé-St Lambert (1970-1972), Bruxelas, que se erigiu como um verdadeiro edifício-manifesto de uma arquitetura enquanto processo participativo incremental (POLETTI, 2010). Abrigando apartamentos comunitários e individuais, bem como comércio em seu térreo, o que mais nos chama a atenção em seu conjunto é a ausência intencional de uma unidade formal, já que sua construção contou com a ampla participação de seus futuros usuários (habitantes) e com a conformação de cada espaço segundo suas necessidades espontâneas e preferências individuais. Ou seja, trata-se de um edifício constantemente inacabado, aberto à apropriação contínua e modificação por parte de seus moradores, em que cabe ao arquiteto garantir este envolvimento e engajamento dos atuais e futuros usuários, interpretando suas demandas e servindo mais

como um mediador, do que um autor do projeto. Para o próprio Kroll (1987), este edifício teria partido do princípio contrário às principais premissas modernas: ao invés do máximo de estandardização, buscava-se o máximo de diferenciação, evitando-se as repetições; através disso, almejava-se cultivar um sentido de “genius loci” em cada parte.

Figura 1.17 | Figura 1.18 | Figura 1.19 | Habitações em Terni e Urbino (Itália) – Giancarlo de Carlo

Figura 1.20 | Habitações em Urbino (Itália) – Giancarlo de Carlo

Outro arquiteto que, não raro, é colocado lado a lado com Henri Lefebvre, em busca de compreender suas possíveis analogias, é Giancarlo de Carlo. Como destacado no deâmbulo, a intenção, aqui, não é tentar verificar como as teorias de HL encontram seus correlatos em uma ou outra prática arquitetônica. Assim, quando lançamos mão desses exemplos, o que se procura é sobretudo permitir que uma proposta auxilie no esclarecimento da outra. Feita a advertência, dois aspectos relacionados a Giancarlo de Carlo merecem atenção: sua participação na fundação situacionista em Alba, Itália, e seu envolvimento ativo com na edição da “Spacio e Società”, a partir de 1978, quando a revista deixaria de ser apenas uma tradução, para o italiano, da original francesa “Espace et sociétés”, liderada por Lefebvre¹⁰⁵. Apesar dessas coincidências, não encontramos referências mútuas entre o filósofo e o arquiteto, nem tampouco entre de Carlo e Guy Debord, mesmo ambos tendo participado do movimento situacionista. Neste mesmo momento, em 1976, De Carlo também fundou o Laboratório de Desenvolvimento da Arquitetura e do Urbanismo (ILAUD), reunindo pesquisadores de diversos países.

Participação e estética – não estilismo ou esteticismo – apareceriam reunidas em de Carlo, uma vez que apenas um processo genuinamente participativo e dialógico poderia viabilizar um resultado estético autêntico (BARONE & DOBRY, 2004; PIZA, 2007). Adepto das ideias anarquistas, simpatizante do *Arts and Crafts* e membro do Team X, Giancarlo de Carlo criticava o funcionalismo e racionalismo modernos e valorizava o estatuto processual da arquitetura, isto é, sua relação com os usuários, a cidade, a história e a vida cotidiana. Não raro, a participação e a reutilização de edifícios históricos apareceriam de maneira concomitante em suas propostas. Para de Carlo, a participação do usuário no processo significaria “uma oportunidade tríplice: oferecer ao habitante da cidade uma opção de escolha, ampliar seu repertório arquitetônico e mostrar ao cidadão seus direitos em termos urbanísticos e como reivindicá-los, com base em suas próprias necessidades” (BARONE & DOBRY, 2004, p. 27). Obras do arquiteto que se tornaram emblemáticas nesse sentido da incorporação do método participativo são as habitações operárias da Vila Matteotti (1964-1974), em Terni, e a proposta urbana para Urbino (1958-1976). Como recuperado por Barone & Dobry (2004), o processo dialógico baseava-se, em suma, na apresentação de propostas e opções aos usuários - desde a inserção urbana até as tipologias, independentemente de seus custos e de sua complexidade -, de maneira que estes pudessem escolher aquelas que lhes parecessem mais aprazíveis. A intenção subjacente a este método seria deixar emergir as reais necessidades e demandas dos

¹⁰⁵ Para um percurso detalhado sobre o histórico da revista e, especialmente, sobre a atuação de Giancarlo de Carlo, vide a tese de Isabella Daidone (2012).

usuários; ao mesmo tempo, o projeto deveria articular as escolhas com espaços públicos e áreas comuns que enriquecessem e potencializassem as diversas relações urbanas.

Embora a participação no estágio de concepção arquitetônica seja apreciada por de Carlo, seu entendimento do termo não se restringe a isso, mas alarga-se sobretudo para uma questão estética, a saber, da recepção coletiva, na medida em que os usuários conseguem se apropriar da obra produzida *a posteriori*. Com efeito, para o arquiteto, “a arquitetura não é uma coisa que acaba quando se encerra o canteiro de obras. Ela é contínua, porque depois entram as pessoas, começam a modificar as coisas – o espaço interno, a fachada, os pequenos sinais – e isso é processo arquitetônico contínuo” (Cf. PIZA, 2007, s/p). Isso fica explícito, por exemplo, quando o arquiteto elenca, de forma inesperada, a capela Ronchamp, de Le Corbusier, como uma obra que possibilita a participação do usuário - independentemente de seu aspecto religioso - em contraposição a projetos de Mies van der Rohe - que o autor considera incompreensíveis, “no sentido que se entende, mas não se apropria. Prende a vida, restringe a vida” (ibid., s/p). Nesse sentido, para de Carlo, a participação parece ser essencialmente decorrente de uma sensibilidade do arquiteto, a saber, contanto este considere seus futuros usos e usuários, e não tanto de uma ação burocrática no sentido de incluir a participação em termos metodológicos.

Por isso, na síntese de Benedict Zucchi (2020), estudioso de Giancarlo de Carlo, participação e flexibilidade aparecem intrinsecamente ligados, na medida em que significa pensar a arquitetura não enquanto produto finalizado e acabado, mas, sim, como como desatadora de processos diversos. Apesar de ainda pouco exploradas, para Zucchi, as reflexões de de Carlo sugerem que a produção da arquitetura deveria apontar para três direções:

A boa arquitetura emerge da coreografia imaginativa de três influências: pessoas (não apenas nossos clientes, mas as pessoas que usam e experimentam nossos edifícios e espaços); lugar (o contexto do projeto em seu sentido mais amplo, tanto físico como cultural e ambiental); e processo (a forma como a concepção do projeto, a evolução do design e a implementação são orquestradas de forma eficaz e inclusiva). (ZUCCHI, 2020, p. 81, tradução nossa)¹⁰⁶

Como reiterado por Ariana Silva (2013), o público da arquitetura não se resume ao cliente propriamente dito, mas sim, refere-se a uma coletividade, a qual, por sua vez, não é unívoca, mas um conjunto plural de individualidades. Isso ficaria evidente num texto-manifesto que se tornaria um verdadeiro clássico entre os arquitetos, “Architecture’s public” (DE CARLO,

¹⁰⁶ “good architecture springs from the imaginative choreography of three influences: people (not just our clients but the people who use and experience our buildings and spaces); place (the project context in its widest sense, physical as well as cultural and environmental); and process (the way the project’s conception, design evolution and implementation are orchestrated effectively and inclusively)”. (ZUCCHI, 2020, p. 81)

[1969] 2005), em que, a partir de uma crítica corrosiva ao movimento moderno, o arquiteto-engenheiro defenderia que a arquitetura teria se tornado importante demais para se restringir às mãos dos arquitetos (ibid., p. 11). A participação implica, assim, uma postura ativa em relação à realidade - por parte dos arquitetos e dos usuários, engajados numa espécie de projeto conjunto - e não uma aceitação de seus termos. Tal complexidade da participação almejada por de Carlo coloca em movimento as relações entre superestrutura e infraestrutura - rompendo com os moldes convencionais que colocam a primeira como reflexo da segunda - e faz reverberar palavras lefebvrianas, como se vê nesta passagem fundamental:

A arquitetura, uma atividade superestrutural típica, ‘depende’ de transformações nas estruturas da sociedade. É importante, no entanto, esclarecer os *termos dialéticos* dessa dependência, para nos defendermos de que ela seja supersimplificada e usada como um alibi para o conservadorismo ou o desespero. As transformações estruturais podem criar espaço para a renovação das superestruturas. Mas para que tal renovação se torne uma realidade, ela deve ser produzida dentro das próprias superestruturas, criando espaço para ainda mais transformações estruturais. As novas realidades infraestruturais retroalimentam as novas realidades estruturais, dando tangibilidade concreta às suas motivações. Nesse aspecto, a arquitetura tem uma vantagem incalculável sobre outras atividades, pois produz imagens concretas de como seria o ambiente físico se a estrutura da sociedade fosse diferente. Em outras palavras, permite o encaixe de fatos fisicamente perceptíveis e experimentáveis nas estreitas margens de escolha (ou nas feridas abertas pelas contradições) da estrutura como ela existe hoje. (DE CARLO, [1969] 2005, p. 12, tradução nossa, grifos nossos)¹⁰⁷

Em seu trabalho, Silva (2013) realiza um esforço no sentido de aproximar as reflexões de Henri Lefebvre, Merleau-Ponty e Giancarlo de Carlo - além de outros autores como Edward Hall e Juhani Pallasmaa - sobretudo por suas abordagens espaço-temporais e sua relação com a ação humana. Para a autora, as propostas de de Carlo expressariam uma tentativa no sentido de considerar a dimensão do “vivido” lefebvriano e, por isso, poderiam possibilitar o diferencial. Na visão da autora, uma vez que considerasse o uso e a ação no espaço que produz, a arquitetura outorgava ao espaço o estatuto de produtor (a abrir possibilidades), e não apenas de produto (fechado e finalizado). Nesta abordagem, o espaço abarca o tempo de maneira não racionalizada, mas como um potencial de um vir-a-ser, que Silva relaciona, sobretudo a partir do diálogo com Edward Hall, com o conceito de *Ma* - ou “espaço-entre” (OKANO, 2012) -

¹⁰⁷ Architecture, a typical superstructural activity, ‘depends’ on transformations in the structures of society. It is important, however, to clarify the dialectical terms of this dependence, to defend against it being oversimplified and used as an alibi for conservatism or despair. Structural transformations can create space for the renewal of superstructures. But in order for such renewal to become a reality, it must be produced within the superstructures themselves, creating room for yet further structural transformations. The new infrastructural realities feed back into the new structural realities, giving their motivations concrete tangibility. In this respect architecture has an incalculable advantage over other activities, for it produces concrete images of what the physical environment could be like if the structure of society were different. In other words, it allows the wedging of physically perceptible and experienceable facts into the narrow margins of choice (or into the wounds opened up by contradictions) of the structure as it exists today. (DE CARLO, [1969] 2005, p. 12)

da cultura japonesa. Ao mesmo tempo, o espaço relaciona-se com os sentidos (visão, tato, olfato), mas também com os sons, a música, os ritmos - reverberando as reflexões de HL sobre a ritmanálise. É dessa maneira que essa arquitetura estaria relacionada ao habitar.

Em termos de produção teórica, o clima geral de efervescência de ideias foi marcado, por exemplo, pela retomada do debate sobre arquitetura e cidade¹⁰⁸, de modo a colocar em xeque certos paradigmas modernos, como a empreendida por Kevin Lynch (“The image of the city”, 1960), Jane Jacobs (“The death and life of great American cities”, 1961), Gordon Cullen (“Townscape”, 1961), Joseph Rykwert (“The idea of a town”, 1964), Christopher Alexander (“A city is not a tree”, 1965), Aldo Rossi (“L’architettura della città”, 1966), Robert Venturi (“Complexity and contradiction in architecture”, 1966), Guy Debord (“La société du spectacle”, 1967), Jan Gehl (“Life between buildings”, 1971), Peter e Alison Smithson (“Without Rhetoric”, 1974), Colin Rowe (“Collage city”, 1978), Rob Krier (“Urban space”, 1979). Outros talvez menos conhecidos, mas possivelmente de peso teórico equivalente, são os escritos reunidos em grande parte por Kate Nesbitt, tais como os de Christian Norberg-Schulz, Vittorio Gregotti, dentre outros.

Algumas revistas de bastante relevância para este intercâmbio de ideias surgiriam neste momento, dentre as quais poderíamos citar: “Urban Studies”¹⁰⁹, criada em 1964 pela Sage Publications (EUA); a já mencionada “Espaces et Sociétés”¹¹⁰, primeiramente lançada em 1970, sob a direção de Henri Lefebvre e Anatole Kopp, na França; “Spacio e Società”¹¹¹, que desde 1975 seguia como uma versão italiana da original francesa, mas, em 1978, se tornaria independente sob a direção de Giancarlo de Carlo; “Design Studies”¹¹², criada em 1979 (Reino Unido), com diversos estudos sobre arquitetura e participação.

É neste contexto que Henri Lefebvre lançará suas principais críticas sobre o **urbanismo** e o **habitat**, de maneira intrinsecamente ligada ao seu entendimento sobre os níveis e dimensões, presente em diversos de seus livros. Além dos já mencionados “O direito à cidade” e “Vida cotidiana no mundo moderno”, e mesmo admitindo que esta discussão remonte ao tema da

¹⁰⁸ Interessante destacar que, na perspectiva de Tavorali (2015), as aproximações teóricas deste momento parecem ter se dado mais pelo tema – “o urbano”, “a cidade” – do que pela disciplina propriamente dita – a arquitetura, o urbanismo, a sociologia, a economia etc. Daí a decorrente interdisciplinaridade que pairaria sobre certas problemáticas identificadas no período – em especial, a cidade.

¹⁰⁹ Acesso em: <https://journals.sagepub.com/home/usj>

¹¹⁰ Acesso em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5613856s/f3.image>

¹¹¹ A revista seria encerrada em 2001, mas cujo arquivo pode ser encontrado em: <http://www.planum.net/journals-books/spazio-e-societa>

¹¹² Acesso em: <https://www.journals.elsevier.com/design-studies>

vida cotidiana já iniciada em textos bem anteriores¹¹³, o debate ficaria especialmente evidente em textos como “Utopia experimental” ([1961] 1978) – parte da compilação em “De lo rural a lo urbano” (DRAU, [1970] 1978) – e em livros como “Contra los tecnócratas” (CT, [1971] 1972), além dos já citados RU ([1970] 2008a) e PS ([1974] 1991b). Como já mencionamos, a principal discordância de Lefebvre dirigia-se à cidade funcional corbusiana e aos pontos emitidos pela Carta de Atenas ([1933] 1993), como vemos numa passagem de PS:

Le Corbusier alega estar preocupado com a “liberdade”: liberdade da fachada em relação ao plano interior, liberdade da estrutura portante em relação ao exterior, liberdade da disposição dos pisos e conjuntos de divisões em relação à moldura estrutural. Na verdade, o que está em jogo aqui é uma fratura do espaço: a homogeneidade de um conjunto arquitetônico concebido como uma “máquina de viver”, e como o habitat apropriado para um homem-máquina, corresponde a um desordenamento de elementos, arrancados de cada outro de tal forma que o próprio tecido urbano - a rua, a cidade - também se dilacera. (PS, 1991b, p. 303, tradução nossa)¹¹⁴

Como vemos em RU (2008a), a objeção de Lefebvre em relação aos modernos envolve precisamente o que chamamos de **urbanismo**: para o autor, as estratégias urbanas – funcionais e racionais – empreendidas pelo planejamento urbano moderno não apenas coincidiam com as estratégias industriais, mas contribuíram para a redução da prática urbana a certas chaves de análise – o habitat, a circulação, o lazer, o trabalho, o patrimônio – e para o alcance dos ensejos econômicos (dependentes da produtividade, da eficiência, da homogeneidade, da lucratividade). É bem verdade que, como pontuado por Stanek (2014), esse “modernismo” com o qual não apenas Lefebvre, mas a maioria dos críticos da época debatia consistia sobretudo em seu *mainstream*, relegando ou eclipsando outros modernismos (politicamente à esquerda, geograficamente à leste etc.). Assim, Lefebvre coincidia sua crítica com a corrente patente e própria aos anos 1960, em que se tornava quase consensual que o urbanismo moderno e capitalista subjugaria a arquitetura aos seus próprios termos. No entanto, apenas para citar alguns poucos nomes, poderíamos dizer que arquitetos como Bruno Zevi e Norberg-Schulz estariam na contracorrente do próprio movimento moderno predominante, ao buscar afirmar um campo de atuação da arquitetura por meio de um aprofundamento no sentido do

¹¹³ Por exemplo, em CEL-I ([1947] 1991d), podemos ver certos indícios nessa direção por meio da posição antagônica do filósofo em relação à miséria da cotidianidade, parcialmente relacionada a formas de se habitar da modernidade. Ou ainda, a crítica explícita de Lefebvre e Guterman à “Razão”, ou à “falência prática da democracia e do racionalismo”, diante do fascismo, do pensamento e dos direitos burgueses, tal como vemos em “La conscience mystifiée” ([1936] 1979, p. 44).

¹¹⁴ Le Corbusier claims to be concerned with 'freedom': freedom of the façade relative to the interior plan, freedom of the bearing structure relative to the exterior, freedom of the disposition of floors and sets of rooms relative to the structural frame. In actuality, what is involved here is a fracturing of space: the homogeneity of an architectural ensemble conceived of as a 'machine for living in', and as the appropriate habitat for a man-machine, corresponds to a disordering of elements wrenched from each other in such a way that the urban fabric itself - the street, the city - is also torn apart. (LEFEBVRE, 1991b, p. 303)

lugar e de suas implicações espaciais. Esse embate entre habitat e habitar torna-se manifesto em nossa discussão especialmente nos capítulos 2 e 3.

O intercâmbio de ideias era permanente. Por exemplo, é sabido que houve uma proximidade muito grande – podemos dizer até mesmo uma amizade – entre membros da Internacional Situacionista, como Guy Debord e Constant Nieuwenhuys, e Henri Lefebvre, com colaborações e trocas mútuas de influências (LEFEBVRE, 1983). Assim como os situacionistas, Lefebvre teria enxergado um potencial de transformação através da vida cotidiana, dos momentos e do espaço (mesmo fragmentado) da cidade. Outros arquitetos que também estariam em contato com Lefebvre seriam: Ricardo Bofill (Barcelona); Georges-Henri Pingusson, Ricardo Porro, Bernard Huet, Pierre Riboulet, Jean Renaudie, Paul Chemetov (STANEK, 2014).

Figura 1.21 | Figura 1.22 | Colagem e litografia da “New Babylon” – Constant Nieuwenhuys

Na primeira conferência internacional da “Design Research Society”, liderada por Nigel Cross¹¹⁵, em 1971, o enfoque seria precisamente a participação, com discurso de abertura proferido por Reyner Banham. Ao chamar a participação de um “novo ingrediente” para a prática arquitetônica, Banham iniciaria seu texto com a provocação: “Por que queremos que ‘as pessoas’ – essa abstração conveniente – participem dos processos de design, seja no nível das commodities ou no nível da comunidade? Em outras palavras, para falar claramente, o que isso traz para nós?” (BANHAM, 1972, p. 15, tradução nossa)¹¹⁶. E complementa:

Não é muito difícil ver que, em alguns lugares e em determinados momentos (...), a motivação dos profissionais para incitar a população à ação participativa tem sido a forma de *encontrar aliados para as nossas próprias guerrilhas privadas interprofissionais*. Uma das razões pelas quais os arquitetos desejam que as pessoas comuns participem é que é uma maneira de se voltar contra os planejadores, e posso pensar em exemplos mais tarde. Procuramos aliados e descobrimos aquele aliado dado por Deus, Deus puro, além da crítica, o povo lá fora. (BANHAM, 1972, p. 16, tradução nossa, grifo nosso)¹¹⁷

Como se vê, a participação aparece, num primeiro momento, como uma maneira de os arquitetos se contraporem ao planejamento e, conseqüentemente, ao funcionalismo exacerbado, à ordem, à rigidez do desenho – presente, como vimos, tanto na arquitetura quanto no urbanismo modernos. A isso, acrescenta-se uma certa crise disciplinar da A & U, mencionada por Reyner Banham, em que as convicções outrora tão assertivas confundem-se e perdem a nitidez. À profissão, ao profissionalismo e à expertise – saber parcelar voltado a resolver um problema específico – contrapõe-se o mundo, o homem comum, o amador¹¹⁸. Assim, retomamos a fala precisa do crítico de arquitetura, já citada no início desse capítulo:

Há uma necessidade percebida no momento, na desordem das profissões, de “o povo” falar e ser ouvido. “As próprias pessoas” podem sentir apenas desconforto, dor, desorientação ou algo assim. Eles próprios podem não saber que algo pode ou deve ser feito a respeito. Eles acreditam que seus pontos de vista de alguma forma não estão sendo transmitidos e já convocaram uma nova classe de profissionais – os profissionais da Vox Pop¹¹⁹, que se autodenominam, pelos habituais motivos

¹¹⁵ Vide os Anais do evento, em CROSS, N. (ed.) (1972), Design Participation.

¹¹⁶ “Why do we want ‘the people’ - that convenient abstraction - to participate in the processes of design, whether it be at the commodity level or the community level? In other words, not to put too fine an edge on it, what’s in it for us?” (BANHAM, 1972, p. 15)

¹¹⁷ “It is not too difficult to see that, in some places and at certain times (...), the motivation of professionals to stir up the populace into participatory action has been a way of finding allies for our own private inter-professional guerilla wars. One of the reasons architects want the ordinary people to participate is a way of getting back at planners, and I can think of examples all down the line. We have looked round for allies and discovered that God-given, God-pure, beyondcriticism ally, the people-out-there”. (BANHAM, 1972, p. 16)

¹¹⁸ Perceba-se que temos, em Banham, uma diferenciação entre o profissional e o amador (o povo), que se desdobra na diferença entre o sujeito que se volta para a solução de um problema – o especialista – e aquele para quem, de certa forma, o problema específico sequer existe. Pois: “You don’t have an expert (...) until you have a problem. No-one is expert on anything until the problem is perceived to exist”. (BANHAM, 1972, p. 16)

¹¹⁹ Vox populi, do latim, “voz do povo”.

mistos, como porta-vozes do povo. (BANHAM, 1972, p. 16, tradução nossa, grifo nosso)¹²⁰

A realidade percebida é a de que se esgotaram as estratégias disciplinares pretéritas e de que novas possibilidades de atuação emergem em resposta às transformações culturais e produtivas contemporâneas. Tais possibilidades manifestam-se, neste momento, pela participação.

Mas, além disso, Banham articula, de maneira breve e sutil, uma possível relação entre a participação e o **jogo**, de modo a rebater a visão dos marxistas ortodoxos e dos puristas. Pois, para ele, a participação envolve tomar parte em um problema. No entanto, uma vez que se percebe e se participa do problema, corre-se o risco de aceitar cegamente as regras previamente estabelecidas do jogo e de simplesmente não pensar sobre elas. Se desconhecemos as regras ou apenas não as questionamos, perde-se o interesse no jogo. Ao mesmo tempo, tampouco há jogo se refutamos sumariamente essas mesmas regras. Numa passagem deveras provocadora:

O conceito de uma cultura alternativa está, é claro, sendo fortemente martelado. Para um grande número de pessoas, não é alternativa – pelo menos, para um grande número de marxistas, não é alternativa – porque aceita algumas das regras do jogo dos capitalistas. (...) Mas o mero fato de que isso seja feito, de que não há rejeição total dos métodos capitalistas, significa que para um corpo comprometido de pensadores marxistas a cultura alternativa não é alternativa. Agora, para mim, é exatamente isso que o torna uma alternativa. (...) A função e o interesse da Cultura Alternativa (maiúsculo A, maiúsculo por enquanto, no que me diz respeito), era propor uma terceira via, contendo elementos das outras duas, com sistemas de valores que não pertenciam de fato a qualquer um dos outros dois. Rompeu uma determinada polarização. Pode não ter sido uma ruptura muito grande, mas rompeu uma dada polarização que havia deixado de ser produtiva em termos humanos e propôs, por assim dizer, um terceiro mandato. (Tudo isso soa como uma dialética hegeliana muito boa para mim, mas não foi assim que cheguei a essas conclusões, embora eu apenas desejasse que mais alguns marxistas notassem.) (BANHAM, 1972, p. 16)¹²¹

¹²⁰ There is a perceived need at the moment, in the disarray of the professions, for 'the people' to speak and to be heard. 'The people' themselves may only feel discomfort, pain, disorientation, or something. They may not themselves know that anything can or should be done about it. They believe that their views are in some way not getting through, and they have summoned up already a new class of professionals - the professionals of Vox Pop, who appoint themselves, for the usual array of mixed motives, as the mouthpieces of the people.

¹²¹ "The concept of an alternative culture is, of course, being heavily hammered. To a great number of people it is no alternative - at least, to a great number of Marxists it is no alternative - because it accepts some of the capitalists' rules of the game". (...) But the mere fact that this is done, that there is no out-and-out rejection of capitalist methods, means that for a committed body of Marxist thinkers the alternative culture is no alternative. Now, to me, it is this very thing which makes it an alternative. (...) The function and interest of the Alternative Culture (capital A, capital C for the moment, as far as I am concerned), was that it proposed a third way, containing elements of the other two, with value systems which didn't really belong to either of the other two. It broke a given polarisation. It may not have been a very big break, but it broke a given polarisation which had ceased to be productive in human terms, and it proposed, so to speak, a third term. (This all sounds like quite good Hegelian dialectic to me but that's not how I arrived at these conclusions, though I just wish a few more Marxists might notice.). (BANHAM, 1972, p. 17)

Desenvolveremos mais atentamente essas sutilezas relacionadas às possibilidades efetivas de transformação e ao jogo em outra oportunidade. Por ora, retomando Bishop (2006), vale destacar que a busca pela participação geralmente tangeria as noções de ativação, autoria e comunidade. A primeira (ativação) envolvia o desejo de criar um sujeito ativo e emancipado, capacitado pela experiência participativa física ou simbólica a atuar em sua realidade social e política. A segunda (autoria) favorecia a criação coletiva, em detrimento da produção por um único artista. Acreditava-se que esta criatividade colaborativa poderia engendrar um modelo social menos hierárquico. Já a terceira (senso de comunidade) estava atrelada à responsabilidade coletiva, dentro de certas concepções marxistas, e como crítica à alienação acarretada pelo capitalismo. A participação seria, então, uma composição variada dessas três virtudes ou motivações.

Outra preocupação relativamente comum nos variados enfoques participativos envolve colocar sujeito e objeto em relação indissociável, de modo a apontar para a problemática da produção do espaço e a reverberar uma série de debates provenientes especialmente do âmbito da filosofia e da geografia, com raízes ora materialistas ora oriundas da fenomenologia, e invariavelmente apresentando uma confrontação com visão cartesiana e idealista de mundo. Com efeito, de acordo o geógrafo Milton Santos (2008), a inerência entre ato/ação e objeto receberia variadas denominações, tais como a de “encontro” (*encounter*), ou “diálogo”, a partir de uma abordagem existencialista (LUIJPEN, 1966, apud SANTOS, 2008); “presença”, ou ainda “participação”, segundo aproximações fenomenológicas. Independentemente do nome que se atribui, trata-se de uma relação simbiótica, de um diálogo imprescindível entre sujeito e objeto, a ponto de não podermos pensar um isoladamente do outro. Este “encontro” envolve o vínculo necessário entre ação e objeto, espaço e tempo – conforme vimos anteriormente.

Apesar do inegável interesse nas diversas abordagens participativas em geral, enfocaremos, por ora, a terceira via participativa enunciada por Bishop (2006), qual seja, a que implica o engajamento **comunitário**, não raro político. Em primeiro lugar, isso se deve a um ponto anteriormente aventado por Walter Benjamin (1994, p. 193) de que a arquitetura envolveria, inevitavelmente, uma “recepção coletiva”. Em segundo, por isso implicar um alinhamento com uma diferenciação não menos relevante delineada por Sanoff (2000) entre participação (individual) e participação comunitária, o que nos leva ao terceiro motivo, qual seja, o de esta última estar mais intimamente relacionada com as experimentações no universo arquitetônico, sobretudo nos países em desenvolvimento – caso do Brasil. Isto porque, nestes casos, incentivou-se a participação por meio de formas cooperativas e comunitárias, com um destaque para a ajuda mútua e a autogestão, “defendendo que os pobres e oprimidos deveriam

ser mobilizados para promover o progresso social e econômico” (SANOFF, 2000, p. 1, tradução nossa)¹²². No próximo item, tencionamos esclarecer as distinções entre a participação individual e a participação coletiva, a partir de exemplos oriundos do contexto brasileiro.

Facetas da participação

Até o momento, discorreremos brevemente sobre as origens do debate em torno da participação, sobretudo apresentando seu embate contra o funcionalismo e a racionalidade moderna. O que foi exposto certamente não encerra a rica totalidade daquele momento, mas confere uma maior nitidez para suas inegáveis repercussões para o momento atual. Neste momento, realizaremos um rápido percurso sobre as propostas participativas, especialmente arquitetônicas, em âmbito nacional.

Como será possível perceber, no caso do Brasil, houve a tendência para uma certa cisão interpretativa e metodológica, no que concerne à participação: no âmbito artístico, os discursos provenientes da fenomenologia e do existencialismo – com algumas influências de Nietzsche – prevaleceriam; no universo arquitetônico, por outro lado, a principal ascendência viria por uma via distinta, associada ora a um materialismo mais ortodoxo, ora a uma posição eminentemente frankfurtiana ou, por fim, remontando a uma perspectiva tipicamente tafuriana.

Novamente, o interesse, aqui, é compreender os nexos e rupturas, bem como os principais motivos que levariam a este último tipo de participação ter preponderado nos discursos arquitetônicos a partir da década de 1970 e 1980, com certos desdobramentos até a atualidade.

Entre a fenomenologia e o materialismo

No Brasil, o debate acerca da participação assumiria uma faceta peculiar, dado o contexto político-econômico e cultural no qual o país se encontrava em 1960 – os anos de “floração tardia” do movimento cultural (SCHWARZ, 1978), após o golpe militar de 1964, marcados por uma crescente politização da atividade artística e por reavaliações de caráter estético, a fim de proporcionar participação popular no âmbito da produção e da criação. Momento este que

¹²² “(...) advocating that the poor and the oppressed should be mobilized to promote social and economic progress”. (SANOFF, 2000, p. 1)

sofreria uma interrupção, como se sabe, com o agravamento da ditadura, tendo seus debates e dissonâncias recuperados, mesmo que parcialmente e de maneira um pouco fragmentada, nas décadas subsequentes. Recuperemos brevemente este contexto¹²³.

Na transição entre as décadas de 1950 e 1960, como uma combinação entre a euforia das lutas de libertação nacional e o distanciamento dos modelos soviéticos de socialismo, florescia o que seria denominado de “terceiro-mundismo”, como um caminho original, um momento histórico a ser vivido¹²⁴ (RIDENTI, 2000). Em decorrência também da crescente urbanização, da proletarização do trabalho intelectual, da reificação e da mercantilização da cultura, do advento da sociedade de consumo e da penetração do mercado internacional no país, manifestava-se uma tendência ao engajamento político, à contestação do capitalismo e à aproximação dos intelectuais ao povo. Poucos anos antes do golpe, surgia uma nova massa de jovens ativos e modernos, descontentes com o panorama político, ideológico e cultural então vigente. Como vemos em “Cultura e Participação nos anos 60” (GONÇALVES & HOLLANDA, 1982), enquanto os trabalhadores e os operários organizavam-se sob a liderança de sindicatos e em ligas ou associações de trabalhadores, os intelectuais e os artistas inseriram-se no universo das atividades políticas e culturais, numa tentativa de expressar sua busca por transformações sociais.

Essa atmosfera utópica e revolucionária¹²⁵ se tornaria ainda mais evidente a partir da instalação do golpe militar em 1964, quando a produção artístico-cultural buscava responder ao que se apresentava naquele momento, particularmente no período 1965-68, como necessidade histórica: articular a produção cultural em termos de inconformismo e desmistificação; vincular a experimentação de linguagem às possibilidades de uma arte participante; assumir uma postura de resistência; reagir à repressão (FAVARETTO, 2008).

Na esteira desses acontecimentos, uma pluralidade de proposições com relação à cultura, à arte, à arquitetura e à cidade ganhou forma, lançando mão de novas estratégias de leitura e ação no

¹²³ Uma descrição detalhada desse percurso, os acontecimentos políticos, a relação entre o projeto construtivo da arte e da arquitetura e o desenvolvimentismo no Brasil, bem como as linhas distintas assumidas no campo da arte (neovanguarda) e da arquitetura (crítica ao canteiro), em termos de participação, pode ser encontrada em minha dissertação de mestrado “Ação, objeto e espaço na obra de Sérgio Ferro e Hélio Oiticica” (MORITA, 2011). Aqui, recuperamos brevemente a contextualização, de modo a entender as linhas assumidas sobretudo pelo campo disciplinar da arquitetura.

¹²⁴ Na opinião de Marcelo Ridenti (2000), muito embora possivelmente este sentimento “terceiro-mundista” e nacionalista acabasse por escamotear as diferenças de classe, talvez fosse possível ponderar que, neste momento, as atenções artístico-culturais simplesmente estavam voltadas para este advento do Terceiro-Mundo, sem que isto significasse mascarar propositadamente ou evitar a luta de classes.

¹²⁵ Vale destacar que, como recuperado por Ridenti (2000), neste período, utopia referia-se frequentemente à própria ideia de revolução, e não à democracia ou à cidadania.

território social e político. Sem abandonar o ideal da revolução, formava-se um movimento vanguardista, preocupado em articular a experimentação e a crítica ideológica (FREITAS, 2007), e que ganhava expressão em diversas áreas: desde as peças “Opinião”, “Arena conta Zumbi” e “Arena conta Tiradentes”, passando pelo manifesto “Uma estética da fome” e o filme “Terra em transe” de Glauber Rocha (Cinema Novo), o romance “Quarup” de Antônio Callado, e ganhando expressão com diversas exposições nas artes plásticas (“Opinião”, “Propostas”, “Nova Objetividade”), e a formação de uma crítica contundente no âmbito da arquitetura (principalmente através do grupo “Arquitetura Nova”). Tal seria a “floração tardia”, expressão cunhada por Roberto Schwarz (1978) para sugerir certa assincronia ou incompatibilidade entre exaltação de ânimos na esfera cultural e artística, por um lado, e a conjuntura de ruptura e repressão que se anunciava no horizonte, por outro.

Discussões como as dos artistas Hélio Oiticica e Lygia Clark, dentre tantos outros, brotavam da crítica ao concretismo e colocavam em causa a significação do processo estético em geral. Como recupera Celso Favaretto (2000), na encruzilhada entre duas vertentes modernistas – a construtivista e a duchampiana – a experimentação e o estado de invenção de Oiticica relativizavam-nas e estabeleciam um arranjo inusitado em termos de sentido de construção e desestetização. “A busca da arte pura, que se autodefine, desloca-se para o puro experimental” (FAVARETTO, 2000, p. 19). Propostas de verdadeira vivência social, por meio das quais se esperava desencadear impactos sociais e políticos a partir de uma abordagem artística (articulação arte-vida-ação, sem esteticismos ou discursos políticos), passaram, nesse contexto, a ser denominadas “antiarte”¹²⁶. Esta, segundo Otilia Arantes (1983, p. 5), não pretendia somente romper com a instituição arte enquanto tal, mas sim levar os questionamentos para o campo político, ético e social, através de uma atuação-produção coletiva. Por meio disso, procurava-se inovar, instaurar novos sentidos de espaço e de tempo, e novas relações entre sujeito e objeto.

Experimentação e participação apontavam possibilidades de unir expressão estética e transformação do indivíduo, através de uma experiência reflexiva e contestadora. A concepção da antiarte não teria como intenção, de acordo com Frederico Moraes, a “elaboração de uma determinada obra, mas o enriquecimento do indivíduo” (MORAIS, 1983, p. 48). Como assinalado, na mesma linha, por Ronaldo Brito (1983, p. 59), “o ‘conteúdo’ dessa arte seria

¹²⁶ Nos termos de Hélio Oiticica: “(...) mas o inevitável está acontecendo: a derrubada desse monopólio e o descrédito das chamadas ‘elites sociais’ e ‘intelectuais’. Uma nova era, que chamo de antiarte, está começando: é a era da grande participação popular no campo da criação” (OITICICA, [1966] 2009, p. 42).

então o próprio problema de seu vir a ser”, em detrimento da obra em seu estado finalizado; tratava-se da arte enquanto processo de construção coletiva.

Nesta ocasião, Ferreira Gullar publica o texto “Teoria do Não-Objeto” ([1960] 1977)¹²⁷, fundamental para o entendimento das propostas artísticas deste período, no qual cunha o termo “não-objeto”, a fim de dar conta de certo tipo de expressão artística emergente, que fariam pulsar as relações entre sujeito e objeto. De acordo com Ronaldo Brito (1985), Merleau-Ponty seria o principal teórico a embasar as reflexões de Ferreira Gullar presentes em “Teoria do não-objeto” e sua crítica aos concretos, não somente pela fenomenologia, mas pelo teor existencialista. A singularidade do não-objeto provinha da sua existência à revelia de quaisquer categorias artísticas e denominações: livres das classificações tradicionais de arte, e de significações prévias, os não-objetos se afirmavam como uma “formulação primeira no mundo” (GULLAR, [1959] 1977, p. 90). O não-objeto não seria uma representação, mas uma verdadeira “apresentação”, que não expressava outra coisa que ele mesmo, e fundava sua própria significação. O não-objeto inseria-se radicalmente no mundo real e palpável, “nascendo diretamente no e do espaço, o não-objeto é ao mesmo tempo um trabalhar e um refundar desse espaço: o renascer permanente da forma e do espaço. Essa transformação espacial é a própria condição do nascimento do não-objeto” (GULLAR, [1959] 1977, p. 91).

De acordo com a “Teoria do não-objeto”, propostas como os “Bólides”, os “Parangolés” e os “Projetos Ambientais”, de Hélio Oiticica, ou os “Bichos” e os “Casulos”, de Lygia Clark, corroborariam esse aspecto do não-objetos, a saber, de se comportarem como novas estruturas para além da representação. Na prática, essa **participação** almejada – eminentemente sensorial – ficaria evidente no momento em que o indivíduo fosse convidado a apropriar-se, de fato, desses “não-objetos”, ou seja, quando o sujeito agisse sobre o não-objeto e este, por sua vez, reagisse, enriquecendo e transformando o sujeito, estabelecendo um genuíno processo dialógico. Há uma ênfase na redescoberta dos sentidos, das materialidades e das formas, como numa situação de um primeiro contato, de uma experiência inicial, que visa romper com comportamentos automáticos e mecânicos, bem como suscitar novas significações ao indivíduo. Como explicitado por Ricardo Fabrini (1994), estas propostas rompem definitivamente com o espaço pictórico e saltam para o espaço, demandando a atividade construtiva do sujeito e a duração no tempo. Provocam uma sensação de desterritorialização e desorientação topológica, de modo que o indivíduo “desconcertado” é impelido a desvendar o

¹²⁷ Na versão utilizada para esta pesquisa, o texto “Teoria do não-objeto”, de 1960 (In: AMARAL, 1977), aparece complementado por uma extensão, com o nome de “Diálogo do não-objeto”. Não obstante, este último texto teria sido lançado no ano anterior, em 1959.

desconhecido, tal como uma criança. O “gesto do manipulador” aparece, então, como uma “plasmação inaugural que colhe uma das virtualidades da obra”; esta, por sua vez, deixa de ser estática: “cada uma de suas configurações representa apenas um momento o tempo e uma posição no espaço da vida de sua estrutura. O Bicho dá bichos. Como uma flor flore” (FABRINI, 1994, p. 74). Nas palavras da própria Lygia Clark (1980, p. 17), o bicho seria um verdadeiro “(...) organismo vivo, uma obra essencialmente ativa. Uma integração total, existencial, estabelecida entre ele e nós. É impossível entre nós e o Bicho uma atitude de passividade, nem de nossa parte nem da parte dele. O que se produziu é uma espécie de corpo-a-corpo entre duas entidades vivas”.

Figura 1.23 | Figura 1.24 | Bólido e Parangolé – Hélio Oiticica

Figura 1.25 | Figura 1.26 | Caminhando e Bichos – Lygia Clark

Esta ruptura com o registro artístico, da qual o “Parangolé” seria considerado uma das expressões máximas, teria sido “eminentemente política” e, em termos estéticos, “coletivizante e objetiva, épica e realista” (MARTINS, 2010, p. 202), uma vez que apontava para novos caminhos em termos de participação coletiva. Isso porque, no caso do “Parangolé”, haveria um efetivo envolvimento com a chamada “marginalidade”, com o samba, com a arquitetura, com o ambiente, com a comunidade e a cultura da favela. Vale destacar que, no caso de Hélio Oiticica, o engajamento com a cultura popular tornava-se um aspecto fundamental na obra e distinguia-se, entretanto, da abordagem patente neste momento, defendida principalmente pela arte popular revolucionária do CPC. A aproximação do povo não se processaria através da simplificação, ou da didatização, mas com base no que Hélio Oiticica entendia por “superioridade”, que consistia em nada mais do que um “estar no mundo”, através da expressão total do eu, em detrimento de uma contemplação transcendente, ou de uma compreensão intelectual: “(...) o poder da cor (...) seria ‘sentido’ intuitivamente, sem qualquer auxílio simplificador, por aqueles que participavam do trabalho” (ASBURY, 2008, p. 40).

Ainda no que diz respeito ao âmbito artístico, em 1967, diversos artistas e críticos marcaram presença na “Nova Objetividade Brasileira” (MAM - Rio de Janeiro), em defesa de propostas alternativas em relação ao objeto e à obra de arte nacional¹²⁸. Estas propostas seriam chamadas por Mário Schenberg de “Novo Realismo”, mas por Hélio Oiticica de “Nova Objetividade”. De maneira esquemática, os grupos ou individualidades que contribuíram para o processo constitutivo da Nova Objetividade, qual seja, o da transição às estruturas objetivas seriam, na visão de Hélio Oiticica ([1967] 2006): a poesia participante (Gullar), o Grupo Opinião (Teatro), o Cinema Novo, Lygia Clark, o Realismo Carioca, o Popcreto, o Realismo Mágico (Grupo Rex), o Parangolé. Nesta oportunidade, Hélio Oiticica apresentaria duas propostas fundamentais: a arte ambiental “Tropicália” e a publicação do artigo “Esquema Geral da Nova Objetividade” ([1967] 2006)¹²⁹ no catálogo da mostra. Nesse texto, diz Hélio:

¹²⁸ Dentre tantos artistas que teriam participado, podemos citar: Hélio Oiticica, Lygia Clark, Lygia Pape, Carlos Vergara, Rubens Gerchman, Glauco Rodrigues, Carlos Zilio, Mário Pedrosa, assim como Nelson Leiner, Waldemar Cordeiro, Sérgio Ferro, Flávio Império, Marcello Nitsche, Ivan Serpa. Os críticos que mais teriam influenciado o desenvolvimento e a erupção da Nova Objetividade, na visão de Hélio Oiticica, seriam: Ferreira Gullar, Mário Pedrosa, Mário Schenberg e Frederico Moraes.

¹²⁹ Estas propostas seriam chamadas por Schenberg de “Novo Realismo”, mas por Hélio de “Nova Objetividade”. Envolviam algumas propostas fundamentais de Antonio Dias – extremamente influentes na obra de Hélio e para os artistas desta época –, de Rubens Gerchman – por seu conteúdo social, seu teor de contestação e protesto, que inspirariam a criação do *Parangolé* social – e de Pedro Escosteguy. A obra “*Nota sobre a morte imprevista*” de Dias seria o verdadeiro anti-quadro, pois coloca questões de cunho ético-social e pictórico-estrutural. Em São Paulo, Hélio cita as propostas do Popcreto de Waldemar Cordeiro, como tendentes a uma apropriação do objeto. Em Lygia Clark, o processo criativo passava a se basear antes na imanência do que na transcendência. Sua obra “*Caminhando*” viria a se desdobrar na “descoberta do corpo” e na “reconstituição do corpo”, através de estruturas supra e infra-sensoriais e do ato na participação coletiva. Esta transformação estaria envolvida com a formulação da antiarte, que abriga um forte componente de estruturação ético-individual. As formulações teóricas de

Nova Objetividade seria a formulação de um estado da arte brasileira de vanguarda atual, cujas principais características são: 1: vontade construtiva geral; 2: tendência para o objeto ao ser negado e superado o quadro do cavalete; 3: participação do espectador (corporal, tátil, visual, semântica etc.); 4: abordagem e tomada de posição em relação a problemas políticos, sociais e éticos; 5: tendência para proposições coletivas e consequente abolição dos ‘ismos’ característicos da primeira metade do século na arte de hoje (tendência essa que pode ser englobada no conceito de ‘arte pós-moderna’ de Mário Pedrosa); 6: ressurgimento e novas formulações do conceito de antiarte. (OITICICA, [1967] 2006, p. 154)

Nestes termos, as manifestações culturais da década de 1960 seriam frequentemente consideradas como parte de uma “vanguarda”, enquanto unidade de ação que aspirava recuperar um valor semântico a partir das relações entre sujeito e objeto, e como um impulso no sentido de resgatar uma união entre arte e vida. De acordo com Peter Bürger (2006), as vanguardas históricas caracterizavam-se por negar as categorias da arte autônoma, tais como a produção individual, recepção individual (quando distinta da produção) e separação entre arte e *práxis* da vida. Postulava-se a favor de uma integração radical entre a *práxis* social ou de vida e a expressão artística, de tal modo que falar em um propósito, função ou intenção da arte não faria mais sentido, já que isto só se sustentaria em uma situação em que vida e arte estivessem separadas. Na medida em que a obra passa a dialogar com um espectador não passivo, “esta produção não deve ser entendida como produção artística, mas como parte de uma *práxis* de vida libertadora” (BÜRGER, 2006, p. 51, tradução nossa) ¹³⁰.

Note-se que isto não significava, necessariamente, a existência de parentesco formal ou de objetivos específicos entre artistas e intelectuais, mas, sim, a presença de um inconformismo – para usar os termos de Favaretto (2000) –, de uma posição agressiva contra a situação repressiva da época, ou de uma posição “anti”, como seria colocada tanto por artistas como Hélio Oiticica¹³¹ quanto em certas propostas arquitetônicas.

Frederico Moraes sobre uma “arte dos sentidos” também compõem parte deste percurso rumo ao não-objeto. De maneira esquemática, os grupos ou individualidades que contribuíram para o processo constitutivo da Nova Objetividade, qual seja, o da transição às estruturas objetivas seriam, na visão de Hélio: a poesia participante (Gullar), o Grupo Opinião (Teatro), o Cinema Novo, Lygia Clark, o Realismo Carioca, o Popcreto, o Realismo Mágico (Grupo Rex), o Parangolé.

¹³⁰ “But such production is not to be understood as artistic production, but as part of a liberating life praxis” (BÜRGER, 2006, p. 51)

¹³¹ No caso de HO, isso seria verificado não apenas pela antiarte, mas com provocações como a “anti-moral”, o “anti-herói”, pela marginalidade, a indisciplina, as propostas subterrâneas etc. Nesse sentido, é igualmente interessante notar que Paulo Braga (2007) compreende a anti-arte de Hélio com um duplo sentido, que provém da ambiguidade do termo no inglês utilizado pelo artista: “anti-work” pode significar tanto anti-obra de arte, quanto anti-trabalho. Como sugestão para maiores informações e textos de HO, além de “Aspiro ao grande labirinto” (1986), do próprio HO, também o livro “Encontros: Hélio Oiticica” de OITICICA & VIEIRA (2009).

No caso específico da arquitetura, a abordagem participativa teria um viés mais claramente político, explicitando sobretudo suas raízes no marxismo, em detrimento das perspectivas fenomenológicas ou existencialistas. Destaca-se especialmente o grupo “Arquitetura Nova”¹³², formado pelos arquitetos Sérgio Ferro, Rodrigo Lefèvre e Flávio Império, que entendiam a atuação do arquiteto de forma necessariamente comprometida em termos políticos. Desde o início da década de 1960, os arquitetos já vinham trilhando um percurso investigativo e crítico em relação à produção arquitetônica nacional, publicando textos como “Proposta inicial para um debate: possibilidade de atuação” (1963) ou “Arquitetura experimental” (1965), em que expunham claramente o desconforto com as discrepâncias entre teoria e prática no campo disciplinar e sinalizavam que a arquitetura deveria estar calcada nos limites da realidade nacional, e emergir sobre estas bases, como propõe Sérgio, numa passagem que se tornaria célebre:

Assim é que do mínimo útil, do mínimo construtivo e do mínimo didático necessários, tiramos, quase, as bases de uma nova estética que poderíamos chamar a poética da economia, do absolutamente indispensável, da eliminação de todo o supérfluo, da ‘economia’ de meios para a formulação da nova linguagem, para nós, inteiramente estabelecida nas bases de nossa realidade histórica. (FERRO, [1963] 2006, p. 36)

Estes questionamentos começariam a brotar a partir da construção de Brasília¹³³ e se consolidariam principalmente após o golpe de 1964, quando colocariam em questão a dicotomia existente entre o discurso vigente, tanto economicamente desenvolvimentista quanto esteticamente moderno, e a exploração do trabalho, a miséria e o autoritarismo observados nos canteiros de obra da construção civil. Ao mesmo tempo em que se percebia a defasagem entre o canteiro de obras e o desenho, constatava-se que a manutenção da manufatura na construção civil brasileira era instrumental. A conservação de certo arcaísmo no canteiro não significava a impossibilidade de introdução de desenvolvimentos; ao contrário, as condições aí encontradas – o trabalho cooperativo segregado, a manufatura em bases

¹³² Denominação primeiramente atribuída por Sérgio Ferro no texto “FAU, Travessa da Maria Antônia” ([1988] 2006) e, posteriormente, utilizado por Ana Paula Koury (2003) para se referir à produção conjunta desses três arquitetos.

¹³³ Brasília teria representado o apogeu das expectativas desenvolvimentistas, mas também sua derrocada, uma vez que, aos poucos, crescia a conscientização da impraticabilidade de tais avanços. Desde 1958, ainda estudante de graduação FAUUSP, Sérgio teria realizado diversas visitas a Brasília e teria acompanhado de perto sua construção. Nesta oportunidade, o arquiteto relembra que esta experiência teria causado uma ruptura com os sonhos do arquiteto enquanto transformador da sociedade. Uma forte inquietação tomava o lugar das perspectivas da “missão social do arquiteto” anunciadas pelo mestre Vilanova Artigas. Para Sérgio, o principal paradoxo consistia nas próprias contradições e incoerências entre discurso, forma (produto) e conteúdo (produção) da nova capital.

precárias, a miséria, a exploração do trabalho, a alienação – seriam imprescindíveis para o tipo de acumulação de capital nacional¹³⁴. Como sugerido por Sérgio Ferro:

Para bem entender o período, é preciso entrelaçar pelo menos três fatores: 1) o desenho, a cidade clara, articulada, pássaro voando; os edifícios caracterizados, de geometria afirmada, operando como emblemas ou logotipos. Por baixo, uma lógica estacionada no entendimento, cujos limites Hegel descreveu; 2) a miséria, o sofrimento, a exploração desenfreada do candango; 3) os negócios ligados à construção sobre o fundo dos discursos de emancipação nacional. (FERRO, [2003] 2006, p. 306)

Diante disso, os arquitetos propugnavam um tipo de “arquitetura de laboratório”, fruto das pequenas táticas de atuação encontradas pelo grupo e encaradas como possibilidades de exploração em diversos sentidos, tanto técnicos quanto espaciais. Para Sérgio Ferro, havia a intenção de transformar, mas, tendo em vista o estreito panorama de atuação, “ensaia-se”, em projetos que buscavam articular experimentação e denúncia, como explica Sérgio Ferro, pois o essencial é “*participar*”, dentro de um pensamento eminentemente crítico no momento presente ([1965] 2006, p. 39, grifo nosso).

Aos poucos, notadamente Sérgio Ferro (2006), a partir de uma profunda leitura da fortuna crítica marxiana¹³⁵, passaria a refletir sobre a obra (arquitetônica) enquanto **processo de trabalho**. Realizando um ataque ao desenho moderno, que considerava alienante, o “trabalho livre” seria retomado enquanto parte da autocriação do sujeito, tal como uma atividade social emancipatória: essa seria a genuína possibilidade de **participação**. Criticava-se a alienação e a extração de mais valia no canteiro, em defesa do trabalho livre e criativo, da participação e do engajamento no canteiro de obras, a partir de um questionamento do desenho heterônomo, instrumento de dominação.

Na perspectiva do arquiteto, **forma** (produto, estética) e **conteúdo** (produção, relações sociais produtivas) deveriam estar intrinsecamente ligados; sujeito e objeto participariam de um mesmo processo de formação, envolvendo criação e ação (construção), como uma possibilidade de reumanizar o trabalho, em detrimento da sua alienação. Através disso, passava-

¹³⁴ Nos termos posteriormente colocados por Chico de Oliveira, tratava-se do caráter produtivo do atraso, de “*uma unidade de contrários, em que o chamado moderno cresce e se alimenta da existência do atrasado!*” (OLIVEIRA, 1972/ 2003:32). Nesse sentido, o subdesenvolvimento não deveria ser considerado como uma externalidade, mas como estruturante do próprio sistema.

¹³⁵ O arquiteto participaria dos “Seminários Marx”, realizados na Faculdade de Filosofia na Rua Maria Antônia, em São Paulo. Estes seminários consistiam em reuniões de leitura d’ “O Capital” de Karl Marx, que passaram a ser organizados a partir de 1958. Além disso, mesmo antes destes seminários, ainda nos seus anos de formação, Sérgio conheceria Gabriel Bolaffi e Roberto Schwarz – intelectuais que exerceram certa influência sobre suas reflexões – e começaria a ler Karl Marx (“Manifesto Comunista”, “A Ideologia Alemã”, “O Capital”). Estas leituras o auxiliaram a questionar a distinção entre um canteiro de obras erigido, por um lado, sobre uma forma manufatureira e um conhecimento operativo simplificado, e, por outro, os instrumentos sofisticados de dominação, dos quais o desenho seria peça fundamental.

se a sustentar um questionamento de certos pressupostos modernos e da arquitetura enquanto sistema de signos, isto é, em seu estado autorreferenciado, autônomo e sem relações com o sujeito, tanto operário quanto o morador. Como sugere Sérgio, tais pressupostos correspondiam a uma substituição das relações mais imediatas entre homem e objeto, “ao afastamento da coisa e à intervenção, entre coisa e homem, de uma pseudo-realidade convencional cuja única função é destruir a experiência do concreto” (FERRO, [1967] 2006, p. 58).

Figura 1.27 | Figura 1.28 | Cenografia para Morte e Vida Severina – Flávio Império

Figura 1.29 | Figura 1.30 | Residências Dino Zamataro e Pery Campos – Arquitetura Nova

que deveriam ser coletivos e a consequente limitação dos arquitetos à faixa restrita e delimitada pelo mercado. Incapacitados de atuar mais amplamente, diversos profissionais acabavam fadados à alienação de seu papel real na sociedade, à fragmentação e à diluição de suas propostas. “As soluções formais, frustrado o contato com os explorados, para o qual se orientavam, foram usadas em situação e para um público a que não se destinavam, perdendo seu sentido” (SCHWARZ, 1978, p.79). De ideias revolucionárias, passavam a símbolos vendáveis da revolução. Chegava-se a um impasse que não seria solucionável por meios meramente arquitetônicos, pois “a presença chocante de teses gerais na particularidade vazia destas obras, demonstra, claramente, o impasse a que chegaram arquitetos e a prática da profissão: sua afirmação só é possível dentro de um projeto que os compromete (FERRO, [1967] 2006, p. 50).

Assim como em textos anteriores, “Arquitetura Nova” volta a enfatizar a necessidade de participação ativa na realidade, porém, desta vez, com o claro intuito de combater a fetichização da mercadoria e a autonomia da técnica, decorrentes de uma interpretação imanentista que transforma em atributos puramente estéticos elementos que deveriam estar plenamente engajadas com o real, a solucionar suas questões. O verdadeiro significado deveria advir da conexão com a realidade, da interação com um substrato concreto, do enfrentamento com dados reais: “a arquitetura só abriga uma dimensão estética quando a coerência responsável do projeto está profundamente ancorada num comprometimento prático”, pois “a dimensão estética é o resultado das imensas implicações humanas que uma técnica pode possuir”. Do contrário, “(...) altera-se a visão sem alterar a coisa vista” (FERRO, [1967] 2006, p. 54-55). Em contraposição, a Arquitetura Nova buscava marcar uma oposição à situação vigente, denunciar, criticar veementemente e, assim, explicitar das contradições. Esta crítica, para Sérgio, deveria conduzir necessariamente a uma prática modificadora.

Assim como Vilanova Artigas, os três arquitetos não assumiam a técnica de maneira neutra; porém, diferentemente do mestre, eles passariam a encarar criticamente as determinações técnicas vigentes no canteiro, especialmente sob a industrialização, considerando-as como instrumentos de dominação e de exploração. Com isso, travaram um embate contra as definições produtivas do capital, em busca de uma técnica que fosse deveras emancipadora e desalienante para com aqueles que a produzem. Como explica Pedro Arantes (2002), ao invés

quais, a princípio, estariam se contrapondo. Restava uma sensação insólita: esvaziadas das expectativas que as havia alimentado, estas formas exacerbadas pareciam pretender escamotear sua própria frustração. É esta condição, observa Sérgio, tornava-se ainda mais crítica graças à ação antropofágica do mercado, que acabava por se apropriar da linguagem e dos princípios arquitetônicos, fetichizando-os como bens a serem mercantilizados e consumidos como questão de gosto.

de autonomizar o trabalho, a técnica deveria ser capaz de reumanizá-lo. Sendo assim, principalmente para Sérgio e Rodrigo, o canteiro de obras se construiria como local da reação contra este caráter opressivo do trabalho, em virtude da possibilidade de convivência e compartilhamento de saberes distintos, da participação, do envolvimento e do diálogo entre os trabalhadores. Para tanto, a simplificação e o barateamento da técnica, bem como o uso da manufatura, constituíam elementos fundamentais para viabilizar um diálogo com o saber dos trabalhadores.

Com efeito, Sérgio tomava consciência de que as questões não se encerravam na resolução do objeto em si (a forma), mas deveriam incidir, inevitavelmente, sobre as bases produtivas (o conteúdo, as ações), em que, aparentemente, seriam estabelecidas as relações primordiais e fundamentais entre sujeitos e objetos. Este é um ponto bastante importante a ser ressaltado para nosso entendimento: para este arquiteto, as relações entre o sujeito e o objeto se efetivam essencialmente no âmbito das relações de produção, de modo que a expressão humana se realizaria através do “trabalho livre”. Por isso, em termos da proposta arquitetônica, duas perspectivas deveriam se apresentar de maneira simultânea e articulada: por um lado, as características espaciais de suas propostas – a forma, ou o objeto propriamente dito – por outro, as técnicas e o processo de trabalho no canteiro de obras – o conteúdo, a saber, a produção. Em termos construtivos, o trabalho em conjunto desses arquitetos confirmaria, paulatinamente, três diretrizes principais a orientar o trabalho no canteiro de obras e a determinação da técnica: a “poética da economia”¹³⁷, a “estética da separação”¹³⁸ e o “miserabilismo”¹³⁹. Este último viria a completar e conferir um sentido renovado à “poética da economia”, como uma “estética que mostra a miséria nacional por seus próprios meios” (KOURY, 2003, p. 97), num momento em que passavam a combater uma visão linear, etapista e desenvolvimentista da revolução. Em termos práticos, isso significaria a utilização de técnicas e materiais simples – o tijolo cerâmico –, a ausência de revestimentos; em termos espaciais, muitos de seus projetos fariam uso da abóbada, tanto pelo baixo custo e por sua facilidade construtiva quanto por servir de abrigo ao longo do processo construtivo. Além disso, como reforçado por Koury (2003), a abóbada funcionaria como a cobertura de Vilanova Artigas,

¹³⁷ Segundo Koury (2003), a “poética da economia” guardaria suas semelhanças com o texto-manifesto “Uma estética da fome” de Glauber Rocha (1965), que anuncia a fome e miserabilismo como maneiras de expressar a própria singularidade da realidade nacional, no Cinema Novo, sem mascaramentos e disfarces.

¹³⁸ A “estética da separação” consistia numa divisão do trabalho no canteiro em equipes diferenciadas, seguindo uma sucessão lógica e articulada, com uma analogia ao jazz, em que há um tema comum, mas cada equipe possui certa liberdade de atuação (FERRO, [1995] 2006).

¹³⁹ Em suma, o “miserabilismo” era uma espécie de denúncia, que consistia na adequação às limitações do subdesenvolvimento e à falta de recursos, não de maneira conformada, mas tirando proveito desse caráter nacional.

permitindo a fluidez e a permeabilidade da planta livre, bem como a multifuncionalidade dos espaços.

1968: o golpe militar passa por uma reordenação e um enrijecimento. Ao mesmo tempo, é o momento em que há o despertar de diversos movimentos no exterior, tal como o maio de 68 na França, mencionado acima, entre tantos outros grandes movimentos de contestação no mundo e no continente latino-americano, e também de fortes repressões. A partir de então, processou-se a perda da força combativa em termos de recrutamento coletivo, ao mesmo tempo em que se radicalizavam as posturas individuais e fragmentadas (FREITAS, 2007). Diversos grupos clandestinos de esquerda, tais como a ANL e a VPR, passaram a acreditar que o quadro político exigia o caminho da luta armada, em detrimento da posição de certo modo ambígua assumida pelo PCB, e arregimentavam intelectuais e artistas engajados e inconformados, como é o exemplo dos arquitetos Sérgio Ferro e Rodrigo Lefèvre.

Na FAUUSP, chega-se a uma querela: no 2º Fórum de Ensino (de 1968), duas posições apareciam bem demarcadas e contrapostas: por um lado, Artigas, a defender o “desenho”¹⁴⁰ e, por outro, o “grupo da ruptura”, encabeçado por Sérgio, Rodrigo e Flávio, que questionavam a possibilidade de contraposição à ditadura estritamente por vias profissionais e pelo projeto arquitetônico (ARANTES, 2002). Esta cisão era legitimada também por uma divisão partidária entre o PCB e a luta armada¹⁴¹. A contradição entre forma e conteúdo se mostraria então inequívoca, sendo expressa por dualidades como: capital x trabalho; desenho x processo construtivo; necessidades sociais x necessidades de produção; valor de troca x valor de uso; produto (abstração) x produção (alienação).

No âmbito artístico, a arte de guerrilha, construída por meio de metáforas, e a rearticulação da ideia da vanguarda também se manifestavam como uma saída possível perante a castração social e política. Não obstante, o acirramento dos ânimos em prol da luta armada seria concomitante ao refinamento do aparelho repressivo do governo ditatorial, o que significaria, em pouco tempo, o desmantelamento quase generalizado das guerrilhas e o exílio de muitos intelectuais e artistas.

¹⁴⁰ No momento, Artigas acabaria de ministrar sua “Aula inaugural” na FAUUSP, em 1967. Vale lembrar que, posteriormente, em 1984, Artigas lançaria seu clássico “A função social do arquiteto”, resultado de seu exame para professor de projeto na FAUUSP. Neste texto, a posição de Artigas apresenta-se completamente antagônica à assumida pelos seus desgarrados discípulos, invertendo o papel do desenho: “Sou dessa geração de arquitetos modernos que, pela primeira vez, foram até o conhecimento do fazer do operário, ou do subempreiteiro, para dizer-lhes, em desenho, em projeto, o que era preciso fazer – por exemplo, a escada, que altura, largura e expressão que ela teria. Porque você podia projetar no papel, desenhar no papel, não a escada que o escadeiro ia fazer, mas aquela que você queria que fosse realizada, dentro do espaço que lhe servia” (ARTIGAS, 1984:35).

¹⁴¹ Na FAUUSP, esta divisão seria também representada pela divisão entre duas revistas: “Desenho” e “Ou...”.

A partir de 1972, Sérgio Ferro exila-se na França e, em 1976, produziria uma de suas principais obras, considerada sua própria tese: “O Canteiro e o Desenho”, cujo tema global teria amadurecido lentamente desde o impacto com a construção de Brasília, quando ainda eram estudantes, através de discussões com o Rodrigo e o Flávio. Estas reflexões adquiriram uma forma escrita a partir de suas anotações de aula e de debates com alunos, então já professor da FAUUSP, por volta de 1967 e 1968. Durante sua formulação, Sérgio teria discutido algumas questões de economia com Gabriel Bolaffi, Paul Singer, e também com Chico de Oliveira. Sua principal referência intelectual e teórica seria, certamente, Karl Marx, com algumas alusões importantes a uma gama de outros autores, dentre os quais Theodor Adorno & Max Horkheimer, André Gorz, Jean Baudrillard, Claude Lévi-Strauss, Sigmund Freud, G. W. F. Hegel, Jacques Lacan, Gaston Bachelard, Michel Foucault, Roland Barthes, Reyner Banham, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Ferdinand de Saussure e Manfredo Tafuri são apenas alguns exemplos. Publicações de Herbert Marcuse e de Henri Lefebvre também foram contemporâneas a este momento.

“O Canteiro e o Desenho” assume como seu principal pressuposto que o objeto arquitetônico, assim como qualquer outro instrumento ou objeto, é produzido e consumido sob a forma de uma mercadoria: por isso mesmo, envolve, como sua finalidade principal, a acumulação de capital e obtenção de lucro. A exploração no canteiro, a desqualificação do trabalho – resultado da divisão do trabalho –, a falta de autonomia, a miséria, os baixos salários, os acidentes, as condições insalubres e tantos outros diversos elementos que poderíamos continuar a enumerar não passariam de decorrências deste pressuposto inicial e básico do capital. Como observado pelo próprio autor, tratava-se de um ponto de partida que mais consistia num “recuo, distanciando a área confinada da arquitetura para poder vê-la imersa na economia política” (FERRO, [1995] 2006, p. 268). Neste sentido, seria um desdobramento dos debates que vinham sendo empreendidos desde 1968, quando se questionavam as ideologias desenvolvimentistas e passava-se a criticar a divisão do trabalho.

Por fim, um dos elementos mais criticados pelo arquiteto, além do canteiro de obras, seria justamente o seu correlato: o desenho. Tomando o caminho oposto ao de seu mestre Vilanova Artigas, Sérgio Ferro empreende uma crítica feroz ao desenho, ao considerá-lo o verdadeiro instrumento da alienação e da exploração. No âmbito da arquitetura, o desenho assumiria justamente o papel de intermediário entre o capital e o trabalhador, ao mesmo tempo pressupondo a segregação em trabalhadores parcelados, e, paradoxalmente, também totalizando a produção sob o capital. Torna-se imprescindível para assegurar a forma mercadoria do objeto arquitetônico e a extração de mais-valia. Somente em virtude dessa

heteronomia no canteiro de obras e da preponderância do valor nesta produção é que se faz imperativa a existência do desenho acabado e fechado, sob o domínio do capital, tal como o conhecemos. Com efeito, o desenho torna-se, nesses termos, a verdadeira personificação da heteronomia no canteiro; trata-se do desenho e do canteiro *para* a produção e *para* a dominação, tornados cada vez mais abstratos, pois encobrem a real luta de classes.

Assim, na mesma linha que Henri Lefebvre, a crítica ao espaço uniforme empreendida por Sérgio refere-se principalmente aos espaços desenhados *para* a produção: um espaço concebido, mentalizado e definido antes da prática construtiva e do fazer propriamente ditos. Posicionamento que fica evidente na passagem: “(...) já podemos sentir que a geometrização e a homogeneização do espaço de representação são fenômenos dependentes do predomínio do valor, do tempo e do trabalho abstratos, portanto” (FERRO, [1976] 2006, p. 156).

Como se vê, para Sérgio, a **participação** deveria ocorrer através do trabalho livre, ou seja, através da prática consciente e engajada do sujeito na realidade e no objeto, ação esta que não deve ser intermediada nem pelo capital, nem pelo desenho. Sob o domínio do capital, a participação é inautêntica, passiva, sem promover o intercâmbio legítimo entre sujeito-ação e objeto. Esta posição um tanto severa e radical levaria o arquiteto, paulatinamente, a abandonar a prática projetual arquitetônica, para se dedicar exclusivamente ao ensino e aos laboratórios experimentais – como o Dessin/ Chantier, criado em 1986 na França, onde reside até hoje.

Antes diálogo e debate, do que identidade conceitual – representada pelo desenho abstrato. Antes movimento e transformação, do que harmonia. Numa passagem memorável de Sérgio Ferro n’ “O canteiro e o desenho”, que faz ressoar tanto a negatividade de Adorno quanto a acidez de Tafuri:

Em cada plano de projeção promovido a plano arquitetural, uma espécie qualquer de marginação repete o engodo, enquadramento encarregado de nos convencer de que a obra é independente. (...) Claramente formal, não disputada ou desviada por nenhuma outra solicitação, avessa a questionamento e movimento, sobre fraudulentamente à categoria de necessidades, feto de significante. É chão do que chamamos harmonia: identidade a si mesma da regra monotonamente redita, seu passeio indiferente pela matéria, nossa roupa folgada. Sua teimosia vira demonstração do que repete (o isolamento). E incha com a suspeita crescente de que a violência é o fundo do desenho: nunca como agora os bordos foram cantados com tanta exaltação. (...). Contra a transgressão, o movimento, a transformação permanentes, contra o medo da noite, do informe, da revolução, a paralisia aspirada pela burguesia encontra prosélitos nas molduras, nas margens – na harmonia e no equilíbrio assegurados por sua discreta colaboração. Beiras: fora espera o abismo do Outro – e dos outros que ressuscitarão. (...) A harmonia e o equilíbrio oprimem em função do princípio mesmo que os anima – o princípio geral da opressão: a separação, sua fonte e sua fraqueza. O desenho, com suas categorias atuais, é filho da separação. Se a produção é separada, o desenho, para impor-se como norma (regra e medida) de coagulação do trabalho dividido no produto que é a mercadoria,

não pode perder-se no movimento da produção. Para rejuntar o trabalho dividido, faz-se direção despótica – e, portanto, separada. Separado, o desenho vai buscar força para convencer em si mesmo. Daí ser desenho só, em si. (FERRO, [1976] 2006, p. 179-181)

Vale pontuar que, para Adrián Gorelik¹⁴², teórico proeminente em termos do debate sobre arquitetura e cidade atualmente, o aspecto “trágico” da crítica patente em âmbito internacional – especialmente tributária de Tafuri, Benjamin e Simmel – inverte-se na América Latina, de sorte que, no Brasil, a modernidade torna-se instrumento da modernização e do desenvolvimento¹⁴³. Isso significaria que, aqui, as vanguardas caminhariam de maneira associada à ação institucional e nacionalista por parte do Estado, em detrimento de seu papel como porta-voz de um grito deveras anti-institucional, corrosivo e negativo - traço marcante nas vanguardas de outrora.

Na América Latina e talvez especialmente aqui no Brasil, nunca seria tão verdadeira a aposta de Manfredo Tafuri sobre a operatividade da história, da crítica, do plano, do projeto e, por fim, da utopia (1980; 1985). Para Gorelik, apesar das admitidas limitações de sua crítica à ideologia e de certo aspecto teleológico patente no discurso de Tafuri – nos termos de Lefebvre, sua redução de tudo a sistemas¹⁴⁴ – deve-se reconhecer a importância de seu questionamento sobre a ideologia do movimento moderno. Isso porque, sobretudo em “Projeto e utopia” ([1973] 1985), Tafuri reconstitui uma história das vanguardas segundo uma dialética que oscila entre a arte – e seu caráter negativo – e a arquitetura – e seu princípio construtivo. Não obstante, a partir do projeto construtivo, a vanguarda artística passaria a desenvolver projetos ideológicos e se colocar a serviço da industrialização, enquanto a ideologia arquitetônica se transformaria na verdadeira ideologia do plano. Gorelik ainda adiciona que a América Latina consistiria

¹⁴² Em entrevista concedida a Ana Castro e Joana Mello: “Cultura urbana sob novas perspectivas: entrevista com Adrián Gorelik” (2009).

¹⁴³ Isso ficaria igualmente evidente na esfera artística, com o projeto construtivo e o ideal progressista direcionando as produções que não apenas antecederam, mas também competiram diretamente com a fase neoconcretista e as propostas participativas mencionadas acima. Pois, no Brasil da década de 1950, a propagação da arte abstrata, através da penetração das ideologias construtivas no país, estava relacionada à ânsia pelo progresso e pelo desenvolvimento do país (BRITO, 1985). “O certo é que nas décadas de 40/ 50 há uma coincidência de objetivos entre as ideologias construtivas no plano cultural, o desenvolvimentismo no plano econômico e as alianças continentais no plano político” (MORAIS, 1979, p. 88).

¹⁴⁴ Stanek (2014) relembra um dos embates entre Henri Lefebvre e Manfredo Tafuri, em que ficariam explícitas as bases da controvérsia entre ambos os pensadores. Em um colóquio organizado pelo “Groupe de sociologie urbaine” de Paris 10 e o “Institut de recherches” da UP8 na então nova cidade mediterrânea de Port Grimaud. O encontro pretendia reunir discussões da arquitetura e das ciências sociais, com o intuito ambicioso de “constituir um espaço arquitetônico como um objeto de estudo” (STANEK, 2014, p. 165). Na ocasião, Tafuri expressaria sua clássica posição estruturalista, em que as contradições da cidade capitalista são mantidas justamente para garantir as inovações tecnológicas e, consequentemente, o permanente desenvolvimento do próprio capitalismo. Diante disso, Stanek recupera: “Lefebvre would agree with much of this, but during the discussion, when Tafuri referred to the operaist argument of workers’ struggle as the engine of capitalism, Lefebvre’s answer was ironic: ‘You put everything into your system.’ ‘Not mine, that of capitalism,’ responded Tafuri”. (STANEK, 2014, p. 165).

justamente neste polo positivo da vanguarda, manifestando-se também como uma dialética espacial, já que, aqui, a construção seria algo premente para a construção de uma língua nacional (Cf. CASTRO & MELLO, 2009, p. 242). E, assim, estariam lançadas as bases para o capitalismo democrático, que faz coincidir o solo dos interesses coletivos – a liberdade – com os próprios interesses da produção. Essas contradições serão especialmente exploradas no Capítulo 2; por ora, voltemos aos nexos do caminho assumido pela participação no Brasil a partir de 1970-80.

O construir e o habitar: influências internacionais

Como vimos acima, a partir da releitura de Marx e sob a influência de intelectuais como Gabriel Bolaffi, Roberto Schwarz, Francisco de Oliveira e André Gorz, o trabalho no canteiro de obras deixaria de ser encarado com objetivos tecnológicos e passaria a envolver a possibilidade de desalienação e emancipação do indivíduo (RIZEK et al, 2003). A crítica ao modelo desenvolvimentista então vigente e o inconformismo perante o descompasso entre forma estética e conteúdo social motivariam a busca por outras formas de atuação socialmente engajadas do arquiteto e por novas alternativas de reumanização do trabalho e de inclusão dos trabalhadores na produção da arquitetura. Não obstante, para Pedro Arantes (2002), apesar de se poder dizer que propostas mais recentes, como as dos mutirões por exemplo, dariam continuidade às questões suscitadas pela crítica ao canteiro de obras realizado pelo grupo “Arquitetura Nova”, o contexto de 1970-80 faria ecoar uma pluralidade de outras vozes, de fontes das mais diversas, que se mostra relevante para a compreensão de alguns nexos e rupturas na prática arquitetônica brasileira. Para o autor, outras influências que se tornavam marcantes são: as experiências do arquiteto egípcio Hassan Fathy; a arquitetura “artesanal” e o canteiro participativo de Gaudí; as propostas do arquiteto inglês John Turner; as percepções do arquiteto austríaco Bernard Rudofsky - sobretudo as descritas em “Architecture without architects” (1964) -, as experiências do arquiteto brasileiro Acácio Gil Borsoi com a técnica da taipa; as propostas do arquiteto holandês radicado no Brasil Johan van Lengen, fundador do instituto Tibá, em especial por seu livro “Manual do arquiteto descalço” ([1981] 2021). Arantes ainda menciona as influências de Frei Otto e Buckminster Fuller, por suas experimentações com a forma arquitetônico-estrutural.

Figura 1.32 | (acima) Arquitetura transportável no Vietnam
Figura 1.33 | (abaixo) Estrutura urbana em Zanzibar

Figura 1.34 | (direita acima) Virtuosidade vernácula do banho turco
Figura 1.35 | (direita abaixo) O habitat troglodítico em Lo-yang
 Bernad Rudofsky, "Architecture without architects" (1964)

Na mesma linha, para Lopes (2011), a transição entre as décadas de 1970 e 1980 teria envolvido a gestação de um caleidoscópio de ideias e utopias, sob influência de experiências diversas em busca da participação: além da crítica ainda latente de Sérgio Ferro, na defesa de uma relação inevitável entre ofício e política, outras abordagens ganham espaço no debate sobre o acesso à moradia: Hassan Fathy, buscando unir saberes vernaculares com a possibilidade de participação e construção de baixo custo; as reflexões teóricas de John Turner (1977), para o qual a participação presente nos mutirões proporciona que cada indivíduo tome decisões e contribua de maneira mais autônoma e livre para sua própria habitação; e Carlos Nelson Ferreira dos Santos, no Brasil, atuando no Rio de Janeiro a partir de uma postura autodenominada como “antropoteta”. Ao mesmo tempo, outras matrizes, como as Cooperativas Uruguaias – articuladas à organização sindical e à “Ley Nacional de Vivienda” (1968) –, também ecoaram no Brasil e fortaleceram as perspectivas dos mutirões autogeridos para a produção de moradias (RIZEK & LOPES, 2005), encarados principalmente como uma possibilidade de solucionar nossa expressiva carência habitacional. Mapearemos de maneira sintética algumas dessas influências.

Primeiramente, as propostas do arquiteto egípcio Hassan Fathy, sobretudo as relatadas em seu livro “Construindo com o povo: arquitetura para os pobres” ([1969] 1980). A narrativa de Fathy conta sua experimentação com um programa de construção de habitações rurais numa região extremamente miserável do Egito, Nova Gurna, e sua tentativa no sentido de resgatar certo repertório cultural e arquitetônico vernacular, em contraposição aos modelos europeus que estavam sendo importados pela elite do país. A partir disso, questionava-se a própria constituição identitária local que, para o arquiteto, deveria procurar suas raízes nas tradições culturais e históricas.

Ao mesmo tempo, propugnava-se que as decisões concernentes à moradia não estivessem depositadas nas mãos dos técnicos, no desenho dos arquitetos ou em demais instâncias alheias aos efetivos usuários. O projeto não deveria advir de uma esfera exterior e impositiva em relação ao contexto no qual ele se inseria, mas, sim, deveria surgir das próprias tradições intrínsecas à comunidade e aos futuros usuários. Para Fathy, a busca pela identidade local e pela individualidade seria capaz de atenuar ou até mesmo superar a clássica distinção entre a arquitetura popular e a realizada pelas mãos – ou, mais propriamente, pelo desenho – do arquiteto.

Sem embargo, um dos maiores desafios da atualidade consistiria em fazer frente à corrente massificação de imagens disseminadas pelo mercado, ou seja, por uma cultura hegemônica. Diante da miséria e da insalubridade na qual a grande maioria da população do Egito se

encontrava, da precariedade das habitações demasiadamente precárias, argumentava-se a favor da possibilidade de encontrar, nas raízes e tradições das próprias populações egípcias, as respostas necessárias para a solução de diversos problemas habitacionais e para a construção de uma modernidade genuinamente egípcia, em detrimento de uma cultura moderna hegemonicamente difundida – baseada na uniformização do gosto e na imitação da estética europeia. Assim explica:

Durante anos, durante séculos, o camponês vinha sábio e tranquilamente explorando o material de construção óbvio, ao passo que nós, com nossas ideias modernas, aprendidas na escola, nunca pensávamos em usar um material tão ridículo como o adobe para uma criação tão séria quanto uma casa. E no entanto por que não? (FATHY, 1980, p. 17)

É assim que, em termos de processo construtivo, Fathy também defende um caminho mais tradicional tanto no sentido técnico quanto no de organização do trabalho, ou seja, da mão-de-obra. Dessa maneira, no caso de Nova Gurna, vemos uma articulação fundamental entre: 1) o material construtivo proposto: o adobe; 2) a técnica construtiva a ser aplicada: as abóbadas; e 3) a organização social e coletiva do trabalho: o mutirão – sendo todos eles relacionados com a questão econômica. Essa articulação entre os três elementos manifestava-se como a associação possível entre ação (trabalho) e objeto (técnica e materialidade), dentro de um cenário de precariedade e da premência de se baratear a construção. Além disso, segundo o autor, construir moradias extremamente acessíveis, por utilizarem recursos locais abundantes, e belas, já que proporcionavam espaços confortáveis, amplos e esteticamente agradáveis. Forma e conteúdo pareceriam, portanto, conciliadas. Eis, então, que “a solução do problema habitacional do Egito se encontrava na sua história” (FATHY, 1980, p. 21).

Essa riquíssima discussão de Fathy certamente alude ao embate com o capitalismo – valor de uso x valor de troca – que consiste num dos temas centrais de nosso trabalho. Não obstante, o arquiteto expõe igualmente um profundo interesse por questões de identidade e linguagem local, de autenticidade – e este ponto em específico atinge tanto as elites quando a população miserável, ou seja, a perda de individualidade¹⁴⁵. Pois:

Até agora todas as soluções sugeridas para o problema da habitação rural no Egito partem da premissa de que uma casa de concreto é melhor que uma casa de adobe – que o primeiro passo para a melhoria das casas dos camponeses está em melhorar os materiais de construção, e não o projeto. Tais materiais melhorados são os produzidos pelas grandes indústrias: aço, cimento etc. (FATHY, 1980, p. 159-160)

¹⁴⁵ Nesse sentido, é digno de nota que, diante das dificuldades encontradas pelo arquiteto para implementar o projeto em Nova Gurna – desde problemas burocráticos, até a rejeição e a difamação dos materiais propostos – Fathy conclui que muitos dos problemas relativos à habitação transcendem fatores meramente técnicos ou econômicos, devendo, portanto, se remeter à esfera essencialmente humana, na qual vigoram variáveis históricas, culturais, sociológicas e ideológicas, que aparentemente são bem mais difíceis de se lidar e contestar.

Figura 1.36 | Figura 1.37 | Gouache para habitações em Nova Gurna | Edifícios públicos em Nova Baris

Figura 1.38 | Habitações em Nova Gurna
Hassan Fathy

Existe uma simetria entre o argumento de Fathy e o que o sociólogo e crítico literário Antônio Candido vinha discutindo no Brasil em momento análogo, ao longo da década de 1960. Em “Parceiros do Rio Bonito” ([1964] 1987), Candido descreve todo um processo de prevalência

do urbano sobre o rural, tendo como reflexo não apenas uma transformação cultural, mas uma verdadeira redefinição no nível das próprias necessidades (primárias, secundárias etc.), que reorientaria, por sua vez, toda a estrutura social¹⁴⁶. Em ambos os autores, a “tradição”, contrapondo-se à “inovação”, seria um dos principais meios que o povo teria para preservar sua cultura. Ora, em suma, ambas as discussões trazem à tona a perspectiva de que a cidade necessariamente alude à uma implacável cultura de dominação, do mercado, do consumo, da uniformização, ou seja, do Capital, o que significaria a eliminação de quaisquer heterotopias e singularidades. Este debate será mote para o Capítulo 2. Por enquanto, o intuito é apresentar a riqueza em termos de propostas relacionadas à participação, os principais temas que elas acionam e, sobretudo, seu peso sobre o debate no Brasil.

Nesse sentido, merece especial destaque o arquiteto inglês John F. C. Turner, que exerceria enorme influência nas propostas participativas no Brasil, especialmente por sua proximidade e seu percurso na América Latina, visto que atuaria no Peru entre 1957 e 1965, e teria experiências expressivas com a implantação de programas habitacionais baseados na autoconstrução, na autogestão e nos mutirões.

O pensamento do arquiteto parte de um profundo estudo sobre Lima, capital peruana, e suas “barriadas” – assentamentos informais geralmente formadas por construções precárias e autoconstruídas – cujo correlato, no Brasil, seriam as nossas favelas (TURNER, 1965). Não obstante, ao contrário do que indicaria um senso comum, nessas “barriadas”, Turner se depararia com uma estrutura organizada, pacífica e até mesmo com índices sociais superiores aos de outros locais. Em geral, as “barriadas” diferem-se dos “slums” (no inglês) e de formações correlatas, tanto pelo aspecto espacial quanto pela origem. No primeiro caso, por se caracterizarem pela horizontalidade e por certo distanciamento em relação ao centro da cidade – lembrando uma formação suburbana. No segundo, por sua formação decorrer da organização de famílias que, de maneira independente – não raro sem auxílios ou créditos externos – construíam e, de maneira paulatina e vagarosa, implementavam melhorias em suas próprias casas. Ou seja, não se tratava de um assentamento temporário, de pessoas buscando ou aguardando por melhores condições e que, conseqüentemente, não teria “futuro” (TURNER, 1965, p. 154). Aparentemente, para Turner (1963; 1965), as “barriadas” expressariam uma participação genuína dos habitantes em diversos sentidos, espacial –

¹⁴⁶ Na narrativa de Candido, com a expansão de idéias e costumes urbanos, também surgem novas “necessidades” por bens de consumo manufaturados ou industrializados - os quais, anteriormente, eram em sua maioria fabricados domesticamente - que demandam cada vez mais recursos a serem despendidos. Sendo assim, a autonomia anteriormente presente nas populações rurais acaba por se perder em função da dependência cada vez maior das mercadorias produzidas nas cidades, as quais, por mostrarem tecnologia mais avançada, substituem antigos hábitos de trabalho doméstico, por este parecer demasiadamente arcaico ou inferior (subdesenvolvido).

topológica, pela própria escolha do lugar –, técnica – pelos métodos empregados –, social – pela forma de organização e pela cooperação.

Ao recuperar parte dessa trajetória de John Turner em Lima, Peter Hall – em “Cities of tomorrow” (2014) – afirma que Turner seria um dos primeiros a questionar os preconceitos correntes a respeito dos assentamentos precários – os quais eram tomados, não raro, como locais privilegiados para a criminalidade, a violência e a desordem generalizada. Nos termos de Turner:

A imagem que a palavra “Barriada” e seus equivalentes, evoca nas mentes dos “Haves” – as nações mais ricas como um todo ou as classes mais ricas das nações mais pobres – é do pior tipo de bairro precário: miseráveis favelas em que os mais pobres dos pobres do mundo sofrem vidas miseráveis. Em algumas áreas, isso pode ser uma imagem verdadeira, mas, de alguma maneira, no contexto latino-americano, varia entre uma meia verdade e uma inverdade quase total. (TURNER, 1965, p. 152, tradução nossa)¹⁴⁷

Essa visão aparece corroborada por Colin Ward (1977), escritor britânico anarquista, ao afirmar que Turner inverteria dois tipos de visão habituais. Primeiro, rompendo com a discriminação contra os assentamentos precários, passando a considerá-los um verdadeiro triunfo do “self-help” (WARD, 1977, p. xxxii). Segundo, desmistificando a crença na ascendência do conhecimento técnico dos países desenvolvidos, ao mostrar que os países subdesenvolvidos não apenas poderiam apresentar soluções significativas em termos metodológicos, como também expressavam questões e princípios mais universais e latentes do que muitos gostariam de admitir. Assim, o que antes era encarado como “tecnologia intermediária” se tornaria uma “tecnologia alternativa”. É assim que, a partir de uma preocupação genuína com os problemas do “terceiro-mundo”, tal qual pensadores como Paulo Freire e Ivan Illich, “tentando lidar com as necessidades educacionais dos países latino-americanos, tropeçaram em verdades que mudaram a natureza do debate contínuo sobre educação em todo o mundo” (WARD, 1977, p. xxxi-xxxii, tradução nossa)¹⁴⁸.

Nesse sentido, a discussão empreendida por Turner atualizava o debate acerca da produção da habitação e da cidade nos seguintes sentidos: 1) ao acabar direcionando o perfil assumido pelos programas habitacionais a partir da década de 1970-80, quando o padrão panamericano

¹⁴⁷ “The image which the word “Barriada” and its equivalents, conjures up in the minds of the “Haves” – the wealthier nations as a whole or the wealthier classes of the poorer nations – is of the worst kind of slum: miserable shanty towns in which the poorest of the world’s poor suffer miserable lives. In some areas this may be a true picture but, anyway in the Latin American context, it varies between a half-truth and an almost total untruth”. (TURNER, 1965, p. 152)

¹⁴⁸ “(...) intermediate technology became alternative technology. Paulo Freire and Ivan Illich, attempting to come to grips with the educational needs of Latin American countries, stumbled on truths which have changed the nature of the continuing debate on education throughout the world”. (WARD, 1977, p. xxxi-xxxii)

passaria a prevalecer no Brasil (GORELIK, Cf. CASTRO & ALVEZ, 2009); 2) ao proporcionar uma nova visada sobre o conceito de “cidade informal”, como comunidades de organização coletiva, autônomas e autogestadas, em que o habitante se tornava proprietário da moradia por ele mesmo construída, conforme as possibilidades financeiras (HUAPAYA & GRAPPI, 2017); 3) ao conferir um novo significado à moradia, por meio de uma aproximação entre os sentidos de construir e habitar (TURNER, 1977).

“Housing by people: towards autonomy in building environments” (1977)¹⁴⁹, um de seus mais conhecidos livros, traz uma perspectiva amadurecida do arquiteto, ao buscar construir seu próprio entendimento sobre o habitar. Mostrando-se avesso aos programas habitacionais empreendidos de maneira centralizada, em que se desconsidera o contexto e as dinâmicas sociais locais, e que, não raro, apresentam resultados frustrantes¹⁵⁰, o arquiteto advogaria a favor da participação do usuário nos diversos processos de produção da moradia – não apenas como mão-de-obra a baratear os custos de produção, mas em todas as etapas decisórias. Para Turner:

O valor real de uso da habitação não pode ser medido em termos de quão bem ela se adapta à imagem de um padrão de sociedade de consumo. Em vez disso, deve ser medido em termos de quão bem a habitação atende à família. (...), a aparência tem pouco a ver com o uso, e a participação direta do indivíduo no fornecimento de sua própria moradia não só garante casas mais úteis, mas, com o tempo, tende a criar moradias melhores do que o ideal da alta cúpula. (TURNER, 1977, p. 120, tradução nossa)¹⁵¹

É especialmente significativo que o arquiteto sustente seu argumento a favor de uma prática autônoma do habitar – o controle do usuário – em contraposição à heterônoma – a prática institucionalizada – de maneira quase síncrona à de Sérgio Ferro n’ “O canteiro e o desenho” (1976). Em que se pesem os paralelos na denúncia de uma prática arquitetônica pautada na produtividade e nas leis de mercado, as semelhanças não vão muito mais longe do que isso, especialmente por Turner não embasar sua discussão de maneira tão assentada no marxismo ortodoxo. Na verdade, poucas seriam as menções de Turner a Marx, de forma que seu pensamento parece se respaldar principalmente na observação cotidiana dos resultados concretos de suas experiências na América Latina. De fato, se fossemos incumbidos de nomear

¹⁴⁹ Sua versão em espanhol sairia ainda no mesmo ano de sua publicação original em inglês, sob o título “Vivienda, todo el poder para los usuarios: hacia la economía en la construcción del entorno” (1977).

¹⁵⁰ Lembremos que o fracasso e a consequente demolição do conjunto Pruitt-Igoe, em 1972, seriam contemporâneos a este momento.

¹⁵¹ “The real use-value of housing cannot be measured in terms of how well it conforms to the image of a consumer society standard. Rather, it must be measured in terms of how well the housing serves the household. (...), appearance has little to do with use, and the individual’s direct participation in providing his own housing not only ensures more useful homes, but tends in time to create better housing than the big league ideal.” (TURNER, 1977, p. 120)

algumas influências para Turner, talvez acabaríamos muito mais próximos à ontologia dos manuscritos marxianos ou, em outros momentos, remetendo à vida cotidiana – o que inevitavelmente nos faz pensar em Lefebvre. Certas vezes, arriscamos dizer, apontando para a direção de “Construir, habitar, pensar” ([1951] 2012a) de Heidegger – ou ao menos, talvez, à sua interpretação ontológico-materialista e política sugerida por Kenneth Frampton em “O Reading Heidegger” ([1974] 1996), ao recuperar o sentido tectônico da arquitetura e indicar uma relação dialética entre espaço (lugar) e produção – não apenas material, mas com sentido quase lefebvriano.

Tais associações parecem especialmente evidentes em passagens como a abaixo, de “Freedom to build”, no capítulo “Housing as a verb”, em que Turner deixa evidente que a participação se mostra indispensável para que a habitação realmente possa assumir um papel “existencial” para o morador (1972, p. 174). Pois:

Habitar¹⁵² é uma dessas atividades, como são todas aquelas das quais dependem os fins imediatos da vida: cultivar e preparar os alimentos, vestirmos a nós mesmos, cuidarmos de nossos corpos, procriar e criar os filhos, e abrigar essas atividades. Outras atividades, por mais essenciais que sejam, são menos passíveis de controle pessoal ou participação direta: a instalação e a operação dos principais sistemas de comunicação, por exemplo, ou lidar com qualquer item produzido e comercializado em massa, seja um operário de fábrica, um distribuidor ou um consumidor. Se essa distinção entre atividades existencialmente significativas e atividades insignificantes não for reconhecida, então as que considero serem questões básicas parecerão irrelevantes ou sem sentido; isto é, a diferença linguística entre habitação como um substantivo e habitar como um verbo, e a diferença política entre legislar regras padrão e executar jogos padronizados. (TURNER, 1972, p. 153, tradução nossa)¹⁵³

Noutra passagem célebre deste livro, o autor deixa ainda mais explícito o significado da participação do usuário no processo de concepção e construção da habitação, com a hipótese:

Quando os moradores controlam as principais decisões e são livres para dar sua própria contribuição para o projeto, construção ou gestão de sua habitação, tanto o processo quanto o ambiente produzido estimulam o bem-estar individual e social. Por outro lado, quando as pessoas não têm controle nem responsabilidade pelas decisões-chave no processo habitacional, os ambientes residenciais podem se tornar

¹⁵² No original em inglês, o autor joga com o duplo emprego de “housing”, podendo ser usado tanto como substantivo, significando “habitação”, quanto como verbo, como “habitar”.

¹⁵³ “Housing is one such activity, as are all those on which the immediate ends of life depend: the cultivation and preparation of food, the clothing of ourselves, the care of our bodies, the procreation and nurture of children, and the sheltering of these activities. Other activities, essential as they may be, are less amenable to personal direction or direct participation: the installation and operation of major communications systems, for example, or dealing with any mass-produced and mass-marketed item, whether one is a factory operative, a distributor, or a consumer. If this distinction between existentially significant and insignificant activities is not recognized, then what I consider to be the basic issues will seem irrelevant or meaningless; that is, the linguistic difference between housing as a noun and housing as a verb, and the political difference between legislating standard rules and executing standardized games” (TURNER, 1972, p. 153).

uma barreira para a realização pessoal e um fardo para a economia. (TURNER, 1972, p. 241)¹⁵⁴

De acordo com Huapaya & Grappi (2017), o contato inicial de John Turner com o Brasil ocorreria em 1968, por meio do Serviço Federal de Habitação e Urbanismo (SERFHAU). Nesta oportunidade, além de visitar alguns assentamentos populares brasileiros¹⁵⁵, Turner ministraria justamente um curso sobre “Programação Habitacional e Favelas”, voltado a arquitetos e urbanistas; além disso, entre 1968 e 1977, os principais textos de Turner seriam publicados em diversos periódicos nacionais nas cidades visitadas pelo arquiteto – por exemplo, Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Recife e Belém.

É inegável que, muito em função de sua comparação com o contexto norte-americano, cuja prática arquitetônica se encontrava fortemente hierarquizada e normatizada e em que a autoconstrução era muitas vezes proibida (TURNER, 1972, p. 150), o arquiteto acabaria por se deixar contagiar por uma visão um tanto idílica e idealizada da prática da autoconstrução na América Latina. Em sua passagem pelo Brasil, Turner faria um comentário que se tornaria memorável: “Mostraram-me problemas – favelas, mocambos, alagados, etc. – que considero soluções. E me mostraram soluções – conjuntos habitacionais de baixo custo – que eu chamo problemas” (TURNER, 1968, apud. HUAPAYA & GRAPPI, 2017, p. 11). Não obstante, embora não se possa afirmar que tenha sido decisiva para tanto, a perspectiva Turner certamente sinalizaria para uma inflexão que de fato ocorreria nas políticas do próprio Banco Nacional de Habitação (BNH) – cuja atuação, até o momento, vinha acontecendo justamente na direção oposta da propugnada pelo arquiteto inglês.

¹⁵⁴ When dwellers control the major decisions and are free to make their own contribution to the design, construction or management of their housing, both the process and the environment produced stimulate individual and social well-being. When people have no control over, nor responsibility for key decisions in the housing process, on the other hand, dwelling environments may instead become a barrier to personal fulfillment and a burden on the economy.

¹⁵⁵ Vale lembrar que, em momento similar, Hélio Oiticica vinha apresentando interesse análogo pela vivência nas favelas, o qual ficaria manifesto em sua instalação “Tropicália” (1966-68) e em texto homônimo publicado em 1968. Em seu caso, a “Tropicália” teria nascido dessa sua conceituação sobre a nova objetividade brasileira, e se colocaria como uma vontade de expressar uma “imagem” ou um “estado” brasileiro. Tudo teria começado com sua descoberta, em 1964, do Parangolé – proposta universalista, de volta ao mito, de incorporação sensorial –, com seu contato com o samba, com o morro, com as construções espontâneas e improvisadas nas periferias urbanas, com a arquitetura orgânica das favelas, enfim. “Com a Tropicália, porém, é que, a meu ver, se dá a completa objetivação da ideia” (OITICICA, [1968] 1986, p.124). Com isso, dessacralizava-se e rompia-se uma base estética vigente, abriam-se caminhos e possibilidades para novos pensamentos, comportamentos, formas sociais não hierarquizadas. Para uma maior compreensão sobre a ideia desenvolvida pelo artista, além de Hélio Oiticica (1968; 1973), ver também Carlos Basualdo (2007) e Paola Berenstein Jacques (2001), Celso Favaretto (2000), bem como Caetano Veloso (1997).

Figura 1.39 | Processos de construção habitacional incremental no Peru – John Turner

Figura 1.40 | Capa da Architectural Design de 1963, com as áreas periféricas de Lima

Figura 1.41 | **Figura 1.42**
(Esquerda acima) Plano e início da construção das barriadas Ciudad de Dios

Figura 1.43 | Construção coletiva da barriada Ciudad de Dios – José Matos Mar

Especialmente a partir da década de 1980, seu pensamento ecoaria em outros pensadores brasileiros como o “antropoteta” Carlos Nelson Ferreira dos Santos, um dos pioneiros a unir projeto arquitetônico, intervenção urbana e participação popular no Brasil (OLIVIERI, 2007; HUAPAYA & GRAPPI, 2017). Como notado por Sergio Abrahão (2017, s/p), tal posicionamento apenas “engrossaria o coro” característico da década de 1960 e transpareceria na abordagem de Carlos Nelson na proposta de reurbanização do bairro Brás de Pina, no Rio de Janeiro. Ainda estudante de graduação e junto com seus colegas de turma, o arquiteto buscava contar com a participação efetiva dos moradores nas etapas de discussão e decisão de projeto. Como relata Silvana Olivieri (2007), no início, inspirados por Turner e por princípios do “advocacy planning”¹⁵⁶, os arquitetos auxiliaram os próprios moradores a desenharem e construírem suas moradias. Sem embargo, notou-se que apenas este método se mostrou falho e, de certa forma, simulado, forçado, não genuíno.

A partir disso, paulatinamente o arquiteto sentiria a necessidade de uma vivência no local de intervenção, a saber, na favela. Carlos Nelson se tornaria, então, um “antropólogo *ad hoc* – um ‘antropoteta’” (OLIVEIRA, 2007, p. 142). Assim, ele buscava se envolver de maneira mais direta com a comunidade, aplicando a técnica da “observação participante” – método proveniente da antropologia, com influências de Lévi-Strauss e assemelhando-se ao atualmente se compreende por pesquisa-ação, embora com distinções¹⁵⁷. Tratava-se de um “mergulho por inteiro no mundo do *outro*” (BRANDÃO, 2008, p. 12).

Posteriormente, em conjunto com Arno Vogel, Carlos Nelson participa do trabalho “Quando a rua vira casa” ([1980] 1985), em que relatam a experiência em dois bairros do Rio de Janeiro, colocados lado a lado, o Catumbi e a Selva de Pedra, numa espécie de comparação entre os meios urbanos “espontâneos” e os planejados conforme um racionalismo disseminado. O livro é especialmente surpreendente por apresentar uma nova abordagem sobre a participação, por meio do método etnográfico, em que se procurava alterar a própria maneira de olhar para o local de intervenção. Ao invés de julgar e analisar, a partir de uma perspectiva externa e alienada ao local, tencionava-se compreender a visada de seus próprios moradores, por meio de um profundo engajamento com a realidade cotidiana local. Em detrimento da “perspectiva de quem curvado sobre uma prancheta, pretende estabelecer as normas, valores, usos e traçados que a cidade deveria ter se quisesse, realmente, ser uma cidade *comme il faut*” (FERREIRA

¹⁵⁶ Formulado, na década de 1960, por Paul Davidoff e Linda Stone Davidoff, como um tipo de urbanismo inclusivo e participativo, em que os profissionais buscavam um maior envolvimento com a comunidade.

¹⁵⁷ Para uma melhor compreensão sobre pesquisa participante, vide BRANDÃO, C. R. (Org.) - “Repensando a pesquisa participante” (2008), sobretudo “Pesquisar-Participar” (BRANDÃO, 1987) e “Notas sobre a pesquisa-ação” (THIOLENT, 1982).

SANTOS & VOGEL, 1985, p.78). Tratava-se de falar a cidade a partir de seus usuários, visto que “planejar é cultivar no sentido primeiro da palavra; acompanhar dia-a-dia, intervir dia-a-dia na escala do dia-a-dia” (ibid., p. 142).

Figura 1.44 | Figura 1.45
(Esquerda e acima) Modos de apropriação e coexistência de usos no Catumbi

Figura 1.46 | Baixa diversidade de usos em conjunto no Selva de Pedra

Figura 1.47 | Mapa de referências do bairro do Catumbi

Dessa forma, invertia-se o sentido da própria participação: mais do que se esperar uma postura ativa dos moradores, propugnava-se que o próprio profissional transformasse o seu “olhar para” o local em um “olhar do” ou “no” local de estudo/ intervenção. Com efeito, o olhar

deveria participar do lugar, segundo uma espécie de fenomenologia merleau-pontyana do duplo sentido do “olhar” e do “ser olhado”, isto é, pela compreensão das coisas como um prolongamento ou um anexo do indivíduo, de tal modo que mundo e sujeito estariam intrinsecamente ligados como um mesmo fenômeno. Tal qual n’ “O Olho e o Espírito” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 88), tratava-se da “inerência daquele que vê naquilo que ele vê”.

Além disso, os autores realizaram uma espécie de convocação para este tipo de visada sobre a próprio ambiente urbano, pois “cidades não são objetos idealizáveis abstratamente e nunca se conformam de acordo com as fantasias de quem as trata dessa forma” (FERREIRA SANTOS & VOGEL, 1985, p. 7). De acordo com os autores, o relato etnográfico é um mecanismo que constrói o objeto a ser investigado, uma vez que tenta registrar costumes, comportamentos e reações regulares ou únicas nas relações e dramas sociais do cotidiano. Tratava-se de uma descrição densa – por meio textual, de esquemas e de desenhos –, “um manuscrito que roteiriza o objeto que se deseja conhecer e permite lê-lo” (ibid., p.13), de modo a identificar os comportamentos dos residentes e utentes a partir do suporte espacial. A etnografia de um espaço social seria, acima de tudo, a etnografia do que se passa nele.

“Uma rua é um universo de múltiplos eventos e relações. (...) A par de caminhos, são locais onde a vida social acontece ao ritmo do fluxo constante que mistura tudo.” (FERREIRA SANTOS & VOGEL, 1985, p.24), diziam os autores. Passagens como esta reverberam palavras de Jane Jacobs ([1961] 2014)¹⁵⁸, mencionadas de maneira recorrente no texto. A partir dessa abordagem, as ruas passavam a ser vistas como lugares – ou *locus* – “especialmente favoráveis à apreensão da maneira pela qual os habitantes do bairro se apropriavam do espaço de uso comum para diversos fins, inclusive, e principalmente, para o lazer” (FERREIRA SANTOS & VOGEL, 1985, p.83). Por isso, para os autores, elas se tornavam “*metodos*” para suas leituras na área de intervenção; tratava-se de “meios através dos quais era possível chegar ao sistema de relações que, nessa sociedade, orientava o uso do espaço” (ibid., p. 83). Com efeito:

No cotidiano das ruas encontraríamos as estruturas socioespaciais na sua dimensão processual. (...) Assim, consideramos o significado da rua como sendo o uso ou a multiplicidade de usos efetivos que dela se fazem. (...) Nas ruas ocorrem inúmeros eventos. (...) A rua se torna, com frequência, o lugar da novidade, do inesperado. Para isso contribui o fato de ser ela o lugar, por excelência, do outro. (...) A rua é o lugar onde também se dá o espetáculo. Como forma dramática, é um espetáculo que permite assumir certas identidades, desempenhar determinados papéis e, até

¹⁵⁸ Por exemplo, quando a autora dizia que “as ruas e suas calçadas, principais locais públicos de uma cidade, são seus órgãos mais vitais. Ao pensar numa cidade, o que lhe vem à cabeça? Suas ruas. Se as ruas de uma cidade parecerem interessantes, a cidade parecerá interessante; se elas parecerem monótonas, a cidade parecerá monótona” (JACOBS, 2014, p.39).

certo ponto, escolher os enredos dos quais vai participar. É o palco por excelência do social. (ibid., p.83-84)

Formas de apropriação de espaços de uso comum, desenvolvimento autônomo, inversão entre usos público e privado: eis algumas expressões recorrentes nesse rico texto, a partir de referências que percorrem, além de Jacobs, Georg Simmel, Michel Foucault, Hannah Arendt, Jean Baudrillard, Christopher Alexander, dentre outros. A conclusão dos autores é clara e alinhada com a corrente contestação da aposta racional e funcionalista, de modo a evidenciar a compreensão de que “o mundo das práticas cotidianas tem desafiado abertamente a paixão racionalista” (ibid., p. 142).

Ora, a descrição minuciosa espacial dessas ruas nada mais era que uma verdadeira participação de seu movimento, isto é, da vida cotidiana de seus habitantes – os conteúdos urbanos de Henri Lefebvre, que, muito embora não seja citado por Carlos Nelson, já fazia parte do repertório brasileiro. Uma relação dialética, em que o espaço tanto define o modo de utilizá-lo, quanto é conformado por este; ambos se constroem conjuntamente e permanentemente: a construção do espaço e de suas regras é também uma construção de relações sociais.

A relevância de todas essas formulações narradas até aqui é inegável e nos mostram que, embora superficialmente semelhantes, apresentavam princípios bastante distintos, sobretudo se lembrarmos que a participação, enquanto conceito filosófico, deriva diretamente da relação que se estabelece em certo contexto espaço-temporal. Ou seja, não poderia ser simplesmente generalizada e generalizável enquanto fórmula metodológica.

Em todo o caso, em que se pesem essas divergências e questões, a autoconstrução parece assinalar para um caminho comum e se revelar como uma verdadeira tendência no que diz respeito às reflexões sobre processos participativos no Brasil. Ao mesmo tempo, a pluralidade de abordagens recuperada ao longo desse histórico reforça uma de nossas hipóteses, qual seja, a de que, a partir de certo momento, reforçaram-se as cisões entre tipos e vieses de participação, de modo a se privilegiar uma abordagem – sobretudo as imbuídas de um teor materialista – em detrimento de outras – propostas assentes na fenomenologia, por exemplo. Faltaria, ainda, um ingrediente político adicional, a complementar e atribuir uma forma mais nítida à participação que se buscava no Brasil. Com efeito, as discussões em torno da participação assumiram uma dimensão não apenas urbana, mas sobretudo política, com movimentos sociais em busca de maior cidadania, de horizontes democráticos e de políticas públicas. A complexidade dessas disputas no âmbito político e, sobretudo, ideológico, será desenvolvida no Capítulo 2.

formas

capítulo 2. institucionalizando o instituinte ou
de volta ao habitat?

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado "materialismo histórico" ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia¹⁵⁹. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, [1940] 1987, p. 222)

Este capítulo poderia ser também denominado “estratégias” ou “representações do espaço”, visto que dialoga mais diretamente com o sentido do espaço concebido lefebvriano – as representações do espaço – a saber, que se relacionam com as relações de (re)produção e com a ordem distante. O nome “formas” decorre de suas implicações em termos de organização, ordem e controle, isto é, de uma tendência à abstração que tenciona moldar o real e adestrar as ações humanas.

No conjunto da tese, este capítulo operará, muito frequentemente, como uma espécie de anticlímax, ao parecer sugar, como um buraco negro, as iniciativas, as motivações e energias despendidas no Capítulo 1 ou mesmo alguns possíveis horizontes que se apresentam no Capítulo 3. Do ponto de vista dialético, ele deve ser compreendido como uma negação, ou uma negatividade, que se faz e se deve fazer constante. Para tanto, colocaremos as teorias da reprodução e da cotidianidade de Henri Lefebvre em diálogo com a chamada dialética negativa – empreendida sobretudo pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, com Theodor Adorno e

¹⁵⁹ Termo controverso e ambíguo em Walter Benjamin, a teologia, embora frequentemente associada de maneira sumária a uma religiosidade do filósofo, pode apontar para caminhos bastante mais complexos, especialmente se considerarmos as interlocuções com outros autores, como Max Weber, Franz Kafka e o próprio Friedrich Nietzsche. Quem realiza uma análise neste sentido é Jeanne-Marie Gagnebin (1999), que se explicita em passagens como: “como ressaltaram inúmeros pensadores, a teologia não é, em primeiro lugar, uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal: discurso ou saber (*logos*) ‘sobre’ Deus (*theos*), consciente, já no início, de que o ‘objeto’ visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. (...) O uso correto da teologia lembraria assim, contra a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade. Seria o caso de citar Paul Ricoeur afirmando com força que a função do referente ‘Deus’ não é a de oferecer uma solução a questões insolúveis: ele é, muito mais, o ‘ponto de fuga, o índice de incompletude de (...) discursos parciais’” (GAGNEBIN, 1999, p. 200). Para a autora, “theos” sugere o indizível, o impensável e, por isso, alude ao sentido do poético. Além disso, mais do que uma supressão dialética – que conserva e eleva –, a noção de teologia benjaminiana mais se aproximaria de um movimento que destrói e dissolve. Assim, “Benjamin opõe, na esteira da metafísica platônica e da teologia, a outra vertente da busca filosófica: uma errância (*errance*) fértil, um exercício paciente que não visa possessão alguma mas procura desenhar, expor, de modo lúdico ou grave, e sempre incompleto, aquilo que simultaneamente, fundamenta o *logos* e a ele escapa. A tradição filosófica lhe dá também outro nome: verdade. Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos” (GAGNEBIN, 1999, p. 200-201).

Max Horkheimer e, em certo sentido, retomada por Massimo Cacciari e Manfredo Tafuri. Nesse processo, especialmente no que concerne às relações entre a cidade e a modernidade, será inevitável lançar mão das repercussões do pensamento de Georg Simmel e Walter Benjamin.

Com esse arcabouço teórico, temos a intenção de mostrar como certas especulações e conjecturas recentes tendem a rebater o suposto espírito transformador indicado no capítulo anterior. Na perspectiva da dialética negativa – seja ela colocada de forma explícita ou identificável de maneira latente nos teóricos elencados aqui –, vemos uma espécie de apelo à não-identificação entre teoria e prática, forma e conteúdo, pois acredita-se que tal identidade implique inevitavelmente uma ideologia. Equiparadas – isto é, relacionadas de maneira direta e prescritiva – a uma prática, a teoria e a crítica tornam-se dogmáticas, instrumentais e operativas – nos célebres termos de Tafuri¹⁶⁰ – e omitem as contradições – como vemos tanto em Lefebvre¹⁶¹ quando em Adorno¹⁶². O recurso à negatividade da dialética tem a ver, portanto, com um esforço da crítica em não se identificar com o real, em não se considerar imanente à prática, tendo em vista que isso aprisiona o próprio pensamento.

Assim, a crítica que se pretende aqui buscará mostrar em que medida não apenas certas representações e instituições históricas, mas também a institucionalização de certos processos, acabam possuindo um efeito deletério em relação às transformações que se buscavam fomentar no início de seu próprio movimento.

O percurso proposto aqui consiste em iniciar com as relações aparentemente intrínsecas entre a cidade, o indivíduo e o mito. A partir desta espécie de introdução à problemática, uma pausa será feita, para que possamos compreender a dialética entre a cidade e o urbano com base em Henri Lefebvre. Essa diferenciação será fundamental para podermos perceber uma orientação específica assumida pela cidade moderna – a metrópole – que não necessariamente coincide com o que poderíamos entender por urbano ou tampouco com o “direito à cidade”, nos termos lefebvrianos. Assim, compreender o urbano servirá para sugerir um horizonte que foge à tonalidade geral do capítulo, para que seja possível visualizar com maior clareza o seu oposto, o conceito de reprodução lefebvriano, inerente tanto à cotidianidade quanto ao habitat.

¹⁶⁰ Neste caso, fazemos referência especificamente ao texto “Operative criticism”, capítulo do livro “Theories and History of Architecture” (1980) – originalmente publicado como “Teorie e storia dell’architettura” em 1968.

¹⁶¹ A questão da dialética e sua contradição inerente é abordada por Henri Lefebvre em uma diversidade de textos, seja por meio de uma exposição explicativa e extensiva – como em “El materialismo dialéctico” ([1940] 1999) ou em “Lógica formal, lógica dialética” ([1947/1969] 1991c) –, seja apenas de modo circunstancial ou de maneira inerente à sua escrita, tal como vemos na maioria de seus escritos.

¹⁶² Aqui, fazemos referência ao clássico livro de Theodor Adorno “Dialética Negativa” (1990), originalmente publicado em 1966.

Desembaraçados os fios desse nível notadamente conceitual, tomaremos o nexo da cotidianidade e da sociedade burocrática do consumo dirigido para, num segundo nível, abordarmos a maneira como o direito à cidade lefebvriano, aliado à participação, acabaria absorvido e descaracterizado pelas propostas atuais. Mais especificamente, por sua simplificação em seu cunho meramente jurídico – tal como no Estatuto da Cidade, em nível nacional ou nos diversos fóruns internacionais em que a temática urbana e habitacional se faz presente. Em grande parte, como notado por diversos autores, a questão urbana acabaria resumida aos movimentos sociais de cunho substancialmente político junto às instituições ou a organizações. Nesta oportunidade, algumas outras diferenciações e gradações acabarão se explicitando, tais como entre participação, autogestão, ocupação, entre outras.

Por fim, uma nova contradição se mostrará pulsante: entre a propriedade e a participação. Intimamente ligada ao conceito do direito tomado em sua forma jurídica, essa contradição inerente à propriedade privada será tomada como ponto fulcral para iniciarmos o Capítulo 3. Neste caso, lançaremos mão da teoria marxiana, que se mostrará então premente para alçar o conceito de apropriação inerente ao direito à cidade e ao habitar lefebvriano. Isso nos guiará de volta ao nível das representações e à necessidade da negatividade do movimento dialético.

Um cuidado deverá ser tomado: o senso lógico insistirá em identificar certo nexo histórico que confere uma linearidade entre o primeiro, o segundo e o terceiro capítulo, sobretudo quando tomamos estudos concretos – processos participativos da década de 1960, no primeiro capítulo; o estatuto da cidade e institucionalização do “direito à cidade”, na virada para o século XXI, neste segundo. Consequentemente, há o risco de se tomar o terceiro capítulo como desfecho ou saída definitiva. De fato, como veremos, ele poderá ser encarado como uma tentativa de saída, mas sempre pensada de maneira provisória e, imperativamente, acompanhada, em ato, pela crítica e pela negatividade que se mostrarão tão pulsantes neste Capítulo 2. Nesse sentido, esta abordagem ancora-se, certamente, na perspectiva dialética de Henri Lefebvre, tal como em “Lógica formal, lógica dialética”, ao insistir que toda análise deve ser realizada como “crítica em ato” (LFLD, [1947/ 1969] 1991c, p. 28), de modo a evitar sua institucionalização. Mas também se baseia em Walter Benjamin, sobretudo suas “Teses sobre a história” ou “Sobre o conceito de história” ([1940] 1987), pois refuta o historicismo convencional, o qual “se contenta em estabelecer um nexo causal entre vários momentos da história” (BENJAMIN, [1940] 1987, p. 232).

espaço . reprodução

Os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pela razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 38)

A incursão do homem à modernidade é comumente caracterizada pela emergência e hegemonia do esclarecimento enquanto princípio ou categoria regente da vida em seus diversos âmbitos, seja por aqueles que encaram seus frutos de um ponto de vista mais pragmático, a saber, considerando as conquistas concretas em termos de desenvolvimento e inovação material obtidas especialmente a partir do século XVII, seja do ponto de vista da filosofia ou da teoria crítica, ao confrontar o esclarecimento propriamente dito com uma complexidade de questões que se mostram convergentes. Tanto em um como em outro caso, com perspectivas mais ou menos otimistas, vemos entrelaçados à consolidação do esclarecimento temas como a inovação e o progresso, o domínio do homem sobre a natureza, a eficiência, a racionalidade e a produtividade, o trabalho como palavra de ordem, a ascensão da metrópole e do urbano – em substituição à dualidade entre cidade e natureza. Mas também o declínio do indivíduo – como anunciado por Adorno & Horkheimer – em função do surgimento das massas, a psicologia destas emergindo como matriz fundamental para processos obscurantistas como o fascismo, a dialética entre a dominação e a libertação; enfim, uma eterna aporia que insiste em enquadrar a promessa de emancipação ao inevitável sacrifício ou, em outros termos, o esclarecimento ao próprio mito.

Diante deste cenário, realizaremos um paralelo entre a metrópole, a cidade e o urbano¹⁶³, tal como vislumbrado pelo filósofo Henri Lefebvre, com vistas a compreender de que maneira a forma urbana pode ou não implicar, imperativamente, a configuração (pós) metropolitana que

¹⁶³ Cabe destacar que parte das discussões deste capítulo aparecem sintetizadas em dois artigos que publicamos ao longo da pesquisa: “Caminhos para uma apropriação em arquitetura: possibilidades de resistência e ruptura frente ao capitalismo neoliberal” (MORITA & LOPES, 2019), na Revista Risco, e “Metrópole e forma urbana: entre a dialética negativa e a utopia” (MORITA, 2021), em “Cadernos Metrópole”.

temos testemunhado atualmente. Isto é, seriam a metrópole – em Cacciari, como uma verdadeira degeneração do sentido tradicional de cidade – e o urbano – em Lefebvre, como um horizonte do possível-impossível – coincidentes? Mais do que isso: estariam todas as iniciativas de transformação urbana – representadas pelos movimentos populares e participativos e – inevitavelmente presas às amarras e forças inexoráveis do mercado? A busca pelo direito à cidade fadada a recair na operatividade tafuriana? Enfim, o habitar – enquanto ação e movimento – condenado a restringir-se à esfera do habitat, apesar de todos os esforços, supostamente contrários, empreendidos nos últimos anos? Este capítulo tem a intenção de investigar esta dúvida latente.

A individualidade, o mito e a cidade

Iniciaremos nosso percurso com Adorno & Horkheimer em sua aporia no processo de constituição do esclarecimento e da formação da subjetividade moderna. Primeiramente, a individualidade aparece em Horkheimer (2002) como um conceito histórico específico que indica certa tomada de consciência do homem perante suas condições de existência, de forma a assumir uma postura ativa e apta à subsunção de seus condicionantes, em detrimento de uma posição passiva, resignada e subordinada.

Ora, o modelo de indivíduo aqui é o herói grego, sobretudo o Ulisses idealizado por Homero, que se caracteriza por sua astúcia e se auto sacrifica para poder, assim, sobreviver e preservar-se. Temos, portanto, no cerne desse esclarecimento, uma relação controversa e dialética entre dominação e exploração, conservação e sacrifício, individualização e imitação, racionalidade, ou esclarecimento, e mito. Tais paradoxos apontados por Adorno & Horkheimer na “Dialética do Esclarecimento” (1985) derivam do próprio princípio da ação em Ulisses, que se vale da astúcia e de estratégias para vencer uma natureza que se mostra implacável. Esse “método” ulissiano contradiz a essência do método racional cartesiano por excelência, matriz do pensamento ocidental, cuja dúvida buscava desofuscar, justamente, as ilusões e imbróglios causados por certo “gênio maligno, não menos astucioso e enganador que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me” (DESCARTES, [1641] 1999, p. 255). A astúcia e o sacrifício presentes no mito implicam uma espécie de mentira e uma violência, por meio de uma sequência de substituições e compensações que se utilizam da própria irracionalidade como alguns dos principais figurantes da racionalidade. Pois Ulisses sobrevive às forças da natureza e ao canto das sereias anulando-se, em uma espécie de morte do eu por meio de um

procedimento mimético, para assim poder sobreviver; “o astucioso só sobrevive ao preço de seu próprio sonho, a quem ele faz as contas desencantando-se a si mesmo bem como aos poderes exteriores” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 55). A fórmula do esclarecimento dita que o homem deve tornar-se ninguém para, em promessa, sobreviver enquanto indivíduo.

Apenas a título de esclarecimento e reflexão a este respeito, vale abrir um parêntese para destacar que um dos estudiosos recentes – com destaque no século XX – a respeito do mito, Mircea Eliade, conceitua-o não apenas como um significado paralelo e independente da realidade, uma ilusão que não tem existência real, mas, sim, como algo:

“Vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos. (ELIADE, 1972, p. 6)

Isso significa atribuir uma concretude ao mito, a despeito de sua presumível intangibilidade ou caráter etéreo, e que vai muito além de crenças e rituais considerados primitivos, mas que, talvez pudéssemos dizer, efetivamente faz parte de certo mecanismo de funcionamento do pensamento humano. Portanto, parece ser irrefutável assumir que o mito envolve projeções – geralmente articulando passado e futuro – que estabelecem vínculos e direcionam os atos presentes. Como complementa o filósofo Henri Lefebvre (RU, [1970] 2008a), o mito implica uma reflexão sobre a natureza de algo: indica um nascimento, explica o presente e evoca um futuro. Trata-se de uma narrativa tradicional que pretende explicar a origem e existência das coisas, lançando mão de um pensamento fantasioso – ou visto como fantasioso e irracional por certo pensamento lógico.

Ao se analisar um mito, devemos atentar para seus anacronismos. Tudo tem sentido e objetivo no mito, visto que tudo deve fazer sentido na e para a sociedade em que foi criado; não obstante, seus componentes propriamente ditos frequentemente não pertencem a tal período em que ele foi, de fato, concebido. Por exemplo, mitos do período industrial podem utilizar-se de elementos pertencentes ao período agrário precedente; mitos do período agrário, por sua vez, lançam mão de noções derivadas de um momento nômade e pastoril. Isso porque esses elementos que compõem o mito são retirados de certo contexto – não raro precedente – e rearranjados, remanejados, num período posterior. Tal mecanismo não deixaria de operar como algo bastante funcional e útil: deslocando-se o mito de seu contexto original, tendemos a buscar suas justificativas e referenciais naquele próprio contexto de onde (supostamente) tem origem, mas não no contexto presente e atuante – onde ele talvez não se explicasse, mas onde

efetivamente deve operar. O mito passa a se comportar como uma forma a se autorreferenciar, de sorte que a (i) lógica presente no discurso mitológico se ofereça como imanente a ele mesmo, ao mesmo tempo em que deve inspirar certa lógica e racionalidade comportamental no contexto deslocado em que se faz aplicar. Para Lefebvre, em termos de representações da realidade, o mito coaduna-se, não necessariamente de maneira harmoniosa, com outros dois conceitos – a utopia e a ideologia – como vemos abaixo:

O mito definir-se-ia como *discurso não institucional* (não submetido às imposições das leis e instituições), extraíndo seus elementos no contexto. A ideologia consistiria num discurso *institucional*, justificando, legitimando (ou então criticando, recusando e refutando) as instituições existentes, mas desenvolvendo-se no seu plano. Quanto à utopia, ela se empenharia em transcender o institucional, servindo-se ao mesmo tempo do mito, da problemática do real e do possível-impossível (...). Diante dessa tríplice aliança – o mito, a ideologia, a utopia –, os conflitos resolvem-se por magia: atribuídos ao passado ou reportados ao futuro. Onde, então, se apresentam? Na obra de arte. (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 98, grifos do autor)

Lefebvre sugere certa ascendência dessas “unidades significantes” (ibid., p. 100), dessas “representações” que se imiscuem e oscilam entre si, em termos das facetas da realidade e, consequentemente, no processo de emergência da Cidade ou da *Cité*. Pois a *cité*, em sua origem, retoma os temas da tragédia grega elucidados por Nietzsche, isto é, enquanto oposição entre Apolo – a razão proporcionada pela cidade – e Dioniso – o universo temeroso do campo. E então nos deparamos com outra questão que se mostra inerente à formação da individualidade: sua interdependência em relação ao contexto em que está inserida, ao substrato, a uma dimensão espaço-temporal peculiar. Obviamente, mesmo nestes termos, a formação da individualidade não poderia deixar de apresentar uma série de nuances. Retomemos um pouco dessa historicidade.

No que diz respeito à origem das cidades, inicialmente, as trocas e o comércio estabeleciam uma relação heterotópica com as cidades (limitados a lugares especializados), dado que aqueles que deles se ocupavam teriam uma participação *funcional* (geradora de riquezas e movimento), porém não *política* da cidade. Apesar dessa não coincidência entre cidade funcional e política, “a *cidade política* acompanha, ou segue de perto, o estabelecimento de uma vida social organizada, da agricultura e da aldeia” (ibid., p. 19). Nesse sentido, a emergência do indivíduo remontaria inevitavelmente à própria *polis* grega, local de equilíbrio entre o Estado e os cidadãos, em que coexistem a capacidade de domínio sobre outrem – o coletivo, os interesses da comunidade – e a liberdade individual, tais como prefigurados na “República” de Platão. Visto que “o habitante da cidade é o indivíduo *par excellence*” (HORKHEIMER, 2002, p. 136), a individualidade logo surge a partir de uma contraposição, um antagonismo entre o sujeito e as condições de sua existência, sejam elas de caráter social, econômico, espacial.

Em que pese a essa mutualidade essencial entre indivíduo e cidade, Horkheimer nos mostra que, nessa ontologia de Platão, poderíamos identificar certa indiferença e passividade, por conta de sua distinção entre uma razão objetiva e a razão subjetiva e formalizada. Isto porque não seria nenhuma novidade dizer que certas condições sociais eram dadas e inquestionáveis na estrutura platônica, isto é, os únicos aptos a participar e viver neste equilíbrio harmonioso – entre homem e cidade ou entre homem e coletividade – seriam aqueles que atendessem aos requisitos para o status de cidadão. Escravos, mulheres, crianças, estrangeiros estariam, portanto, excluídos deste “esquema”, de modo que sua virtude consistiria em seu oposto: a obediência e não a contraposição.

Por esse motivo, Horkheimer assevera que, mesmo em Platão, reinaria ainda uma visão estática da história, em que a personalidade se colocaria como microcosmo harmonioso das relações e hierarquias existentes (natural e social), sem postular um horizonte de “emancipação progressiva do sujeito de uma eterna infância tanto na comunidade quanto na natureza” (HORKHEIMER, 2002, p. 138). Consequentemente, a perspectiva republicana de Platão poderia ser considerada fria e de certa forma indiferente, distinta da visão assumida, por outro lado, por Sócrates, para o qual o principal parâmetro para a constituição da individualidade estaria fundado na reflexão, na medida em que esta pressupõe uma contraposição entre o sujeito e sua realidade externa. A essência da individualidade socrática apresentada por Horkheimer consistiria não no equilíbrio ou harmonia entre o indivíduo e sua esfera de existência; pelo contrário, a base para essa individualidade estaria dada na medida em que houvesse contraste, oposição e tensão entre sujeito e sua realidade.

Neste momento, tornam-se evidentes as distintas expressões da cidade, como pontuado por Cacciari (2010), uma vez que, em termos ontológicos e genealógicos, a *polis* grega e a *civitas* romana apresentariam várias divergências entre si:

Na civilização grega, a cidade é fundamentalmente a unidade de pessoas do mesmo gênero e, portanto, pode-se entender como *polis* uma ideia que se remete a um todo orgânico, precedente à ideia de cidadão. Por outro lado, desde suas origens – como o próprio mito romano fundador narra –, em Roma, a cidade é a concorrência conjunta, a convergência de pessoas muito diferentes por religião, etnia etc., que concordam apenas em virtude da lei. (CACCIARI, 2010, p. 11, tradução nossa)¹⁶⁴

Em todo caso, essa cidade política – quer se considere a *polis*, dos semelhantes que compartilham de um mesmo *ethos*, ou a *civitas*, dos diferentes que se submetem a uma mesma

¹⁶⁴ “En la civilización griega, la ciudad es fundamentalmente la unidad de personas del mismo género y, por tanto, puede comprenderse cómo *polis*, una idea que remite a un todo orgánico, es anterior a la idea de ciudadano. En cambio, desde los orígenes – tal como narra el propio mito fundacional romano – en Roma la ciudad es la concurrencia conjunta, el confluir de personas muy diferentes por religión, etnia, etc., que concuerdan sólo en virtud de la ley”.

lei/ regime (*concordia*) –, ao assumir primazia em relação ao campo, não poderia ser compreendida sem se ancorar no papel desempenhado pela escrita, que se relaciona diretamente às convenções e, sobretudo, ao poder. Pois: “ela é inteiramente ordem e ordenação, poder (...). A cidade política administra, protege, explora um território frequentemente vasto (...). Aí, a propriedade do solo torna-se propriedade eminente do monarca, símbolo da ordem e da ação” (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 19).

Essa expressão política da cidade enquanto domínio sobre o território ganharia sensível impulsão com a *urbis* romana e sua propensão à “globalização”, através da expansão territorial do império. A *Roma mobilis*, destaca Cacciari (2010), seria essencial ao atribuir uma mobilidade e dinamismo à cidade e, sobretudo, de conferir a ela um fim, uma direção – o *imperium sine fine*. Com efeito, se, anteriormente, a *polis* grega representava o exemplo da cidade política, a *citê* romana, e mais especificamente a *urbis*, torna-se o local em que a racionalidade passaria a mostrar sua prevalência. Seu aspecto aberto e dominador contrapõe-se à dimensão fechada e contida da cidade grega, como também nos mostram autores como Leonardo Benévolo (2015), para quem a nova escala adquirida pela cidade romana transparecia nos desenhos das ruas e estradas que não apenas ganhavam uma nova proporção, mas um desenho sistemático, visto que o investimento em construções infra-estruturais coincidiria com o movimento de dominação territorial. Sinais desta mentalidade colonizadora romana poderiam ser percebidos pelo seu próprio traçado retilíneo e quadriculado – seguindo a mesma lógica do loteamento do campo, mas também remontando aos eixos *cardo* e *decumanos* – *centuriatio* romana – que conferiam a medida e a régua para o tabuleiro de origem militar.

Cabe destacar que esta conclusão se aproxima da perspectiva de Marx na “Crítica da filosofia do direito de Hegel” sobre a origem da propriedade privada¹⁶⁵, como veremos adiante:

A propriedade privada tem a razão *romana* e o coração *germânico*. (...) Os romanos, na verdade, foram os primeiros a desenvolver o *direito da propriedade privada*, o direito abstrato, o direito privado, o direito da pessoa abstrata. O *direito privado romano* é o *direito privado* em seu *desenvolvimento clássico*. Nos romanos, no entanto, não encontramos, em nenhuma parte, que o direito da propriedade privada tenha sido mistificado, tal como nos alemães. Ele não se tornará jamais, também, *direito público*. (MARX, [1843] 2013, p. 131)

E complementa:

O direito da propriedade privada é o *jus utendi et abutendi*¹⁶⁶, o direito do *arbitrio* sobre a coisa. O interesse principal dos romanos consiste em desenvolver e determinar as *relações* que se dão como *relações abstratas* da

¹⁶⁵ Ainda que, para os romanos, as propriedades fossem especialmente os escravos e os espólios de guerra.

¹⁶⁶ Conforme nota da edição alemã: “direito de uso e disposição (ou de uso e abuso)”

propriedade privada. O verdadeiro fundamento da propriedade privada, a *posse*, é um *fato*, um *fato inexplicável, não um direito*. É somente por meio das determinações jurídicas, conferidas pela sociedade à posse de fato, que esta última adquire a qualidade de posse jurídica, a *propriedade privada*. (MARX, [1843] 2013, p. 131)

Estágio que marca os primórdios da manifestação do urbano, propugnado como uma hipótese teórica por Lefebvre, ou da metrópole, tal como analisada por Cacciari, como veremos à frente, em que o domínio e hegemonia da lógica da cidade – do *Logos*, tal como prenunciado pelo “*urbi et orbi*” romano – sobre as mais diversas esferas da vida e, consequentemente, sobre o campo, marca o nascimento do que Lefebvre denomina de segunda natureza do homem. Neste contexto, o aspecto homogeneizante passaria a prevalecer sobre o caráter de tensão próprio do conceito de individualidade.

Ora, o que pretendemos ressaltar com este percurso consiste na dialética entre individualização – enquanto processo instituinte, de contraposição e tensão – e individualidade – o instituído. O problema residiria, portanto, no fato de que a filosofia passasse a negar essa sua essência de tensão e a buscar, paulatinamente, um equilíbrio de maneira idealizada e idílica, que vem a funcionar como uma espécie de consolo. Ou, igualmente, o seu extremo oposto: na medida em que o homem passasse a se esquivar do sofrimento e do conflito e se resignasse a sua independência ilusória, enquanto ser autossuficiente e isolado dos problemas que o envolvessem. Em ambos os casos, assevera Horkheimer, perde-se a individualidade, como também o próprio sentido da política.

É neste ponto, com o homem moderno, que nos deparamos com a atual crise do indivíduo, visto que hoje “esse antagonismo é suplantado na mente consciente dos indivíduos pelo desejo de se adaptarem à realidade” (HORKHEIMER, 2002, p. 136), que se relaciona dialeticamente com a crise do conceito tradicional de cidade. Para Horkheimer, em termos históricos, o valor da individualidade drenado como resignação frente aos problemas terrenos emerge de maneira reforçada e consolidada com o Cristianismo, que coloca a vida na Terra como mera passagem, deslocando a ideia de autopreservação para um status de mediação metafísica, em que o auto sacrifício apresenta-se como moeda de troca para a redenção da alma na eternidade, dada a efemeridade e futilidade da vida terrena. Neste contexto, a individualidade é substituída pelo individualismo – reforçado pelas leis do mercado livre – remontando a um conformismo generalizado; a sociedade das massas torna-se, assim, o abrigo das mônadas, “símbolo setecentista do indivíduo econômico atomístico da sociedade burguesa”, as quais, por mais “isoladas que estivessem pelo abismo do auto-interesse, tenderam, contudo, a se tornarem cada vez mais semelhantes pela busca desse interesse” (HORKHEIMER, 2002, p. 144).

Como resultado, atualmente, não se postula um futuro que se possa determinar, visto que cada indivíduo se preocupa com a satisfação de um presente cada vez mais efêmero. O indivíduo, enquanto mônada, reduz-se a uma “célula de reação funcional” (HORKHEIMER, 2002, p. 149). Ora, neste percurso surpreendente realizado por Horkheimer, a individualidade estaria comprometida tanto no âmbito das massas, mas também no das tão aclamadas elites: na primeira, dado que a possibilidade de satisfação e de se atingir a manutenção dessa vida “segura e material” encontra-se um tanto longínqua, de modo a não justificar os sacrifícios; na última, pela primazia exacerbada dada aos objetos materiais, ao lucro e ao poder, o que acaba transformando o indivíduo num servo destes, em detrimento da individualidade genuína, que buscaria sobrepujá-los.

Mesmo na Idade Média, argumenta Horkheimer, em que a realidade era dada como uma verdade objetivada – e totalizante – calcada num conformismo e com poucas brechas para questionamentos, haveria certos antagonismos entre teoria e prática, vida espiritual e vida material. Pois, ainda que se colocassem de maneira objetivada, as realidades anteriores à hodierna ainda apresentariam mais lacunas do que a “super-organização moderna”, cujo corolário é expresso pela indústria cultural de massas, em que a ênfase no indivíduo emerge como parte funcional e operante da lógica do sistema socioeconômico capitalista. Hoje, não há mais contraposição à realidade, e a indústria de massas vem a corroborar esta inversão de papéis – visto que, outrora, a arte supunha um distanciamento mínimo, senão crítico, em relação à vida –, mostrando-se fiel àquela, na medida em que a exalta tal como é.

Tal conjuntura, para Adorno & Horkheimer, não deixaria de ser totalizante e totalitária, uma vez que “atinge igualmente o todo e a parte”, de modo que “o todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação” (1985, p. 104). A violência velada da indústria cultural impõe o seu crivo – de maneira não menos inflexível e inexorável que processos mais explicitamente totalitários, como o próprio fascismo – que decanta, categoriza e pasteuriza quaisquer singularidades segundo suas leis.

Como verdadeiro desfecho deste novo esquema da individualidade moderna, apresenta-se um aspecto que faltava às sociedades antigas: a perspectiva de transformação que se delineia como um horizonte tangível. Uma possibilidade que, no entanto, não consiste na utopia em seu sentido – ainda que nem tão estrito – outrora conferido por Thomas More, nem mesmo numa utopia que nos parece um pouco mais tangível do “possível-impossível” buscada por teóricos como Henri Lefebvre, nem tampouco como uma heterotopia foucaultiana, ou seja, como realidades alternativas, ou até mesmo contrapostas, à vigente. Pelo contrário, o logro que se

almeja assemelha-se, tal como já apontava Benjamin (1989)¹⁶⁷, com a vitória num jogo, em que as regras estão dadas e tudo se passa como se dependente, exclusivamente, de atributos e capacidades pessoais.

Se o imanente substituiu generalizadamente o transcendente, se qualquer elemento de tensão ou contradição – possibilitado pelo outro, enquanto desconhecido e em certa medida indomável – esvai-se, é precisamente nesse sentido que poderíamos dizer que também a individualidade perde o seu lugar na atualidade, concretizando o “declínio do indivíduo” de Horkheimer (2002) ou a “degeneração do sujeito”, mais recente, de Ernesto Laclau (2013). De fato, enquanto processo dialético, a individualidade não pode pressupor a sua plena instituição – a racionalização da realidade por completo –, visto que isto demarca a sua própria derrocada. Além disso, mesmo enquanto processo instituinte, o esclarecimento e a individuação não deixam de enfrentar outras contradições que lhes são inerentes, pelo embate constante quanto à relação de continuidade ou descontinuidade que estabelecem com o *status quo*, como vimos acima. Como já nos advertiam Adorno & Horkheimer (1985), no âmago do esclarecimento, podemos enxergar certos elementos que denunciariam um ainda comprometimento com a lógica então vigente, seja pela instrumentalização de sua Razão ou, na melhor das hipóteses, por sua inocuidade no sentido de proporcionar mudanças efetivas, transformações na base do sistema e a longo prazo.

O entendimento tem a intenção de livrar os homens do medo e torná-los senhores, vencer a superstição, para, assim, dominar a natureza desencantada. Sem embargo, os mitos aos quais, supostamente, o esclarecimento faz frente já seriam produtos deste mesmo esclarecimento nos tempos de outrora. Isto porque o mito teria tanto a intenção de descrever certa origem como de explicar, de justificar, de apresentar os motivos. Ora, atualmente, ele tornou-se regra: “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade (...). O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21-23).

Se a visão platônica estática da realidade poderia ser considerada um tanto fria, esta atual dinâmica do progresso não deixa de ser problemática: “tanto a ontologia estática quanto a doutrina do progresso – ou seja, as formas objetivistas e subjetivistas de filosofia – esquecem o homem” (HORKHEIMER, 2002, p. 138-139).

¹⁶⁷ A maior parte dos conceitos benjaminianos que serão expostos na sequência aparecem especialmente nos textos reunidos em “Charles Baudelaire um lírico no auge no capitalismo” (1989), tais como os célebres “Sobre alguns temas em Baudelaire”, “O Flâneur”, “Parque Central”.

Reprodução, cotidianidade e o habitat

O homem pautado puramente pelo entendimento é indiferente frente a tudo que é propriamente individual, pois do individual originam-se relações e reações que não se deixam esgotar com o entendimento lógico — precisamente como no princípio monetário a individualidade dos fenômenos não tem lugar.

Pois o dinheiro indaga apenas por aquilo que é comum a todos, o valor de troca, que nivela toda a qualidade e peculiaridade à questão do mero “quanto”. Todas as relações de ânimo entre as pessoas fundamentam-se nas suas individualidades, enquanto que as relações de entendimento contam os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem um interesse de acordo com suas capacidades consideráveis objetivamente. (SIMMEL, [1903] 2005, p. 579-580)

Dado que a ideia do nascimento do indivíduo não possa ser considerada sem o conceito de cidade – enquanto uma organização espacial, sociopolítica e econômica específica –, o princípio do indivíduo moderno por excelência não poderia ser compreendido fora da metrópole. Simmel (2005), um dos pioneiros nesta discussão, define a metrópole como a forma socioespacial da realização da racionalidade do processo de produção capitalista, em que as relações aparecem formalizadas; trata-se do local da produção, da reprodução, da circulação e do valor de troca. Emergindo como uma dialética entre a vida nervosa – base psicológica, o valor de uso, a inovação contínua, os comportamentos e os adestramentos – e o Intelecto – o homogêneo, a abstração, o quantitativo, o valor de troca –, a metrópole apresenta-se então como o local da produtividade e da utilidade, isto é, da preponderância da lógica do capital. Essa dinâmica imanente entre a vida nervosa e o intelecto possibilita a formação do Espírito (Geist), de sorte que é o Geist que necessariamente habita a metrópole.

É nesse contexto que emergem dois conceitos paralelos – se não coincidentes – examinados, respectivamente, por Georg Simmel e por Walter Benjamin, a partir da análise do poeta Charles Baudelaire: a atitude blasé e o choque, como os novos formatos de autoconservação do indivíduo na metrópole:

Nesse fenômeno peculiar de adaptação que é o caráter blasé, em que os nervos descobrem a sua derradeira possibilidade de se acomodar aos conteúdos e à forma da vida na cidade grande renunciando a reagir a ela — a auto conservação de certas naturezas, sob o preço de desvalorizar todo o mundo objetivo, o que, no final das contas, degrada irremediavelmente a própria personalidade em um sentimento de igual depreciação. (SIMMEL, 2005, p. 581-582)

Blasé consiste, portanto, na indiferença em relação à multiplicidade qualitativa própria à experiência; não se trata da ausência da percepção, mas de sua internalização de maneira racional e intelectualizada, mediada pela razão. Como consequência, tem-se a perda do prazer, visto que a relação direta entre homem e objeto, por meio da experiência, aparece substituída

por uma relação intelectualizada, tal como um comportamento ou adestramento. A Espiritualização – *Vergeistigung* ou processo de formação do Espírito, do Geist – e a mercantilização fundem-se nessa atitude blasé, com a perda da afetividade de maneira generalizada; a partir de então, são dadas as bases para a vida do consumo, em que as commodities relacionam-se através de equivalências, em que cada elemento – homens e objetos – mostra seu valor funcional, como se decorrente de um cálculo, dentro da Metrópole. É como se o blasé reduzisse até mesmo as experiências cotidianas a coisas e à medida do Intelecto (*Verstand*), de modo a completar o ciclo da perda da autonomia em função do Espírito.

O filósofo Massimo Cacciari (1993) assevera, a partir de Simmel e Benjamin, que não se deve compreender o choque, entretanto, como uma reação à experiência vivida, como sua contraposição, como se ambos – a realidade externa e o choque – fossem efetivamente separados segundo uma visão dualista, ou mesmo como a síntese de uma relação dialética entre o sujeito e determinada realidade objetivada. Pelo contrário, o pensamento (dialético) negativo apresentado por Cacciari sugere uma contraposição calculada, de sorte que, na metrópole, não se poderia falar numa experiência vivida destituída, ou livre, do choque. Na metrópole, o próprio choque transforma-se no *Erlebnis* – a experiência vivida.

O blasé e o choque indicam, antes, uma internalização da lógica vigente e certa tomada de consciência da impotência em superá-la, o que tende a legitimar a vida nervosa e o Intelecto. Temos, assim, uma espécie de ideologia da Metrópole que apresenta seu ciclo completo, visto que até mesmo a contradição assume uma função. Não se trata da crise enquanto oposição dentro do processo de crescimento capitalista na metrópole, mas da própria crise servindo para o funcionamento e alimentação deste mesmo mecanismo.

Como compensação dessa alienação, faz-se necessária a ilusão da liberdade individual, incorporada, em essência, pela busca por igualdade e direitos, nos termos da divisão do trabalho. Apesar de essa busca por liberdade e autonomia, no interior da individualidade, transparecer em Simmel como uma espécie de síntese – ou uma sublimação reconciliadora – tal perspectiva um tanto otimista não se faz presente no Baudelaire exposto por Walter Benjamin (1989), para quem o choque estaria desmistificado e dessacralizado como a única experiência viável na metrópole, relacionado a uma existência catastrófica e ao sentimento de melancolia e angústia, de modo a conformar uma espécie de “trágica” consciência da existência humana, no sentido nietzschiano do termo. Nesta existência, o caminhante internaliza e assemelha seu próprio movimento ao da circulação de uma commodity, incorporando o processo de socialização das relações de produção. Um tipo de existência que emerge com a constituição das massas, de maneira inextricável.

Para Cacciari, a atitude blasé indica, em última análise, a autonomia do signo, em que a razão especulativa kantiana não mais admite os limites de sua alçada, ao preconizar uma distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si, ou entre o conteúdo e a forma. Para Benjamin, tudo tende a aparecer, agora, de maneira plenamente transparente, como passível de explicação e solução. Novamente, tal como num verdadeiro jogo, as regras estão definidas e pressupõe-se a sua decifração, contanto que não seja fora de sua própria lógica, mas como mera repetição ou reprodução. Os dados são as aparências e o que importa é a articulação e concatenação de suas relações e nexos.

Henri Lefebvre (RRP, 1973) realiza uma diferenciação entre os conceitos de produção e reprodução, a partir de uma explicação em torno do processo de superação das contradições do próprio sistema capitalista, o qual não havia sido acuado por seus limites e impasses tal como previra Marx, mas, sim, teria sido capaz de antecipar maneiras de superação e novas estratégias de acumulação através da própria produção do espaço.

Para o filósofo, em primeiro lugar, haveria, em Marx, uma ambiguidade do termo produção: o mesmo poderia significar produzir sentidos, produzir obras, produzir uma sociedade inteira, ao mesmo tempo em que também poderia ser produzir mercadorias, coisas. Atualmente, o termo abstraiu-se ainda mais, podendo implicar mesmo a “produção da produção”, ou seja, envolveria até mesmo a perda de uma referência prática, alçando certa autonomia para com a realidade concreta. O conceito de “reprodução” proposto por Lefebvre teria, então, o intuito primeiro de restituir ao conceito de “produção” um referencial prático, uma relação com a realidade. Não se trataria, portanto, apenas da reprodução biológica, ou da produção de mercadorias ou mesmo do consumo de produtos, mas da análise aprofundada das relações de produção e de seus desdobramentos em termos práticos e materiais, visto que a reprodução não consistiria apenas numa repetição, uma vez que também produz.

Por certo, a noção de reprodução se basearia no capitalismo pensado como sistema (modo de produção) nunca acabado, mas como um processo em curso incessante, pois necessita consumir-se e realizar-se sempre e continuamente (acumulando infinitamente). Assim, reprodução não implicaria apenas repetição, mas, como o próprio nome já indica, produção de relações; por isso, reprodução envolveria uma ideologia associada à prática, a qual estaria contida nela mesma – a ideologia – e, desta maneira, faria com que as contradições imanentes ao real aparecessem dissimuladas, mascaradas. Tal como a trilogia em Marx – Terra-Capital-Trabalho – que não poderiam existir isoladamente ou separadamente, pois estão intrinsecamente conectadas, mas a ideologia os apresenta de maneira fragmentada.

Trata-se, acima de tudo, de uma hipótese, de uma possibilidade de um fio condutor e de um instrumento heurístico de análise crítica do real, que envolveria uma constelação de conceitos: “o cotidiano – o urbano – o repetitivo e o diferencial – as estratégias – o espaço e a produção do espaço etc. (...) designa um processo complexo que arrasta consigo contradições e não só as repete, as re-duplica, mas também as desloca, as modifica, as amplifica” (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 5). Em outro momento, o autor esclarece novamente o conceito de maneira bastante resolutiva:

Trata-se da produção no sentido amplo: produção de relações sociais e re-produção de determinadas relações. É nesse sentido que o espaço inteiro torna-se lugar dessa reprodução, aí incluídos o espaço urbano, os espaços de lazeres, os espaços ditos educativos, os da cotidianidade etc. Essa reprodução se realiza através de um esquema relativo à sociedade existente, cujo caráter essencial é ser conjunta disjunta, dissociada, mantendo uma unidade, a do poder, na fragmentação (...). Ele tem esse caráter paradoxal que se tenta definir aqui: junto e separado. É dessa maneira que ele é concomitantemente dominado (pela técnica) e não apropriado (para e pelo uso). (LEFEBVRE, EP, 2008b, p.49 e 53)

Apesar de toda a complexidade que envolve esse pensamento lefebvriano, o que parece estar exposto é o surgimento de uma diferença fundamental entre o que, por um lado, aparecia-nos como a produção no capitalismo – “dentro do chão das fábricas” propriamente dito –, e o que, atualmente, apresenta-se como a produção no capitalismo, o qual passou a incluir e a ocorrer através do próprio espaço e da vida das pessoas – e este seria efetivamente o conceito de reprodução proposto pelo autor. Para tanto, essa reprodução teria como um de seus principais pressupostos a perda dos referenciais que outrora permitiam à linguagem articular-se socialmente – dentre os quais, o autor enumera, o bom senso, a história, a cidade, os ciclos naturais e, até mesmo, o espaço perspectivo tridimensional e a razão cartesiana. Como substituto, a reprodução se consumiria através do mito (“o mito da tecnologia”, “o mito do progresso”), da ideologia, de uma prática inconsciente e da perda da identidade individual e, sobretudo, coletiva – o que, em certo sentido, não se distancia da análise já realizada por Marx ao definir o fetichismo da mercadoria, o qual implicaria uma autonomia dos objetos (signos) em relação a seus significados (valor de uso, produção enquanto processo), corroborada, mais recentemente, pelo “sistema dos objetos” proposto por Baudrillard (1969)¹⁶⁸. A diferença que aparentemente se manifesta, agora, seria decorrente de que tudo assume uma dimensão, uma dinâmica e uma proporção espacial.

Como o próprio processo de produção da mercadoria detalhado exhaustivamente por Marx, a reprodução também prevê uma fragmentação interior e uma contradição: a segregação espacial

¹⁶⁸ Vale destacar que a dissertação de Baudrillard “Sistema dos objetos” seria realizada sob a supervisão de Henri Lefebvre, seu professor na época (STANEK, 2011).

(através da expulsão de certos grupos sociais para as periferias) e sua a integração simbólica e cultural, ou seja, ilusória. Ora, o que temos visto, especialmente a partir da década de 1980, é justamente essa generalização do universo da mercadoria aos mais diversos âmbitos da existência humana, a começar pelo próprio espaço social, e penetrando paulatinamente nos mais distintos momentos da vida. O resultado, para Lefebvre, seria a “cotidianidade”, ou vida cotidiana regulamentada, regida e controlada em todos os seus âmbitos, bem como a transformação da cidade-obra – local da criação – em cidade-produto – local do consumo¹⁶⁹. Ao mesmo tempo, a “sobrevivência” emerge enquanto palavra de ordem, em substituição do que poderia ser um “desejo de viver” propriamente dito, marcando a emergência da “sociedade burocrática do consumo dirigido” (VCMM, [1968] 1991a). As passagens abaixo nos parecem decisivas:

Eis uma vida cotidiana bem decupada em fragmentos: trabalho, transporte, vida privada, lazes. A separação analítica os isolou em ingredientes e elementos químicos, como matérias brutas (quando na verde resultam de uma longa história e implicam uma apropriação da materialidade). Ainda não acabou. Eis o ser humano desmembrado, dissociado. Eis os sentidos, o olfato, o paladar, a visão, o tato, a audição, uns atrofiados, outros hipertrofiados. Eis, funcionando separadamente, a percepção, a inteligência, a razão. Eis a palavra e o discurso, o escrito. Eis a cotidianidade e a festa, esta última moribunda. Com toda a certeza, e com a máxima urgência, é impossível continuar nessa situação. A síntese, portanto, se inscreve na ordem do dia. (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016a, p.101-102)

E, complementa, em outro escrito:

A cotidianidade se tornaria assim, a curto prazo, o sistema único, o sistema perfeito, dissimulado sob os outros que o pensamento sistemático e a ação estruturante visam. Nesse sentido, a cotidianidade seria o principal produto da sociedade dita organizada, ou de consumo dirigido, assim como a sua moldura, a Modernidade. (LEFEBVRE, VCMM, [1968] 1991a, p.82)

Esta última passagem pertence à “Vida cotidiana no mundo moderno”, texto fundamental de Lefebvre no qual cunha a expressão “sociedade burocrática do consumo dirigido” para referir-se à cotidianidade, esse espaço-tempo não abandonado ou deixado à liberdade, mas útil no sentido da reprodução. Vale lembrar que Herbert Marcuse, em “Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud” ([1955] 1975), dizia algo semelhante: o tempo do ócio, como também constata o filósofo, seria um tempo dominado pela produção, através de uma articulação profícua entre deslocamento e dominação, em que o tempo aparece

¹⁶⁹ Nesse aspecto, vale ressaltar uma diferença, que não estamos desenvolvendo nem atentando suficientemente neste texto, entre devorar e consumir, aparentemente realizada por Lefebvre em algumas de suas obras. O capitalismo, para se realizar, devora, destrói; baseia-se na acumulação, e, para esse fim, age com voracidade e produz a cidade como valor de troca. Por outro lado, há em outros textos de Lefebvre, uma consideração da cidade do valor de uso, a cidade da festa, da criação e da obra, a qual consome enquanto apropriação – não acumula, por assim dizer.

dividido e diferenciado enquanto tempo de trabalho, tempo de consumo, de lazer, de percurso, mas homogêneo enquanto tempo manipulado, organizado.

As formas perdem seus conteúdos, a começar pela mercadoria (forma imagem, sem seu conteúdo prático ou valor de uso), pelo trabalho (desconectado da totalidade do processo produtivo, bem como de seu produto), mas também passando pelo Estado (forma) que teria ganhado autonomia e não mais representaria, de fato, seu conteúdo – a sociedade civil. Nesse contexto, o papel do Estado se resumiria a dar coesão e coerência aos fragmentos:

Não se pode resistir à impressão de que o Estado tem como finalidade o seu próprio funcionamento, muito mais que o funcionamento racional de uma sociedade em que o homem do Estado seria o servidor responsável, e diante da qual ele se anularia. Os sistemas parciais de valores tendem a se transformar em sistemas de comunicação. O que têm eles a comunicar? Seus próprios princípios de funcionamento, sua forma sem conteúdo. (LEFEBVRE, VCMM, [1968] 1991a, p. 80)

De sorte que não se trataria de inculpar apenas uma ideologia, mas, sim, uma verdadeira sequência de substituições ou um sistema de álibis, a serviço do pleno funcionamento do capital, e que se desdobra em ideologias apresentadas sob títulos de funcionalismo, racionalismo, estruturalismo, cientificismo. Por fim, teríamos a substituição do valor de uso pelo valor de troca de maneira generalizada.

A cidade-metrópole instaurada como a morada do *logos* (LEFEBVRE, DC, 2016a) expressa o seu poder totalitário das mais variadas formas: do virtuoso traçado Haussmanniano, instrumento da opressão e de uma estratégia de classe, à concepção do habitat como função abstrata e alienada da cidade propriamente dita – em substituição ao habitar –, decorrente, sobretudo, da crise habitacional do pós-guerra, vemos operando as mãos da racionalidade.

Ora, o nascimento do habitat caminhou de mãos dadas com a industrialização e seu afã pela padronização, repetição, homogeneização, velocidade construtiva, racionalização e, ainda, pelo “novo” colocado no horizonte como a única via que parece nos prender de maneira inexorável. O habitat reduz-se, assim, ao acesso à propriedade privada, ao cumprimento de uma das funções urbanas corbusianas, seja na forma de conjuntos habitacionais padronizados, seja na dos subúrbios, criando redutos “utópicos” em zonas periféricas. Numa passagem fundamental se Lefebvre n’ “O direito à cidade”:

Por assim dizer, o direito à moradia aflora na consciência social. Ele se faz reconhecer de fato na indignação provocada pelos casos dramáticos, no descontentamento engendrado pela crise. Entretanto, não é reconhecido formal e praticamente, a não ser como um apêndice dos “direitos do homem”. (...) Os grupos e partidos de esquerda contentam-se com reclamar “mais casas”. Por outro lado, não é um pensamento urbanístico que dirige as iniciativas dos organismos públicos e semipúblicos, é simplesmente o projeto de fornecer moradias o mais rápido possível

pelo menor custo possível. Os novos conjuntos serão marcados por uma característica funcional e abstrata: o conceito do *habitat* levado à sua forma pura pela burocracia estatal. Esta noção, a do habitat, ainda continua "incerta". (...) O maior conjunto realiza o conceito do habitar, diriam certos filósofos, ao excluir o habitar: a plasticidade do espaço, a modelagem desse espaço, a apropriação pelos tipos e indivíduos de suas condições de existência. É também a cotidianidade completa, funções, prescrições, emprego rígido do tempo que se inscreve e se significa nesse habitat. (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 26)

Então como definir urbanidade, pergunta-nos Lefebvre? Subúrbios poderiam ser considerados urbanizados, se por urbano entendermos meramente uma relação de dependência das periferias em relação ao seu centro; se, ao contrário, buscássemos, na essência do urbano, uma relação de diálogo entre subúrbio e centro, aquele seria desurbanizado. Tais questões abalam as bases da cidade tal como a conhecemos, indicando a necessidade de se lançar um olhar mais atento para suas tensões e contradições.

Para Lefebvre (RU, [1970] 2008a), aos três momentos ou campos, a saber, o rural, o industrial e o urbano, corresponderiam, a princípio e respectivamente, os seguintes elementos/ aspectos da prática social: a necessidade, o trabalho e a fruição. Tais delimitações implicam modos de pensamento, de ação e de vida. No caso do campo industrial, em particular, os elementos naturais diversificados aparecem sobrepujados por uma lógica racional, funcional, da autoridade, da ordem e da técnica; trata-se, ela mesma, da lógica da mercadoria. Entretanto, essa lógica acaba por não produzir uma cidade, ou o urbano, mas apenas uma cidade fantasma, com elementos dispersos, mas reunidos pela coação. Assim a forma urbana implica uma problemática, uma vez que:

O que se constitui é um espaço-tempo renovado, topologia distinta do espaço-tempo agrário (cíclico; que justapõe as particularidades locais), como do espaço-tempo industrial (que tende para a homogeneidade, para a unidade racional e planificada das coações). O espaço-tempo urbano, desde que não seja mais definido pela racionalidade industrial – por seu projeto de homogeneidade –, aparece como diferencial: cada lugar e cada momento não tendo existência senão num conjunto, pelos contrastes e oposições que o vinculam aos outros lugares e momentos, distinguindo-o. (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 42)

A realidade urbana torna-se causa e razão – daí uma problemática urbana –, não podendo ser apenas considerada uma superestrutura, ou seja, na superfície da estrutura econômica, ou como seu resultado, uma vez que “a realidade urbana modifica as relações de produção, sem aliás, ser suficiente para transformá-las. Ela torna-se força produtiva, como a ciência. O espaço e a ciência do espaço ‘exprimem’ as relações sociais, mas reagem sobre elas” (ibid., p. 24). É precisamente neste sentido que emerge o urbanismo – como pretensa ciência especializada da e na cidade – segundo duas vertentes ou aproximações possíveis: por um lado, enquanto uma prática social com caráter científico e técnico e, por outro, como uma política (institucional e

ideológica). Curiosamente, enquanto política, o urbanismo acaba abrindo margem para duas críticas e apropriações, à direita e à esquerda: a primeira, utilizando-se dele para justificar uma ideologia neoliberal; a segunda, enxergando nele uma maneira de abrir a via do possível, não simplesmente a do “real”, mas “u-tópica”. Em ambos os casos, vemos inevitavelmente implementada a “ideologia do plano” tafuriana.

Como se vê, as transições da cidade política para a cidade comercial, e desta para a cidade industrial, devemos nos perguntar, sobretudo, em que consistem suas descontinuidades ou rupturas, e não apenas suas continuidades (coerência), tal como uma evolução linear que viria a mascarar diversas tensões e contradições (não coerência). De tal forma que, após a cidade industrial – inflexão do rural para o urbano e movimento de implosão-explosão¹⁷⁰ – temos uma zona crítica, ambígua, contraditória e repleta de tensões, tal como expressado pela seguinte passagem:

(...) a implosão-explosão (metáfora emprestada da física nuclear), ou seja, a enorme concentração (de pessoas, de atividades, de riquezas, de coisas e de objetos, de instrumentos, de meios e de pensamento) na realidade urbana, e a imensa explosão, a projeção de fragmentos múltiplos e disjuntos (periferias, subúrbios, residências secundárias, satélites etc.). (ibid., p. 24)

Torna-se impossível, sintetiza Ana Fani (2007), pensar a cidade no mundo moderno sem considerarmos a dialética entre os três níveis que se articulam e conformam o espaço: o econômico – relacionado às necessidades produtivas do capital –, o político – como local da dominação, do controle e da subsunção ao Estado – e o social – lugar e produto das práticas socioespaciais e da vida humana. O próximo passo envolve compreender a transição do período da produção (de mercadoria), o industrial, para o da re-produção (do espaço), através do cotidiano, de modo a demarcar o ponto crítico, a dobra, que sinaliza para a “realidade urbana”, o horizonte do possível-impossível. Este será o enfoque da nossa discussão que se segue.

¹⁷⁰ Movimento inicial em direção a uma centralidade que atua como ímã, seguido por um processo contrário, de expulsão e disseminação das periferias e áreas periféricas.

constelações . o urbano

A cidade e o urbano em Lefebvre

Partiremos de uma hipótese: *a urbanização completa da sociedade*. (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 15, grifos do autor)

É comum encontrarmos definições do conceito de cidade que acabam por tomá-la como uma entidade quase abstrata, uma vez que referenciam a ideia de “sociedade urbana” a qualquer cidade, independentemente de suas relações sociais, de sua localização, de sua época, enfim, de seu contexto histórico, social, econômico e cultural. Mesmo em autores que são uma referência para os arquitetos-urbanistas, como Lewis Mumford ([1961] 2004), durante seu riquíssimo percurso em que apresenta a conformação histórica das cidades, encontramos certa equivalência entre os diversos tipos de cidade e de vida urbana. Com efeito, sua maior preocupação – e contribuição – parece ter orbitado ao redor da construção de certo entendimento sobre a “cidade” propriamente dita, diferenciando-a cronológica e conceitualmente das aldeias primitivas, como vemos na passagem: “quando aconteceu tudo isso, a arcaica cultura de aldeia cedeu lugar à ‘civilização’ urbana, essa peculiar combinação de criatividade e controle, de expressão e repressão, de tensão e libertação, cuja manifestação exterior foi a cidade histórica” (MUMFORD, 2004, p.38). Em diversos momentos, o autor deixa explícita sua concepção de cidade enquanto um palco de tensões.

Ao mesmo tempo, no percurso sobre as relações entre o indivíduo, as massas e a metrópole que acompanhamos acima – sobretudo com Benjamin, Simmel e Cacciari –, restaria uma ambivalência, também identificada por Manuel Castells ([1972] 2020), entre a forma metropolitana encarada, por um lado, como uma degeneração das existências e das relações sociais e, por outro, acenando para uma possibilidade de genuína libertação. Em grande parte, tal dubiedade derivaria desta mesma imprecisão conceitual quanto às noções de cidade e de urbano.

Com outros autores, por meio das mais distintas abordagens, também chegamos à conclusão de que tanto a ideia de cidade quanto a de urbano – tomados como termos quase equivalentes

– vêm a indicar não apenas uma aglomeração, mas um certo modo de se colocar perante si mesma e seu entorno, um posicionamento – político, social, territorial, econômico – em que opostos relacionam-se de maneira dialética. A ambiguidade e a intercambialidade entre os termos cidade, urbano e industrial podem ainda ser percebidas na asserção um pouco intrincada e tateante, embora sugestiva, de Otávio Velho na introdução à coletânea de textos de “O fenômeno urbano” (1967)¹⁷¹, em que se sugere uma relação intrínseca entre a sociedade industrial e a urbana. Com efeito, Velho identifica certa relação dialética entre ambos os termos, como se nota quando diz que “o ‘industrial’ permite ao ‘urbano’ atualizar todas as suas virtualidades, em oposição à sociedade agrária tradicional, em que ocorre o inverso” (VELHO, 1967, p. 7).

É certo que, tal como enfatizado por Alexander Cuthbert (2006), no que diz respeito à filosofia e ao pensamento sobre as cidades, poderíamos enumerar ao menos alguns paradigmas relevantes, muitos dos quais presentes no livro organizado por Otávio Velho mencionado acima: além da Escola de Paris e a de Frankfurt, as Escolas de Chicago, de Viena, de Los Angeles e de Weimar/ Dessau (Bauhaus), cada qual com uma linha de pensamento significativamente distinta da outra. A título de ilustração, a abordagem da Escola de Chicago seria pioneira no sentido de pensar uma espécie de Ecologia Humana e esboçar algo como uma segunda natureza do homem, ao mesmo tempo em que inauguraram, como destaca Castells (2020, p. 134), as bases para uma sociologia urbana, como a “ciência das novas formas de vida social que aparecem nas grandes metrópoles”. No caso de Robert Park ([1916] 1967), um de seus mais eminentes pensadores, apesar de parecer haver certo movimento entre os usos dos termos cidade e urbano, o autor não chega a realizar um esforço no sentido de precisar cada um deles:

A cidade é algo mais do que um amontoado de homens individuais e de conveniências sociais, ruas, edifícios, luz elétrica, linhas de bonde, telefones etc.; algo mais também do que uma mera constelação de instituições e dispositivos administrativos — tribunais, hospitais, escolas, polícia e funcionários civis de vários tipos. Antes, a cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos por essa tradição. Em outras palavras, a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma construção artificial. Está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana. (PARK, [1916] 1967, p. 25)

¹⁷¹ Reunindo textos de Georg Simmel, Max Weber, Robert Park, Louis Wirth e P. H. Chombart de Lauwe.

Max Weber, em “Conceito e categorias da cidade”¹⁷², mesmo que ainda apresentando certas coincidências terminológicas, parece dar indícios de uma relação mais complexa e dialética entre a cidade e o urbano:

Nem toda “cidade” no sentido econômico, nem toda fortaleza que, no sentido político-administrativo, supunha um direito particular dos habitantes, constitui uma “comunidade”. A comunidade urbana, no sentido pleno da palavra, existe como fenômeno extenso unicamente no Ocidente. (...) Para isso seria necessário que encontrássemos estabelecimentos de caráter industrial-mercantil bastante pronunciado, a que correspondessem estas características: 1) a fortaleza, 2) o mercado, 3) tribunal próprio e direito ao menos parcialmente próprio, 4) caráter de associação, e, unido a isso, 5) ao menos uma autonomia e autocefalia parcial, portanto, administração a cargo de autoridade em cuja escolha os burgueses participassem de alguma forma. Esses direitos se revestiram no passado da forma de *privilégios estamentais*. Portanto, um *estamento* de burgueses, como titular desses privilégios, constitui a característica da cidade no sentido político. Avaliadas por esse padrão, só em parte as cidades da Idade Média ocidental eram “comunidades urbanas”, e as do século XVIII numa parte mínima. Porém as da Ásia, talvez com exceções isoladas, não o foram, ou só embrionariamente. (...) Mas as cidades asiáticas não conheceram um direito material ou processual que fosse próprio de seus habitantes *como tais*, nem conheceram também tribunais autônomos. (WEBER, [1921] 1967, p. 81)

Como sugerido nesta passagem, haveria ao menos cinco pontos a serem atendidos para que se pudesse denominar “urbano”. Isto é, não seria suficiente apenas estar fortificada, possuir um mercado ou ter um desenho que se pudesse chamar de citadino. Além do quesito político-administrativo, Weber vê a questão jurídica – o direito – como intrínseca à noção de cidade, dado que esta se relaciona com uma certa organização e uma certa regulamentação. Trata-se, aparentemente, de direitos relacionados ao ser enquanto cidadão, isto é, como habitante pertencente à cidade, engajado com certas práticas e subjugado a certas leis – diferentemente do direito estamental, conferido de maneira automática pelo nascimento. Neste caso, Weber parece estar mais próximo da noção de *civitas* – dos diferentes sob as mesmas leis – que vimos recuperada por Cacciari (2010) acima. Por outro lado, como veremos à frente, o sociólogo se aproxima da concepção lefebvriana de direito – retomada recentemente por David Harvey (2014) –, qual seja: uma visão de direito como algo que existe apenas em ato, que se conquista no âmbito urbano, ou seja, que ocorre por meio de um processo de luta, e isso é possibilitado por pertencer à cidade.

Apesar disso, justamente por esse excesso de detalhamentos e especificações das condições urbanas, Castells (2020, p. 144) defende que a perspectiva de Max Weber estaria mais próxima

¹⁷² Este texto compõe um dos capítulos do segundo volume de um dos clássicos de Max Weber “Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva” ([1922] 2004).

de um modelo histórico de cidade, ou melhor, de uma “localização *histórica* do urbano”, do que do sentido do urbano propriamente dito.

Em todo o caso, como destaca Rob Shields (2014, p. 41-42), mesmo na abordagem de Weber, os termos “cidade” e “urbano” apresentavam certa intercambialidade ou reversibilidade, sendo o primeiro tomado em seu estatuto substantivo e, o segundo, como mero adjetivo que implica necessariamente o primeiro. “Cidade”, não raro, indicaria um modelo abstrato e, até mesmo, um tipo ideal e estereotipado de organização social e física. “Urbano”, por sua vez, apareceria muitas vezes como uma adjetivação descompromissada - “planejamento urbano”, “forma urbana” - que, entretanto, alude mais ao “tecido físico da cidade”, tomado de maneira genérica, do que efetivamente reflete um aspecto qualitativo específico. Consequentemente, as cidades tornam-se meros diagramas de si mesmas, sendo mais anunciadas do que verdadeiramente experimentadas em sua totalidade.

Louis Wirth ([1938] 1967), por sua vez, é quem deixaria mais clara uma tentativa de distinção entre o urbano, o urbanismo, o industrial e a cidade:

É de capital importância chamar-se a atenção para o perigo de se confundir urbanismo com industrialismo e capitalismo moderno. O surgimento de cidades no mundo moderno sem dúvida não é independente do aparecimento da tecnologia moderna da máquina automotriz, da produção em massa e da empresa capitalista. Todavia, por diferentes que possam ter sido as cidades de épocas anteriores pré-industrial e pré-capitalista, não deixavam de ser cidades. (WIRTH, [1938] 1967, p. 95)

Em que se pesem os indícios que sugerem uma tentativa de desanuviar as ambiguidades conceituais e de empreender uma “definição sociológica do que seja a cidade”, ainda não vemos delineado, com muita nitidez, um descolamento entre a cidade e o urbano, como quando diz que “enquanto a cidade é o local característico do urbanismo, o modo de vida urbano não se confina às cidades” (ibid., p. 112).

Como vemos na maior parte dessas abordagens, “vida urbana”, “sociedade urbana”, “tecido urbano”, “urbanismo” – e, em alguns casos, “industrialização” – parecem corresponder diretamente a certas manifestações intrínsecas à “Cidade”, tanto em seus aspectos mais abstratos quanto no que diz respeito a suas expressões físicas e concretas. Mas a questão não se encerra aí: ela engendra certos mecanismos de entendimento do espaço e do urbano que influenciam tanto profissionais envolvidos com a prática quanto com a academia e sua análise teórica, levando-os a compreender a cidade como um “mapa aberto na prancheta” – um quadro físico – ou um meio ambiente urbano, através de sua naturalização, como apontado

por Ana Fani Carlos. Para a autora, “em ambos os casos, ignora-se o conteúdo da prática socioespacial que lhe dá forma e conteúdo” (CARLOS, 2007, p. 19).

Não obstante, mais recentemente, certos autores nos têm chamado cada vez mais a atenção para as discontinuidades existentes entre a noção de cidade e do urbano, de modo a enfatizar a relação dialética existente entre ambos e a nos fazer repensar e desestruturar nossos conceitos e sistemas fechados, além de nos apontar para a possibilidade de um novo tipo de epistemologia espacial e urbana. Certamente, um dos pioneiros nessa empreitada teria sido o próprio Henri Lefebvre, ao aventar que a cidade seria parte constituinte de uma problemática maior, qual seja a urbana, sendo que o urbano envolveria o devir, o horizonte do possível. Isso porque, como vemos n’ “A revolução urbana” (2008a), o problema dos métodos geralmente utilizados em estudos acadêmicos envolve dissimular controvérsias, buscar sempre a síntese (sem deixar brechas para inconclusões), evitar conflitos interdisciplinares, enfim, incorrer em dogmatismos, e isto inevitavelmente acaba se aplicando à compreensão usual da cidade. Seguramente, assim como, em essência, tudo entre os homens, nem a história nem o método são neutros, mas se encontram imbricados à lógica de seu contexto.

Quem também vem a confirmar abordagem semelhante é o filósofo italiano Massimo Cacciari (2010), ao sugerir que enquanto “a cidade” implica certa abstração de seu entendimento, na prática, temos diversas manifestações – urbanas – que confirmam sua discontinuidade, tanto em termos sincrônicos quanto diacrônicos. Contudo – tomamos as palavras de Lefebvre (RU, 2008a) –, compreender as discontinuidades e combater os continuísmos ilusórios também não significam estabelecer discontinuidades absolutas, visto que as transformações são dialéticas.

Tomemos o “fenômeno urbano” propriamente dito, enquanto processo espacial e temporal, é comumente aceito que as sociedades camponesas, o campo cultivado e as aldeias teriam, aos poucos, dado origem à realidade urbana. Isso seria uma ideologia, uma generalização de algo que teria acontecido pontualmente na Europa pós-medieval, uma vez que é possível defender, também, que a civilização agrícola teria cedido lugar, por uma pressão autoritária e opressora, aos centros urbanos. Não é certo, portanto, estabelecer uma relação causal e linear entre aldeia e cidade, como se uma tivesse nascido presumivelmente e espontaneamente da outra, mas, sim, buscar a relação dialética entre ambas. Daí a premência de voltar-se para uma “problemática”, em detrimento do estabelecimento e disseminação de um saber adquirido, de um conceito, de um sistema resolvido.

A **problemática** enquadra uma zona conflitual repleta de opacidades, de modo a direcionar, até certa medida, o pensamento e a reflexão, porém sem delimitá-la desmedidamente. Talvez

essa seja a razão pela qual o discurso lefebvriano nos pareça, tantas vezes, confuso, ambíguo, inconclusivo, e isso certamente não é acidental. Logo no início de um de seus livros mais conhecidos, citado acima, Lefebvre realiza algumas definições conceituais e de método, as quais viriam a ser empregados ao longo de seu estudo. Entretanto, essas delimitações não se mostram engessadas e fixas, mas, sim, fluidas, permeáveis, às vezes intercambiáveis. Muitas vezes, concluímos que, ao lançar mão delas, a principal preocupação do autor parece consistir, antes, em recuperar os conteúdos às formas – o prático-sensível, sua historicidade, seu modo de produção, seu discurso – e evitar abstrações excessivas, do que em efetuar demarcações e diferenciações plenas e absolutas entre as ideias.

No entanto, em que consiste, então, nosso interesse na apreensão espaço-urbana lefebvriana? Não seria isso uma espécie de fuga em relação ao escopo principal deste trabalho: compreender os sentidos do habitar, na microescala, na ordem próxima? Ora, como já indicado no início, ao insistir no pensamento dialético, Lefebvre rompe com tais sistemas fechados e isolados, ao delinear uma espécie de espiral que interconecta, relativiza e coloca em diálogo diversos níveis e dimensões. De sorte que em um estudo sobre os sentidos do habitar lefebvriano torna-se imprescindível essa análise prévia – embora breve e sucinta – das principais questões que o autor postula sobre a cidade e o urbano. O ponto de partida, mesmo em Lefebvre, é a prática urbana, que preconiza uma prioridade ao nível do habitar, nível P (plano do vivido); este, por sua vez, não pode ser compreendido sem se analisar e apreender os demais níveis, M e G, como veremos adiante. Em cada nível encontram-se contradições específicas; no nível P, contradição entre o habitat e o habitar, entre a propriedade e a apropriação.

Conforme Remi Hess (1991), o urbano seria concebido por Lefebvre a partir de seus estudos sobre o campo e a cidade, isto é, a partir do entendimento da crise da cidade. De fato, na acepção lefebvriana, a epistemologia urbana não poderia mais se ancorar na dualidade cidade x campo, tampouco na dualidade cidade x habitat; no lugar, dever-se-ia tencionar compreender os significados inerentes ao sentido do urbano. Como bem observado por Neil Brenner (2013), personagem de bastante relevância na atualização do pensamento lefebvriano, trata-se de construir um sentido para o urbano, de forma a se superar a limitada e insuficiente contraposição ao que seria o seu oposto, o seu externo (um “outside”), mas considerando seu movimento imanente de **implosão-explosão** e participação no sistema industrial capitalista:

Lefebvre usa a metáfora da implosão-explosão de forma quase Mumfordiana, para caracterizar a destruição das cidades mercantis europeias (o momento da implosão) e o subsequente crescimento das formações territoriais megalopolitanas para apoiar a industrialização (o momento da explosão). Mas Lefebvre posteriormente expande seu uso da metáfora de implosão-explosão para descrever algumas das amplas transformações territoriais que se seguiram em várias escalas espaciais durante a

história de *longa duração*¹⁷³ da urbanização capitalista. À medida que as cidades se estendem para os territórios circunvizinhos e se entrelaçam por meio do espessamento de redes de logística de longa distância, essas antigas zonas não urbanas são mais fortemente integradas em divisões espaciais de trabalho em grande escala. (...) A noção de explosão-implosão, portanto, vem a descrever a produção e transformação contínua de um tecido urbano industrializado no qual centros de aglomeração e suas paisagens operacionais são tecidos juntos de maneiras mutuamente transformadoras enquanto são co-articulados em um sistema capitalista mundial. (BRENNER, 2013, p. 17-18, tradução nossa)¹⁷⁴

A partir de uma hipótese inicial – a urbanização completa da sociedade –, Lefebvre propõe uma separação (na união) dialética entre a cidade e o urbano, que passam a ser termos não necessariamente coincidentes, embora inseparáveis. A “sociedade urbana” seria aquela que havia nascido especificamente a partir da industrialização – sem jamais se limitar a ela – e, neste aspecto, não se trataria de um fato totalmente consumado, mas de um processo em sua virtualidade, uma tendência, que se desenvolveria em oposição e diálogo com a “sociedade burocrática de consumo dirigido”, aventada pelo autor em outros textos. Nesta acepção, em contextos anteriores, o urbano existiria apenas em seu germe, seja na *polis* grega ou na *cité* romana. Com efeito, o tecido urbano envolveria a manifestação do predomínio da cidade sobre o campo (lógica, modo de vida, racionalidade). Por isso, não se resumiria apenas ao edificável, mas implica uma expressão contínua/ descontínua, de sorte que mesmo onde, teoricamente, não se avista o urbano (o vazio), ainda poderíamos encontrar manifestações da lógica urbana. Por isso, para o autor: “o *tecido urbano* prolifera, estende-se, corrói os resíduos de vida agrária. Estas palavras, ‘o tecido urbano’, não designam, de maneira restrita, o domínio edificado das cidades, mas **o conjunto das manifestações do predomínio da cidade sobre o campo**” (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 15, grifos do autor, negrito nosso).

¹⁷³ A expressão original “longue durée” remonta ao pensamento da Escola dos Annales, contemporânea a HL, sobretudo às contribuições de Fernand Braudel ([1949] 2016), como também à “Dialética da duração” (“The dialectic of duration” [1936] 1991) de Gaston Bachelard, no qual o autor empreenderia uma crítica à noção continuísta de duração bergsoniana ao sustentar a existência de descontinuidades e rupturas (MACHADO, 2016). Cabe destacar que Stanek (2011) identifica algumas afinidades entre o pensamento de HL e de alguns membros da Escola dos Annales, especialmente no que diz respeito às distinções entre níveis de realidade. Para uma explicação mais detalhada sobre a Escola dos Annales, vide REIS (2000).

¹⁷⁴ “Lefebvre uses the metaphor of implosion-explosion in an almost Mumfordesque manner, to characterize the destruction of European mercantile cities (the moment of implosion) and the subsequent growth of megalopolitan territorial formations to support industrialization (the moment of explosion). But Lefebvre subsequently expands his use of the implosion-explosion metaphor to describe some of the wide-ranging territorial transformations that have ensued at various spatial scales during the *longue durée* history of capitalist urbanization. As cities are extended outwards into their surrounding territories and are woven together via thickening long-distance logistics networks, these erstwhile non-city zones are more tightly integrated into large-scale spatial divisions of labor. (...) The notion of implosion-explosion thus comes to describe the production and continual transformation of an industrialized urban fabric in which centers of agglomeration and their operational landscapes are woven together in mutually transformative ways while being co-articulated into a worldwide capitalist system”. (BRENNER, 2013, p. 17-18)

O “urbano” extrapolaria a cidade em sua materialidade, de modo a sugerir não apenas um conceito, mas uma verdadeira hipótese teórica a delinear um horizonte para o desenvolvimento de estudos e reflexões – por meio da transdução, método que vimos delineando desde o Capítulo 1. Novamente, a questão do **método** é fundamental na abordagem lefebvriana, implicando necessariamente uma associação entre teoria e prática: a teoria não se basta na descrição, mas deve nos posicionar frente a um caminho possível. A estratégia consiste, portanto, em se colocar em movimento, ao mesmo tempo em que abre uma via ou orientação. Por esse motivo, sua intenção não é apenas historiográfica, tampouco etimológica, mas, sim, compõe parte de seu método **regressivo-progressivo**¹⁷⁵, como vimos, o que busca compreender o movimento, a tendência, através da reflexão sobre certo percurso histórico – que vai ao e vem do passado – e suas contradições intrínsecas. Assim, a análise crítica histórica imbrica-se com uma dimensão prática e atual, o que confere materialidade e sentido à “totalidade” social, perspectiva bastante presente em Lefebvre, não como algo fechado e coerente, tal como no estruturalismo, mas que se expressa de maneira aberta, através da *práxis* e da dimensão espacial. Novamente, essa totalidade não se encerra no todo – que insistimos em pensar como sistema, um recipiente que tudo contém –, mas o mantém em perspectiva e diálogo constante.

Outro ponto relevante a ser destacado é a relação entre **forma**, **função** e **estrutura**, assumidos como níveis de realidade distintos, em relação dialética, por Lefebvre. Primeiramente, lancemos um olhar mais atento à concepção de níveis e dimensões no filósofo. Apesar de essa terminologia estar presente em diversos de seus textos¹⁷⁶, e fazer parte de um vocabulário corrente entre no âmbito da história e das ciências sociais, identificamos certa ambiguidade – como não poderia deixar de existir em HL – que dificulta uma definição totalmente precisa. A exposição do historiador Fernando Novais (2008, p. 15) sobre os níveis de realidade e esferas de existência, embora não aluda diretamente a HL, auxilia-nos numa compreensão preliminar. Em primeiro lugar, para o autor, os níveis de realidade referem-se a **temporalidades** distintas: a curta, a média e a longa duração, respectivamente, os acontecimentos, a conjuntura e a estrutura. As esferas da existência, por sua vez, distinguem-se destes níveis de realidade e se referem a agrupamentos ou **subsistemas** relativamente dotados de uma lógica própria. São exemplos das esferas de existência o âmbito econômico, o social, o político, o cultural, dentre

¹⁷⁵ Como vimos anteriormente, o movimento temporal e histórico consistiria em duas partes: regressivo – que implica o virtual em direção ao atual, ou do atual em direção ao passado – e o progressivo – daquilo que foi superado em direção ao seu fim. No caso específico, o virtual, para Lefebvre, seria o urbano.

¹⁷⁶ Para uma explicação bem detalhada a respeito, ver “O direito à cidade” ([1968] 2016a), “Le langage et la société” (1966), “Contra los tecnócratas” (1972) ou “A revolução urbana” ([1970] 2008a). Em “Contra los tecnócratas” (1972, p. 92), vemos que os “níveis” são oriundos da linguística e referem-se a unidades repletas de um sentido.

outros. A analogia é esclarecedora: “pensemos no globo terrestre: as esferas da existência são os meridianos; os níveis de realidade são os paralelos” (NOVAIS, 2008, p. 15). Ou seja, cada um dos níveis de realidade - os acontecimentos, a conjuntura e a estrutura - manifesta-se nas mais diversas esferas de existência. No entanto, o risco iminente consiste em acabar totalizando apenas uma das esferas de existência como sendo um nível de realidade - segundo o autor, algo que acontece, por exemplo, quando tratamos o aspecto econômico como uma estrutura, a determinar todas as demais esferas e níveis.

Com efeito, os níveis P, M e G – ordem próxima, mista/ intermediária e distante – guardam semelhanças, respectivamente, com os níveis de realidade – os acontecimentos, a conjuntura e a estrutura – enumerados por Fernando Novais. Neste caso, os níveis assumem uma relação eminentemente temporal, reverberando a dialética entre os tempos longo – *longue durée* –, médio e curto outrora debatidos pela Escola dos Annales na França¹⁷⁷. Ao mesmo tempo, cada um desses níveis desdobra-se em esferas de existência distintas, por meio das quais aparece de maneira qualificada e perceptível – por exemplo, estrutura econômica, conjuntura cultural, acontecimento social. Assim, “o sujeito que planta uma batata pode estar partilhando de um fenômeno religioso, não só de um fenômeno econômico. Não há um acontecimento econômico, mas acontecimentos humanos” (NOVAIS, 2008, p. 15).

Todavia, algumas nuances devem ser destacadas. Primeiramente, a noção de níveis e dimensões aparece, em Lefebvre (CT, 1972), como uma crítica à visão estruturalista, sobretudo a aventada por Michel Foucault em “As palavras e as coisas” ([1966] 2000):

Isso nos leva a distinguir, no estudo da linguagem, os conceitos de *nível* e *dimensão*. A tendência dogmática do estruturalismo enfatizou as *dimensões* da linguagem, essenciais para conceber as noções muito importantes de *código* e *mensagem*. Mas a noção de nível foi um pouco negligenciada, prejudicando a tese da unidade e da coerência absoluta do sistema. (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 91, tradução nossa)¹⁷⁸

¹⁷⁷ Uma descrição esclarecedora sobre a perspectiva da Escola dos Annales é fornecida por Sevalho: “a dialética da duração de Braudel consiste em, na perseguição ao tempo coletivo, ultrapassar o indivíduo e o evento sem negá-los, já que os integra em uma realidade mais complexa. As estruturas são elementos da longa duração, lentos, aparentemente imóveis, contínuos, permanentes; sustentam as oscilações cíclicas do tempo médio e exercem sobre os eventos uma contenção. O tempo médio é constituído pelas conjunturas, ciclos e interciclos que podem potencializar-se ou anular-se reciprocamente, dando uma impressão de imobilidade que o olhar do tempo longo vai esclarecer, permitindo a visualização do curso irreversível do tempo histórico. É esta perspectiva que vai possibilitar a explicação do evento, do tempo curto, que, junto com os tempos longo e médio, compõe a dialética da duração” (1997, p. 9).

¹⁷⁸ “Esto nos conduce a distinguir, en el estudio del lenguaje, los conceptos de *nivel* y de *dimensión*. La tendencia dogmática del estructuralismo puso acento en las *dimensiones* del lenguaje, indispensables para concebir las nociones muy importantes de *código* y de *mensaje*. Pero se despreocupó un poco de la noción de nivel, perjudicando la tesis de la unidad y la coherencia absoluta del sistema”. (LEFEBVRE, 1972, p. 91)

No caso da linguagem, explica Lefebvre¹⁷⁹, os níveis decompõem-se e fragmentam-se desde os níveis inferiores – dos fonemas, morfemas, das palavras – até os níveis superiores – sua articulação em sentenças e frases. Neste momento, ficam manifestas as descontinuidades e rupturas entre os níveis:

Podemos dizer que para os dois primeiros níveis existe uma articulação específica (no que diz respeito a cada um deles e no que diz respeito à sua relação). Mas no que diz respeito à frase, em primeiro lugar, e em segundo lugar ao uso de frases no discurso, há uma pausa, um hiato, ou seja, uma margem para uma atividade específica. Entre sons (fonemas), entre palavras (monemas ou morfemas) existe articulação. Mas entre a frase, seus empregos e seus elementos, há literalmente *desarticulação*. Em outras palavras, o conceito de nível é desdobrado. Existem níveis articulados e níveis separados por uma lagoa, por uma ruptura: por um *desnivelamento*. Isso é o que indicam graficamente os *brancos*. (...) O branco é um “vazio completo”. Às vezes, o que preenche esse vazio salta à vista. Às vezes, surge mais lentamente, é negado, não é reconhecido, introduz mal-entendidos, depois se delinea e se reconhece: é o sentido. (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 95, tradução nossa, grifos do autor)¹⁸⁰

A partir desta passagem, vemos que os níveis de realidade perdem um tanto da nitidez presente na explanação de Novais. Isto porque, além da distinção entre uma ordem distante – a língua como regra e código – e a ordem próxima – a língua enquanto uso no cotidiano – observa-se uma espécie de inversão, dada pelo destrinchamento na esfera do uso propriamente dito. O que parecia finito torna-se infinito e vice-versa; o que parecia contínuo revela rupturas e descontinuidades: “o estudo das articulações entre os níveis da realidade permite pôr em evidência as distorções e defasagens entre esses níveis, e não dissolvê-las” (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 58). Em parte, pois entre esses níveis entrecruzam-se as dimensões anunciadas por Lefebvre: a simbólica, a paradigmática (as oposições e contraposições) e a sintagmática (os encadeamentos e articulações) – como já mencionamos em nota anterior, novamente, as referências de Lefebvre à linguagem, à semiótica e à semiologia tornam-se inequívocas. Por outro lado, essa espécie de ambiguidade deve-se à “dupla determinação” anunciada por HL:

Por um lado, um infinito, uma ordem longínqua. Por outro, uma ordem próxima, *minha* finitude. Minha “presença”. Não seria essa a *dupla determinação* do “meu”

¹⁷⁹ Em “Contra los tecnócratas”, HL realiza o debate a partir do linguista Émile Benveniste, cuja teoria, por sua vez, deitava suas raízes em Ferdinand Saussure. Já seu livro anterior, “Le langage et la société” (1966), deixa evidente o debate direto com Ferdinand Saussure, sobretudo seu “Curso de linguística geral” ([1916] 1975).

¹⁸⁰ “Podemos decir que para los dos primeros niveles hay articulación determinada (en lo que concierne a cada uno de ellos y en lo que concierne a su relación). Pero en lo que concierne a la frase, primero, y segundo lugar al empleo de las frases en el discurso, hay ruptura, hiato, es decir, margen para una actividad específica. Entre los sonidos (fonemas), entre las palabras (monemas o morfemas) hay articulación. Pero entre la frase, sus empleos y sus elementos, hay literalmente, *desarticulación*. En otros términos, el concepto de nivel se desdobra. Hay niveles articulados y niveles separados por una laguna, por una ruptura: por una *desnivelación*. Es lo que indican gráficamente los *blancos*. (...) El blanco es un “vacío lleno”. A veces, lo que llena ese vacío salta a la vista. Às veces, surge más lentamente, se desmiente, no se reconoce, introduce malentendidos, luego se perfila y se reconoce: es el sentido”. (LEFEBVRE, 1972, p. 95)

“ser humano”, de minha “subjetividade”? Eu não sou nada e sou a totalidade. Sou um ínfimo detalhe no mundo e sou o mundo. (...) O sujeito parece se eclipsar? Mas eu sou *os dois* (o infinito e o finito, o único e o substituível, o relativo e o absoluto), embora isso não ocorra sob o mesmo aspecto, numa identificação confusa, mas sim numa *identidade* (dupla). (LEFEBVRE, LFLD, 1991c, p. 24)

Note-se que, no que concerne aos níveis de realidade, não se trata de duas abordagens para se dizer a mesma coisa; isto resultaria num pleonasmo. Assim, “a dupla determinação revela a diferença que ela implica, numa identidade concreta” (ibid., p. 24). Nesta mesma oportunidade, outro esclarecimento de Lefebvre parece apontar para ainda novos sentidos: “a teoria lógica das classes (classificação das proposições ou hierarquização das coisas) não pode ser identificada com a teoria social e política das classes. Não se trata do mesmo *nível* de realidade, de reflexão, de **elaboração conceitual**” (ibid., p. 29, negrito nosso). Nesta abordagem, vemos certa sobreposição entre a noção de nível lefebvriana e o que o autor indica, em outras ocasiões, como subsistemas – conjuntos explicativos dotados de certa autonomia relativa, muitas vezes tratados, pelos estruturalistas, como verdadeiros sistemas fechados autoexplicativos. Assim, a investigação dos níveis de realidade tenciona evitar sistematizações; por isso mesmo, a definição desses níveis não se exaure, mas se mantém aberta para outras possibilidades conceituais (LEFEBVRE, DC, 2016a).

HL coloca em movimento e dialetiza esses níveis, de forma que suas delimitações acabam um tanto nebulosas, sobretudo quando tratamos da cidade e do urbano. Assim, por exemplo, n’ “O direito à cidade”: “o nível mais elevado se situa *ao mesmo tempo acima* e na cidade. Fato que não simplifica a análise. A estrutura social está presente na cidade, é aí que ela se torna sensível, é aí que significa uma ordem” (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 66). O que significa que a ordem distante, enquanto regra e ordenação, torna-se “presente” e perceptível quando efetivamente vivida na ordem próxima, na qual os códigos e a estrutura social se projetam. Além disso, em certos momentos, os níveis parecem se decompor em diversos outros, o que fica evidente quando o filósofo trata da relação entre o habitat e o habitar, que trabalharemos adiante:

Esta ordem distante se projeta na realidade prático-sensível. Torna-se visível ao se inscrever nela. Na ordem próxima, e através dessa ordem, ela persuade, o que completa seu poder coator. Ela se torna evidente através e na imediatez. A cidade é uma *mediação* entre as mediações. Contendo a ordem próxima, ela a mantém; sustenta relações de produção e de propriedade; é o local de sua reprodução. Contida na ordem distante, ela se sustenta; encarna-a; projeta-a sobre um terreno (o lugar) e sobre um plano, o plano da vida imediata; a cidade inscreve essa ordem, prescreve-a, *escreve-a*, texto num contexto mais amplo e inapreensível como tal a não ser para a meditação. (ibid., p. 52, grifos do autor)

E complementa:

A ordem distante se projeta na/sobre a ordem próxima. Entretanto, a ordem próxima não *reflete* a ordem distante na transparência. Esta segunda ordem

subordina a si o imediato através das mediações; ela não se entrega. Mais ainda: ela se dissimula sem se descobrir. É assim que age. Sem que se tenha o direito de falar de uma transcendência da Ordem, do Global ou do Total. (ibid., p. 54, grifos do autor)

Finalizado esse breve ensaio no sentido de esclarecer os níveis de realidade em HL, voltemos às relações entre forma, função e estrutura, conceitos que aparecem como níveis diferenciados, mas inseparáveis e, até mesmo, intercambiáveis na abordagem do filósofo. Num primeiro momento, haveria um descolamento inicial entre as funções econômica e política da cidade, e isso parece relevante para compreender o sentido do urbano em Lefebvre. Muitos séculos se passaram antes de a praça do mercado assumir (por volta do século XIV), de fato, prevalência sobre a praça de reuniões (a ágora grega ou o fórum romano). Nesse momento, “a troca comercial torna-se *função* urbana; essa função fez surgir uma *forma* (ou formas arquiteturais e/ ou urbanísticas) e, em decorrência, uma nova *estrutura* do espaço urbano” (LEFEBVRE, RU, [1970] 2008a, p. 21). O fenômeno urbano envolve essa indissociabilidade entre **função**, **forma** e **estrutura**¹⁸¹ – uma das tríades (dialéticas) lefebvrianas –, embora tais conceitos sejam polissêmicos e não suficientes para defini-lo completamente. Como exporemos, a ideologia surge justamente quando se pretende ou se pressupõe que exista uma preponderância lógica de apenas um destes elementos, em detrimento dos demais¹⁸².

Entretanto, a noção de **forma** proposta por Lefebvre envolve questões complexas. Em primeiro lugar, implica uma dialética da centralidade: o espaço urbano indica uma tendência à reunião, ao encontro e à simultaneidade, embora isso não signifique definir um conteúdo fixo ou um sistema fechado. Ela reúne ao mesmo tempo em que é indiferente ao seu conteúdo, os quais aparecem como independentes e autônomos, ao mesmo tempo em que também sobrevivem a partir dessa centralidade. Nessa realidade urbana contraditória, tudo aparece como se pudessem de reunir sempre e cada vez mais. Por outro lado, essa reunião própria ao urbano é ambígua: envolve relação, mas também uma violência, o drama. Trata-se, sempre, de

¹⁸¹ Em cada caso, Lefebvre identifica um caráter duplo, uma vez que, como vimos acima, a cidade é a própria mediação entre a ordem próxima e a distante. Essa dupla determinação tona quase impossível a definição de cada um desses níveis sem relacioná-los aos demais. Por exemplo, 1) as **Funções** fragmentam-se em disciplinas (econômico, político-administrativo), organizações e instituições diversas, as quais, por sua vez, somente são compreensíveis quando analisadas junto com seus outros correlatos: 2) as **Estruturas**, que se dividem em morfológicas (imóveis, ruas, praças, monumentos) e sociológicas (distribuição da população etc.); e 3) as **Formas**, por sua vez relacionando-se tanto com a disposição espacial (segundo sua apreensão habitual) – geométrico ou plástica, quadriculada ou radioconcêntrica – quanto com a circulação (LEFEBVRE, RU, [1970] 2008a, p. 109-110).

¹⁸² Novamente, Lefebvre (CT, 1972; RU, 2008a; DC, 2016a) parte de uma crítica do estruturalismo: este seria uma tentativa de extrapolar um dos termos da relação triádica, a estrutura, e subsumir os demais – forma e função – aos seus próprios termos. O contrário também ocorreria, em outras ocasiões, por meio do formalismo e do funcionalismo. Em todo o caso, o predomínio de um dos elementos sobre os demais indicaria sua transformação em uma ideologia, que abusaria de “uma noção e de uma realidade limitada, saltando do relativo ao absoluto, da parte ao todo” (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 121).

um processo em movimento: a centralização também levaria a uma ruptura, a qual, por sua vez, levaria a formação de outras centralidades e periferias (dialética entre a centralidade e as policentralidades). A dialética da forma urbana envolve, igualmente, transparência e mistério (ocultação), que se relaciona com a repressão, a qual, por sua vez, nutre a transgressão¹⁸³.

Ora, pareceria redundante e repetitivo reafirmar, portanto, que a Cidade preexistia à industrialização, não fosse por essa afirmação exigir o entendimento de seus processos decorrentes para que não se torne vazia. Para Lefebvre, antes do capitalismo e da burguesia, a cidade seria uma obra, resultado da criação; com as trocas e a primazia do dinheiro, a cidade torna-se produto, voltada às trocas comerciais:

A própria cidade é uma obra, e esta característica contrasta com a orientação irreversível na direção do dinheiro, na direção do comércio, na direção das trocas, na direção dos produtos. Com efeito, a obra é valor de uso e o produto é valor de troca. O uso principal da cidade, isto é, das ruas e das praças, dos edifícios e dos monumentos, é a Festa (que consome improdutivamente, sem nenhuma outra vantagem além do prazer e do prestígio, enormes riquezas em objetos e em dinheiro). (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 12)

Além disso, enquanto, no princípio, podemos dizer que a cidade assumia, frente ao campo, uma posição heterotópica, em seus faubourgs – uma vez que as fontes de riqueza e propriedade territorial estavam reservadas ao campo – por volta do século XV, durante a paulatina emergência e fortalecimento da burguesia, há uma inversão desses fatores: o campo torna-se apenas o limite das cidades, sendo subjugadas a elas, e passa a se efetuar a expulsão para as periferias de elementos populares, típicos da cultura rural. Essas periferias urbanas emergem, assim, como as novas heterotopias. Surgem também os subúrbios (periféricos em relação ao centro urbano), receptáculos do habitat, o qual se pretende como criadores de espaços isotópicos. A contradição cidade x campo aparece substituída pela oposição dialética entre centro e periferia. Neste contexto, parques e jardins – redutos da natureza humanizada e nostálgica – limitam-se, não raro, aos “espaços verdes”, neutralizados e ligados a uma lógica produtivista e industrial, seus números e quantitativos¹⁸⁴.

É nesse momento que, especialmente a partir dos séculos XVI e XVII, entre a natureza e a cidade interpõe-se a “realidade urbana”, uma mediação, determinando o nascimento da

¹⁸³ Seu conjunto de relações, jamais fixo ou estático, não aparece definido, por Lefebvre, como objetos e signos, mas como **superobjetos** e **supersignos**, aparentemente de maneira a não nos levar a pensar em algo concretamente definível, mas que também engloba a **virtualidade**. Nesse esforço, o conceito de rede vem a contribuir para o estabelecimento dessas relações e das transversalidades entre esses superobjetos (certa permeabilidade e indistinção).

¹⁸⁴ Há de se destacar que a natureza também por subsistir na cidade, quando não neutralizadas, como espaços utópicos duplos: da “natureza absoluta” (inacessível – a caverna, o vento, o mar, a ilha) e da “pura artificialidade” (a natureza modelada pelo homem). Essa reunião entre natureza absoluta e pura artificialidade evocaria a liberdade. Exemplos desse tipo poderiam ser encontrados no Japão.

“imagem da cidade”, que aparece relacionada a uma razão transcendental (um “Logos”), que passa a se expressar por sua própria escrita, nos termos de Lefebvre (RU, 2008a), ou seja, o “plano”, a planificação, a planimetria. Essa realidade urbana cria uma espécie de isotopia generalizada – no pensamento, nas manifestações espaciais – através de um suposto alinhamento e coincidência entre forma, função e estrutura. E o fortalecimento desse sistema urbano, não raro, ocorreria de maneira concomitante ao recrudescimento do papel do Estado.

Cidade antiga/ medieval como local da opressão e, paradoxalmente, muito criadoras e ricas em obras; o investimento improdutivo na cidade, sua dilapidação em festas, era acompanhado da exigência pela organização severa em torno de uma cidade dominadora e das corporações que imobilizavam o mercado. Por outro lado, a cidade moderna como local da exploração, em que a produção (produto) substitui a criação (obra), caracterizada pelo contínuo acúmulo de riqueza, pela extensão do território dominado, pela liberdade de iniciativas comerciais. Aquela, a cidade da miséria, da fome e da opressão, ao mesmo tempo que também a cidade da festa, da criação e do **valor de uso**; a cidade moderna, por outro lado, consagrou sociedade burocrática, o cotidiano trivial, a sociedade do controle e da segurança, a cidade do **valor de troca**:

Quando a exploração substitui a opressão, a capacidade criadora desaparece. A própria noção de “criação” se detém ou degenera, miniaturizando-se no “fazer” e na “criatividade” (o faça-você-mesmo’ etc.). O que traz argumentos para apoiar uma tese: *a cidade e a realidade urbana dependem do valor de uso. O valor de troca e a generalização da mercadoria pela industrialização tendem a destruir, ao subordiná-las a si, a cidade e a realidade urbana, refúgios do valor de uso, embriões de uma virtual predominância e uma revalorização do uso.* (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016a, p. 14, grifos do autor)

Há também de se considerar as relações com o tempo e o lugar. Na agricultura, a prática se dava por semelhança e identidade em relação à natureza (de certa forma imitando e respeitando seu tempo cíclico). Com o advento da indústria, por sua vez, busca-se ganhar autonomia em relação à natureza por meio de sua dominação; busca-se igualmente ser autônomo em relação ao lugar, muito embora dependa dele. Se a indústria reúne algo, são apenas os fragmentos. A heterogeneidade era própria da natureza, enquanto o espaço industrial se propõe homogêneo (dotado de uma aura científica), sem topias, enquanto supõe-se democrático.

A descontinuidade entre as cidades antigas/ medievais e a industrialização mostra-se, agora, latente, visto que a rigidez outrora existente nas primeiras acabaria barrando a ampliação das perspectivas industriais. Ainda assim, subsistem ilhotas, resquícios de ruralidade aqui e ali, de modo que a tensão cidade e campo não desaparece, ao mesmo tempo em que as antigas cidades passam a ser absorvidas pelo tecido urbano. Por outro lado, se, na Idade Média, o centro comercial já existia, algo que surge, neste momento, é o centro das decisões ou do poder, que

reúne formação e informação. Portanto, há tensão entre diversos termos quando se fala no desenvolvimento dessa sociedade urbana: ruralidade x urbanidade, tecido urbano x centros antigos etc. Assim, recuperando a dialética há tanto já anunciada por Heráclito, “não são nem as mesmas coisas nem os mesmos homens” (LEFEBVRE, DC, 2016a, p.14), mesmo quando lidamos, aparentemente, com um mesmo conceito, qual seja a cidade.

Então quais exatamente as relações entre a cidade e a indústria? Inicialmente, podemos dizer que a indústria se relaciona à não-cidade, uma vez que a indústria busca, primeiramente, uma proximidade a fontes de energia, materiais, mas acaba vindo a se aproximar das cidades por uma conveniência (proximidade em relação à mão-de-obra). Ao mesmo tempo, as cidades existentes (velhas, antigas) são fonte de mercado e capital, além de permitir a concentração dos meios de produção num mesmo espaço (ferramentas, matérias-primas, mão-de-obra). Isso levaria a uma aproximação entre as cidades e as indústrias, segundo um processo dialético que integra a industrialização e a urbanização, que, atualmente, poderíamos anunciar como um processo de implosão-explosão da cidade: o território encerrado num tecido urbano com cada vez mais diferenciações socioespaciais e divisão do trabalho, em que há um aumento da densidade e uma deterioração dos centros, acompanhados por uma (contraditória) expansão das zonas periféricas (periferizadas). Nas palavras do filósofo, o termo tecido urbano, nessas condições, mais do que exprimir uma morfologia (ou um sistema lógico e coerente), indica que é o suporte de um:

“Modo de viver” mais ou menos intenso ou degradado: a *sociedade urbana*. Na base econômica do “tecido urbano” aparecem fenômenos de uma outra ordem, num outro nível, o da vida social e “cultural”. Trazidas pelo tecido urbano, a sociedade e a vida urbana penetram nos campos. Semelhante modo de viver comporta sistemas de objetos e sistemas de valores. (ibid., p. 19)

É nesse sentido que vimos discutindo até o momento que Lefebvre engendra um movimento entre forma – abstrata – e conteúdo – prático-sensível –, de sorte que, ao afirmar que o urbano consiste em uma possibilidade, algo ainda não acabado e definido a mostrar uma direção e apontar para uma totalidade, intui-se dialetizar ambas as esferas mental e material. É por isso que o urbano, através do método já anteriormente realizado por Marx de redução dialética¹⁸⁵, poderia ser definido como **forma pura**, uma abstração concreta, a qual implica uma **tendência** ao encontro, a aproximação, a simultaneidade, muito embora sem conteúdo específico; conseqüentemente, a impossibilidade de se definir a forma urbana como sistema (o qual pressuporia algo fechado, sem travar relações externas), tampouco como objeto ou sujeito, pois há nela certa autonomia dentro da mutualidade entre formas e conteúdos. Seus conteúdos

¹⁸⁵ Sua “forma mercadoria”, no primeiro volume de “O Capital”.

não são únicos nem homogêneos; são diversos, em formação e movimento. Daí o perigo de se priorizar – através de uma ideologia – apenas um dos conteúdos da cidade – seja o industrial, seja da circulação, da decisão –, de modo a favorecer apenas uma de suas funções, visto que tal procedimento não apenas simplificaria e empobreceria a cidade, mas principalmente se comportaria como instrumento de uma estratégia urbana. Nesse sentido, a forma urbana seria uma abstração concreta, uma vez que:

(...) tudo a ela vem e nela vive. Trata-se de uma abstração, mas, ao contrário de uma entidade metafísica, trata-se de uma abstração concreta, vinculada à prática (...). Pode-se dizer que o urbano é forma e receptáculo, vazio e plenitude, superobjeto e não-objeto, supraconsciência e totalidade das consciências. Ela se liga, de um lado, à *lógica da forma*, e, de outro, à *dialética dos conteúdos* (às diferenças e contradições do conteúdo). (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 110)

Esta cidade não apenas consome (como na indústria), mas também produz, através da aproximação de seus elementos:

A cidade atrai para si tudo o que nasce, da natureza e do trabalho, noutros lugares: frutos e objetos, produtos e produtores, obras e criações, atividades e situações. O que ela cria? Nada. Ela centraliza as criações. E, no entanto, ela cria tudo. Nada existe sem troca, sem aproximação, sem proximidade, isto é, sem relações. Ela cria uma situação, a situação urbana, onde as coisas diferentes advêm umas das outras e não existem separadamente, mas segundo as diferenças. (ibid., p. 109)

A forma urbana reúne em **ato**, numa totalidade ou síntese virtual, que gera um objeto virtual (o urbano). Destarte, a cidade não seria apenas um produto qualquer, mas uma obra privilegiada de cada modo de produção específico. A forma urbana relaciona-se com seu conteúdo sempre de maneira dialética, em que tudo pode ocorrer; por isso, destaca Ana Fani Carlos (2007) ela seria uma a mediação – enquanto articulação de lugares, e entre a ordem próxima e a distante –, ou seja, um movimento do método em que o conceito se realiza na e através da relação com a outra coisa, sem perder sua qualidade. O vazio da forma é sempre aparente: ele consiste em uma potencialidade, seja para o encontro, para a festa, mas também para espaços de controle e repressão, do poder.

Em última análise, a dialética entre forma e conteúdo urbanos expressam aquela relação, citada no início deste texto, entre o mental e o material: a forma (pura) permite uma análise por meio de conceitos e de uma racionalidade; o conteúdo envolve a crítica radical dos saberes parcelares, visto que estas estão, não raro, associadas a ideologias pertencentes a um período precedente, qual seja, o industrial.

Tais reflexões traçadas até aqui apresentam um contraponto, uma tensão, uma possibilidade. Revelam que as relações entre cidade, metrópole, massas e cotidianidade não são unívocas, contanto que sejam dialetizadas, isto é, que não sejam tratadas como absolutamente

sistemáticas e estruturais. Com HL, as distinções entre a cidade e o urbano fazem pulsar uma abertura ou uma brecha. O caminho sugerido por essa crítica será explorado no Capítulo 3, em nossa busca pela compreensão dos sentidos do habitar.

Por ora, a intenção é mostrar de que maneira parte desse repertório conceitual será apropriado e utilizado para as lutas por direitos que se estabelecerão, a partir da década de 1980, no Brasil. Como veremos, esvaziados de seus sentidos originais, o vocabulário lefebvriano, associado a outros conceitos concorrentes, servirá para estruturar um verdadeiro sistema de álibis a alimentar o imaginário social e a escamotear os processos de reprodução da mercadoria discutidos no início deste capítulo.

contradições . direitos

Sistemas de álibis

A cidade se escreve nos seus muros, em suas ruas. Mas essa escrita nunca acaba. O livro não se completa e contém muitas páginas em branco, ou rasgadas. [...] Percursos e discursos acompanham-se e jamais coincidem. (LEFEBVRE, RU, [1970] 2008a, p.114)

O caráter abstrato investe o espaço e o tempo de uma tendência à compressão, à repetição, que vem a facilitar o controle e as trocas monetárias num mundo das equivalências. Enquanto rotina, condicionada à repetição, à normatização e à homogeneidade, atrelada a um universo mecânico e dominada pelo signo, o cotidiano acaba por perder seu aspecto criativo. Há um empobrecimento do espaço e do tempo apropriados e vividos, haja vista que o espaço e o tempo sociais são suplantados pelo espaço e tempo da mercadoria. Na medida em que o espaço e o tempo sociais tornam-se reflexos das demandas de determinado modo de produção, as experiências cotidianas tendem à repetição. Do mesmo modo, o uso do espaço, que implica um emprego do tempo, tende à homogeneidade, haja vista que o tempo abstrato entra em vigor para definir também a vida social. O ato espontâneo e fortuito aparece sobrepujado pela repetição, que pressupõe fixidez e molda modos de ver e de agir perante o espaço e o tempo.

É neste contexto que entram em cena certos “sistemas” ou “subsistemas”¹⁸⁶, acionados para substituir práticas de apropriação por normas de comportamento propriamente ditas. Neste caso, para que possamos identificar um sistema, diz Lefebvre, é necessário que haja: 1) atos, uma atividade social específica, 2) organizações e instituições, 3) textos (um código). Assim, um subsistema nada mais seria que uma atividade formalizada – tal como a moda, a culinária, ou seja, uma prática que tenha perdido seus referenciais: os laços com a produção vernacular e tradicional. Nesse sentido, na atual construção civil – seu pensamento e produtos – também viria a demonstrar essa mesma forma sistemática e padronizada, fruto de uma sequência de

¹⁸⁶ Embora os estruturalistas empreguem frequentemente o termo sistema para denominar processos sociais, tal conceito, em sua origem, implica algo fechado e autossuficiente. Nesse sentido, ao citar Foucault, Lefebvre afirma que um sistema ou é único ou não existe. Assim, no caso de haver relações externas a si, então não poderíamos denominá-lo sistema, mas sim de subsistema.

alienações e substituições: o desenho urbano, os condomínios fechados, seus edifícios padronizados, a própria arquitetura. De sorte que este subsistema viria a substituir as heterotopias por isotopias: “este núcleo da linguagem atrai para si a atividade, desviando-a da apropriação para formalizá-la e metamorfosear os atos e as obras em signos e significações. É ao nível do imaginário que se desenvolvem tais processos” (LEFEBVRE, VCMM, 1991a:110).

Tomemos o caso do automóvel fornecido por Lefebvre, que ainda parece surpreendentemente atual, muito embora se possam enumerar outros exemplos no mundo contemporâneo – tal como o celular (smartphone), ainda que não se imprima, por ora, com a mesma força sobre o desenho da cidade. Para o filósofo, no contexto dessa cidade formal, o automóvel poderia ser, ele mesmo, considerado um subsistema, dado que está associado a um conjunto de práticas sociais específicas e estabelecidas, um código de conduta. O automóvel torna-se “Objeto-Rei”, que impõe sua prática na cidade: o circular em detrimento do habitar, a simultaneidade sem a troca propriamente dita. Com efeito, o carro mostra-se como objeto técnico que define uma prática – aparentando ser, portanto, um objeto-total. Esse objeto conquista, define e estrutura o cotidiano, bem como a cidade e seu plano.

O universo do automóvel relaciona-se com uma complexidade de elementos psicológicos, simbólicos, do desejo, do gosto pelo jogo e pela aventura, do prazer sensível. Sua imagem (estrutura dos álibis) vem a substituir o seu ser enquanto coisa. O elemento jogo relaciona-se com certa hierarquia sensível e com uma hierarquia das performances, o que tem a ver com correr riscos, provar sua habilidade e superioridade. Esse jogo aparece como um substituto ilusório da própria hierarquia social, um status. É por isso que o automóvel assume uma realidade prática e simbólica (imaginária, dos sonhos). Sua realidade independe de sua materialidade e funcionalidade prática – ou depende muito pouco – se comparado com o universo simbólico que evoca. Trata-se de um signo consumido enquanto tal, como se pertencente a um mundo mágico; tal signo, ou objeto significante – independente com relação ao seu significado – implica, igualmente, um conjunto signifiante: é aí que se inserem a publicidade, a propaganda, a saber, a linguagem da mercadoria (retórica).

Enquanto mercadoria, o automóvel assume, portanto, uma dupla existência: real e imaginária, de modo que nada passa a existir sem essa duplicata simbólica, que se utiliza de mitos para justificar sua lógica. Essa imagem implica uma ideologia que se afirma através da publicidade (“seja feliz”, “cuide-se bem”, “viva com segurança”). É desse modo que a vida como um todo acaba por se tornar programada: “esse alguém lhe diz como viver cada vez melhor: o que deve comer e beber, como vestir-se e mobiliar a casa, como habitar. É aí que você está programado” (LEFEBVRE, VCMM, 1991a, p. 117).

A reprodução implica a cotidianidade, a qual, por sua vez, consoma-se através de certo terrorismo – a necessidade da segurança – e da programação da vida em função da mercadoria e do consumo. Neste contexto, o sensível aparece suplantado e substituído pelos signos e suas significações, tal como também anunciado pelo sistema dos objetos de Jean Baudrillard (1969).

A repetição e a programação da vida humana suscitam o conceito de adestramento (do inglês, “dressage”), aprofundado por Lefebvre em seu estudo dos ritmos do cotidiano: “o adestramento pode ir longe: até o respirar, os movimentos, o sexo. Ele se baseia na **repetição**” (RA, 2004, p. 39, tradução nossa, grifo do autor¹⁸⁷). Neste âmbito do adestramento, também se segue uma fórmula trinitária em que três ritmos se alternam: a atividade, o descanso e o entretenimento. É como se o adestramento tomasse o lugar da própria iniciativa humana, de tal forma a restar pouco espaço para a liberdade. Assim, quanto mais se internaliza o que existe na forma de hábito, tanto mais o adestramento está completo; do contrário, deve remanescer certo questionamento ou inquietação.

Ora, essa **dupla existência** exposta por Lefebvre a respeito do automóvel aparece reapresentada pelo autor ao se referir à relação entre o **habitat** e o **habitar**, a propriedade e a apropriação, a técnica – ou melhor, a tecnocracia – e a *poiesis*. A analogia é desenvolvida de maneira bastante elucidativa em “Vers le cybernanthrope”/ “Contra los tecnócratas” (CT, [1967] 1971; 1972), em que a tecnocracia, enquanto mito, relaciona-se com o uso instrumental da técnica para a solução provisória de certas demandas – as oficialmente reconhecidas e formuladas –, com a administração do cotidiano e com o individualismo. Para tanto, os signos da tecnicidade – os “gadgets”, por exemplo – homogeneizam por meio da satisfação das necessidades através do consumo, enquanto dissimulam uma ausência latente:

O sentido e o sabor da felicidade diferem da vontade de poder, de suas alegrias e volúpia, do sentido e do gosto pelo poder. A felicidade não combina com o prazer. (...) Noções aparentemente concretas de “necessidade” e “satisfação” têm desviado a ideia de felicidade. (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 35)¹⁸⁸

Esse sentido atribuído à “técnica” explicita as contradições que permeiam as ideias de apropriação e do habitar e está intrinsecamente ligado à discussão sobre os níveis e dimensões que vimos debatendo previamente. Lefebvre esclarece:

¹⁸⁷ “Dressage can go a long way: as far as breathing, movements, sex. It bases itself on **repetition**”.

¹⁸⁸ “El sentido y el gusto de la felicidad difieren de la voluntad de poder, de sus alegrías y su voluptuosidad, del sentido y el gusto del poder. La felicidad no coincide con el placer. (...) Nociones aparentemente concretas de ‘necesidad’ y de ‘satisfacción’ han desviado la idea de felicidad”. (LEFEBVRE, 1972, p. 35)

Entre o nível de apropriação e o “sonho do pavilhão¹⁸⁹”, o sonho da felicidade na “casa própria”, existe também uma articulação que pode ser apreendida. O sonho cotidiano é uma forma de expressar sua vida, de se comunicar a sua vida, deixando de lado o que traria infortúnios, não dizendo infortúnios. O hiato se dá entre esses níveis e a ideologia elaborada pelos “pensadores” oficiais e os homens de Estado da Terceira República, por motivos de alta estratégia política e disseminada com sucesso. A ideologia penetra a utopia, legitima-a, acentua-a, mas se diferencia profundamente dela, assim como a representação da propriedade pode ser diferenciada de um sonho mais ou menos ridiculamente *vivido* por proprietários para os quais sua propriedade não é o que os define. Da mesma forma, a ideologia penetra a apropriação privada do espaço, mas esta está ligada ao conceito de *práxis*, mais do que ao de ideologia”. (ibid., p. 97-98, tradução nossa)¹⁹⁰

A articulação entre o primeiro nível – da apropriação propriamente dita – e o segundo nível – do sonho da casa, esfera do imaginário coletivo – ocorre na medida em que o último confere um sentido deslocado ao primeiro. Este sonho será recuperado à frente, quando analisarmos a problemática da propriedade privada – um dos mitos da atualidade. Estes novos sentidos deslocados, que conformam uma espécie de mito cujos problemas se resolvem de maneira autônoma e paralela, não se mostram presentes no sentido tácito, obscuro, inconsciente, genuíno da apropriação. No nível do imaginário coletivo, integra-se uma série de oposições simbólicas e paradigmáticas, próprias do mito, quais sejam: cidade x campo, sombra x sol, natureza x felicidade, enfermidade x saúde. Por meio desses mecanismos, a propriedade “acopla-se” à apropriação tal como uma casca parasitária:

Assim, parece resolver-se o conflito entre as regulamentações e apropriação na prática. O imaginário (social) desloca o sentido da apropriação e o substitui por um contrassenso que não nasce no local, mas vem de outro lugar. A ideologia da propriedade introduz um suplemento (parasitário) de sentido que provém da sociedade em seu conjunto. (ibid., p. 98)¹⁹¹

E, numa passagem fundamental, destacam-se os níveis que permeiam a apropriação:

Uma análise apurada permite-nos discernir, pois, neste *habitar*, que à primeira vista parece um fato simples, três camadas. A primeira é ao mesmo tempo efetiva

¹⁸⁹ No original, em francês (1971a), “rêve pavillonnaire”. No português, a tradução de “pavillon” para pavilhão não carrega grande parte do significado original, que estaria mais próximo de uma casa unifamiliar isolada no terreno, não raro suburbana, cercada por um jardim.

¹⁹⁰ “Entre el nivel de la apropiación y del “sueño del pabellón”, el sueño de la felicidad en la “casa propia”, hay igualmente una articulación que puede captarse. El sueño cotidiano es una manera de hablar su vida, de hablarse su vida apartando lo que traería desgracia, no diciendo las desgracias. El hiato se halla entre esos niveles y la ideología elaborada por los “pensadores” oficiales y los hombres de Estado de la Tercera República, por razones de alta estrategia política y difundidos con éxito. La ideología penetra la utopía, la legítima, la acentúa, pero difiere profundamente de ella, como la representación de la propiedad puede diferenciarse de un sueño más o menos irrisoriamente *vivido* por los propietarios para quienes su propiedad no es lo que los define. Del mismo modo, la ideología penetra la apropiación privativa del espacio pero esta última se vincula al concepto de *praxis* más que al de ideología”. (LEFEBVRE, 1972, p. 97-98)

¹⁹¹ “Así parece resolverse el conflicto entre las reglamentaciones y la apropiación en la práctica. Lo imaginario (social) desplaza el sentido de la apropiación y lo reemplaza por un contrasentido que no nace en el mismo lugar sino qui proviene de otra parte. La ideología de la propiedad introduce un suplemento (parasitario) de sentido que proviene de la sociedad en su conjunto”. (LEFEBVRE, 1972, p. 98)

(prática) e afetiva. Parodicamente, talvez, caricaturalmente, seja uma obra. A segunda, parte do imaginário social. A terceira, de um estudo de estratégias políticas e principalmente da estratégia focada pelos políticos da Terceira República com o objetivo de integrar a classe trabalhadora por meio do “acesso à propriedade”. (ibid., p. 98, tradução nossa)¹⁹²

Assim, vemos delineados ao menos três horizontes que permeiam a noção do habitar lefebvriano: um ao nível do corpo, outro ao do mental (da linguagem) e um último ao nível do social/ coletivo (das regras e das normas). Esses níveis imiscuem-se, subdividem-se e dialogam com tantos outros – como discutimos quando da exposição sobre as relações entre a cidade e o urbano. Apesar de essas divisões perderem, frequentemente, a nitidez, podemos deduzir, ao menos provisoriamente, que o sonho da casa própria – a propriedade privada – pertence ao segundo nível, o intermediário, da mediação, que é ao mesmo tempo a esfera da cidade por excelência. Trata-se do nível da linguagem propriamente dita; é a própria linguagem. Âmbito também do percebido, da expressão e da comunicação, articulando o concebido e o vivido lefebvrianos. Ao mesmo tempo, é essa esfera, qual seja, de habitar a cidade, o local privilegiado da expressão das diversas contradições:

As oposições (entre a liberdade de *habitar* o pavilhão e a subjugação da gente que vive no centro das cidades ou nos novos complexos; entre a natureza simbolizada por um pouco de relva e a ficção urbana; entre a saúde e a felicidade dos “pavilhões” e a miséria dos outros), são fatos falantes, veiculados por frases congeladas e por uma retórica particular. Os *habitantes* preenchem um espaço com signos que modelaram e formaram em outro nível, em outra racionalidade e outra finalidade. Esses signos e significantes se consomem na forma de um grande sonho eufórico. (ibid., p. 99, tradução nossa)¹⁹³

Daí, é possível depreender que o corpo pode, ele mesmo, ter liberdade e capacidade emancipadora apenas em um dos níveis, mas, em outro, pode estar embebido numa retórica autorreferenciada que possibilita – mesmo que escassamente na aparência – uma série de processos de satisfação compensatórios. Assim, a partir de Lefebvre (CT, 1972), podemos inferir três níveis, de maneira detalhada:

¹⁹² “Un análisis agudo permite discernir, pues, en este *habitar*, que a primera vista parece un hecho simple, tres capas. La primera es a la vez efectiva (práctica) y afectiva. Paródicamente tal vez, caricaturescamente, es una obra. La segunda, parte de lo imaginario social. La tercera, de un estudio de las estrategias políticas y principalmente de la estrategia enfocada por los políticos de la Tercera República con el objetivo de integrar a la clase obrera mediante el ‘acceso a la propiedad’”. (LEFEBVRE, 1972, p. 98)

¹⁹³ “Las oposiciones (entre la libertad del *habitar* pabellonario y el sometimiento de la gente que vive en el centro de las ciudades o en los nuevos conjuntos; entre la naturaleza simbolizada por un poco de hierba y lo ficticio urbano; entre la salud y la felicidad de los “pabellonarios” y la desdicha de los demás), son hechos hablantes, vehiculizados por sintagmas congelados y por una retórica particular. Los *habitantes* llenan de signos un espacio que han modelado y formado en otro nivel, en otra racionalidad y otra finalidad. Esos signos y significantes se consumen en forma de un gran sueño eufórico”. (LEFEBVRE, 1972, p. 99)

1. Primeiro nível (micro ou inferior): da *apropriação* concreta, corpórea e prática de um pequeno mundo de objetos, num certo espaço e tempo, do desejo e do proibido, do impensado e do impensável, em oposição às normas coercitivas;
2. Segundo nível (médio ou intermediário): do imaginário social, que é *consumido* segundo uma diversidade de oposições expressas na e pela linguagem, pelas imagens, pela escrita, pelos símbolos, pelos signos;
3. No terceiro nível (macro ou superior): das *ideologias* propriamente ditas – tais como a da feminilidade e da virilidade nas vestimentas e no comportamento, do culto à competitividade e à produtividade, bem como ideologias de certas culturas particulares.

Como já enfatizado, embora essas divisões não devam ser interpretadas e aplicadas de maneira rígida e sistemática, elas nos auxiliam a compreender melhor os impasses que se apresentam neste capítulo, que permeiam a noção do habitar e que se expressam nas noções de **direito** e da **propriedade privada**. Tomados como espécies de atributos consumíveis pelo habitante citadino, o direito e a propriedade, ao mesmo tempo em que se resolvem no âmbito do imaginário coletivo e de fato satisfazem certas necessidades provisórias, também conformam um sistema de álibis que escamoteiam uma ausência, uma limitação, uma insuficiência: a do habitar *poiético* lefebvriano que buscamos neste trabalho. Pois:

Os primeiros níveis – o apropriado e o imaginado – estão ligados com certa coesão, o segundo compensando as carências do primeiro e aparentemente resolvendo os conflitos entre as normas e as atividades de apropriação. Por outro lado, entre esses dois níveis e a ideologia que os envolve, existe um vazio. Para reconhecer a origem e o impacto da ideologia, é necessário um estudo histórico. A historicidade e a história voltam a seus lugares. (ibid., p. 99, tradução nossa)¹⁹⁴

Por este e outros motivos tratados até aqui, na sequência, contemplaremos a articulação entre as noções de participação e de direitos, internacional e nacionalmente, para compreendermos as facetas assumidas pelo direito à cidade e de que modo o habitar acabaria preterido. Em nossa hipótese, a **participação**, os **direitos** e a **propriedade** – unidos a outros motes como o da cidadania, da liberdade, da inclusão etc. – conformam este sistema de álibis, a serviço da ideologia capitalista neoliberal, a escamotear as limitações no nível do habitar. Ao contrário da participação que delineamos no Capítulo 1, em que se ensaiavam caminhos e propostas, a

¹⁹⁴ “Los primeros niveles – lo apropiado y lo imaginado – están ligados con cierta cohesión, compensando el segundo las insuficiencias del primero y resolviendo en apariencia los conflictos entre normas y actividades de apropiación. Por el contrario, entre esos dos niveles y la ideología que los engloba, hay un vacío. Para reconocer el origen y el impacto de la ideología se impone un estudio histórico. La historicidad y la historia vuelven a ubicarse en su lugar”. (LEFEBVRE, 1972, p. 99)

participação aqui aparecerá bem mais precisa, visto que institucionalizada, formalizada, parte de um método que se replica na reprodução da cidade atual.

Os Direitos: da participação ao Estatuto da Cidade

Praticamente não existe outro meio de dotar as pessoas de uma liberdade relativa em relação ao mercado ou diante da nova exigência de sociabilidade desenfreada, senão dotá-las daquilo que se assemelha a um *estatuto*. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 476)

Na mesma conferência internacional da “Design Research Society”, de 1971, em que Reyner Banham chamaria a atenção para a participação como “um novo ingrediente” para a arquitetura, o crítico também sugeriria que o conceito também se encaixaria no que o pedagogo norte-americano Donald Schön (1971; 2010) identificara como “ideias em boa circulação” ou “ideias em moeda corrente”¹⁹⁵. Para este autor, existiria um descompasso entre o tempo de florescimento das ideias – como reflexo de embates concretos – e de sua institucionalização, de sorte que “no momento em que as ideias entram em boa circulação, elas muitas vezes não refletem mais com precisão o estado de coisas”¹⁹⁶. Isso seria reiterado por Banham (1971, p. 15) em seu discurso, ao afirmar que, no mesmo momento em que as ideias viram moeda corrente e são institucionalizadas, esgotam-se, dissipam-se e acabam mortas. Com efeito, tornam-se “uma daquelas ideias que todo mundo já ouviu, todo mundo pode discutir, todo mundo sabe o que significa. Chegou ao ponto em que é suscetível à ação governamental e, portanto, deixou de ser um problema vivo”¹⁹⁷.

Esse embate orbitando a participação continuaria a se mostrar presente em âmbito internacional. Recentemente, dois números especiais da Revista Design Studies – com Henry Sanoff (2007) e Rachael Luck (2018), respectivamente, como editores – trariam novamente o tema da participação ao centro das atenções, apresentando seus potenciais e suas contradições na atualidade. Mais uma vez, como enfatizado tanto por Luck quanto por autores como Rachel Smith e Ole Iversen (2018), persistia o paradoxo de que quanto mais a participação

¹⁹⁵ No original em inglês, “ideas in good currency” (SCHÖN, 2010).

¹⁹⁶ “Ideas are often slow to come into good currency; and, once in good currency and institutionalised, they are slow to fade away. By the time ideas have come into good currency, they often no longer accurately reflect the state of affairs” (SCHÖN, 2010, p. 11).

¹⁹⁷ “(...) one of those ideas that everybody has heard of, everybody can discuss, everybody knows what it means. It has reached the point where it is susceptible to government action and has therefore ceased to be a live issue”. (BANHAM, 1971, p. 15)

aparece aceita e ganha espaço nos discursos e nas práticas do cotidiano, tanto mais ela estaria, na verdade, com seus valores e significados diluídos.

Apesar de o debate sobre a participação apresentar suas nuances particulares a cada realidade – e isso deve fazer parte da própria essência da participação, tal como outrora destacado por Giancarlo de Carlo (Cf. PIZA, 2007) –, a chave desse paradoxo não parece estar tão distante do que vemos no contexto brasileiro. Pois, como se vê, uma vez que a participação se transforma em uma regra, uma receita, uma padronização, a moeda corrente, ela se desloca de seu próprio cerne. Numa entrevista concedida a João Piza em 2007, em que a participação coletiva seria debatida entre outros assuntos, Giancarlo de Carlo assevera que:

Nos casos em que houve diálogo, a participação é sempre diferente. Não pode ser a mesma, porque se uma parte se transforma, muda tudo. Se eu falo com os operários de Terni é uma coisa, se eu falo com os pescadores de Burano ou Mazzorbo é outra. Outra cultura, outro modo. Em cada caso é preciso encontrar o modo. Não é um modo que existe, que está escrito e que se aplica a todas situações. Alguns fazem participação assim, mas isso não é participação, é engodo demagógico. É preciso inventar. (PIZA, 2007)

Talvez esse seja o ponto fulcral dessa contradição verificada atualmente: o fato de a participação ter se tornado não apenas uma moeda corrente, mas o verdadeiro lastro sobre o qual as mais diversas práticas se legitimam. Em outros termos, seriam espécies de bastiões vazios, ou sons vazios de significado, para reverberar os termos outrora utilizados pelo médico e sociólogo francês Gustave Le Bon ([1895] 2018) ao falar sobre a psicologia das massas e das multidões e sua relação com as palavras. Citaremos uma passagem quase na íntegra, por transmitir a ideia de maneira precisa:

O poder das palavras está ligado às imagens que elas evocam e é completamente independente do seu significado real. Aquelas cujo sentido está mais mal definido possuem às vezes maior influência. É o caso, por exemplo, de termos como democracia, socialismo, igualdade, liberdade etc., cujo sentido é tão vago que grossos volumes não seriam suficientes para precisá-lo. Não obstante, *a suas breves sílabas está ligado um poder verdadeiramente mágico, como se contivessem a solução de todos os problemas*. Sintetizam diversas aspirações inconscientes e a esperança da sua realização. (...) Como as imagens evocadas pelas palavras independem de seu sentido, elas variam de uma época para outra, de um povo para outro, sob a identidade das fórmulas. A certas palavras vinculam-se transitoriamente certas imagens: a palavra é apenas o sinal sonoro que as faz aparecer. Nem todas as palavras e nem todas as fórmulas possuem o poder de evocar imagens; há aquelas que, após terem sido evocadas, se desgastam e não despertam mais nada no espírito. *Tornam-se então sons vazios, cuja principal utilidade é dispensar aquele que as emprega da obrigação de pensar*. Com um pequeno estoque de fórmulas e de lugares-comuns aprendidos na juventude, possuímos tudo o que é preciso para atravessar a vida sem a fatigante necessidade de ter de refletir. (LE BON, 2018, p. 98-99, grifos nossos)

Le Bon relacionava o sentido desse som vazio a conceitos como liberdade e democracia. Ora, a advogada e filósofa Bianca Tavorali (2015) – em sua dissertação sobre a trajetória do direito à cidade a partir do campo disciplinar do Direito propriamente dito – sugere um desfecho semelhante, só que, desta vez, atribuindo ao conceito do “direito à cidade” esse efeito de som vazio. A inferência certamente não é da autora, mas se ancora em diversos outros pensadores que empregaram termos semelhantes para ressaltar como o direito à cidade tem sido compreendido atualmente. Por exemplo, Christian Schmid (2012b, p. 42), ao considerá-lo um verdadeiro “guarda-chuva conceitual” para todos os tipos de demandas políticas e sociais ou mesmo um “slogan”, termo que também é utilizado por Peter Marcuse (2012, p. 29) e Margit Mayer (2012, p. 63) – neste caso, a autora é ainda mais enfática ao afirmar que o direito à cidade se tornaria um verdadeiro “slogan viral” em âmbito internacional nos últimos anos. Vale destacar que, dada a amplitude e complexidade emanada pelo termo, Peter Marcuse realizaria uma tentativa de definir o aspecto indefinido do termo, por meio das perguntas “qual(is) direito(s)?”, “qual cidade?”, “para quem?”¹⁹⁸.

Gilbert & Dikeç (2008, p. 250) chegariam mesmo a afirmar que o termo “direito à cidade” seria empregado, em alguns casos, como uma mera “homenagem a Henri Lefebvre”, com toda a ironia tácita, intencional ou não, que isso possa implicar. Os autores alinham-se a Marc Purcell (2002) ao afirmar que o direito à cidade se tornaria uma verdadeira “catchphrase” – “bordão”, “chavão” ou “estribilho” – repetidamente utilizado, mas esvaziado de seus significados mais profundos e de sua radicalidade, bem como alvo de um “inchaço conceitual”, ao reunir demandas aparentemente incongruentes sob sua égide. Por conta disso, o direito à cidade pareceria ser, “ao mesmo tempo, tudo e nada” (PURCELL, 2014).

David Harvey alega que o “direito à cidade” consiste num “significante vazio” e que “tudo depende de quem lhe vai conferir significado” ou de quem vai reivindicá-lo (2014, p. 20). Note-se que, na visão de Harvey, não se trata apenas de o “direito à cidade” *ter se* tornado um palavreado vazio, mas que esse aspecto “vago” ou “devoluto” *faria parte* de seu próprio ser enquanto tal. No entanto, tal afirmação deveras controversa aparece esclarecida na sequência, quando, ao retomar a essência da dialética marxiana, o autor realiza uma afirmação fundamental: que “a própria definição de ‘direito’ é objeto de uma luta, e essa luta deve ser concomitante com a luta por materializá-lo” (ibid., p. 20). Nesse sentido, vê-se que Harvey recupera não apenas Marx, mas a potência e o movimento inerentes aos sentidos do vazio e do

¹⁹⁸ “The right to the city is both an immediately understandable and intuitively compelling slogan, and a theoretically complex and provocative formulation. What does the right to the city mean? More specifically: Whose right are we talking about? What right is it we mean? What city is it to which we want the right?” (MARCUSE, 2012, p. 29)

nada, que se apresentam igualmente na perspectiva lefebvriana – por exemplo, em LFLD (1991c). Neste mesmo texto, Harvey ainda equipara o direito à cidade à busca por uma “quimera” (ibid., p. 21)¹⁹⁹. Essa perspectiva aparece retomada em Tavolari (2015), para quem o direito à cidade lefebvriano, embora apareça acima dos demais direitos, não seria, por isso transcendental, ou seja, a-histórico; pelo contrário, depende da ação do homem e apenas torna-se direito em ato.

Não obstante, num texto anterior, David Harvey (2008) argumentaria que a dificuldade inerente ao direito à cidade não seria decorrente de seu aspecto vago, mas, sim, de que ele estaria “demasiadamente e estreitamente confinado”, “restrito na maioria dos casos a uma pequena elite política e econômica que está em posição de moldar as cidades cada vez mais de acordo com seus próprios desejos” (HARVEY, 2008, p. 38)²⁰⁰. Ou seja, está confinada aos moldes da propriedade privada e do valor de troca. Essa outra aproximação converge com a indicação posterior do autor de que teria havido, no Brasil, uma “estranha convergência de neoliberalização e democratização no Brasil na década de 1990 tenha resultado em artigos na Constituição brasileira de 2001” (HARVEY, 2014, p. 14), referindo-se ao Estatuto da Cidade.

Apesar disso, o autor não parece demonstrar um completo repúdio a este processo, haja vista que, embora um tanto distantes da radicalidade lefebvriana, o Estatuto da Cidade teria permitido uma espécie de “cidadania insurgente” – utilizando explicitamente os termos de James Holston (2013) –, mostrando a importância “dos movimentos sociais urbanos, particularmente no que diz respeito ao direito à moradia, na promoção da democratização” e das “lutas que continuam a existir acerca de quem vai configurar as características da vida urbana cotidiana” (HARVEY, 2014, p. 14). Tal perspectiva seria não apenas compartilhada, mas ficaria especialmente evidente no discurso de Edésio Fernandes (2007), que, apesar de apontar algumas restrições, parece ver o direito à cidade positivado no Estatuto da Cidade, expressando um possível avanço no sentido das lutas populares.

David Harvey admite, assim, que o “direito à cidade” teria ganhado uma autonomia, sendo evocado em diversas reivindicações e movimentos, mesmo que, muitas vezes, passando ao largo das reflexões originais de Lefebvre – as quais, não raro, passam no completo desconhecimento. Para Harvey, isso seria resultado de ambas as angústias – de Lefebvre e dos movimentos – terem

¹⁹⁹ Não que essa tenha sido a intenção do autor, mas poderíamos, inclusive, considerar a “quimera” em seu duplo sentido: o de utopia, mas também de uma existência híbrida, heterogênea, mesclada, que nos remete um pouco à ideia de luta e conflito interno ao conceito.

²⁰⁰ “The right to the city, as it is now constituted, is too narrowly confined, restricted in most cases to a small political and economic elite who are in a position to shape cities more and more after their own desires”. (HARVEY, 2008, p. 38)

se originado nas ruas e nos bairros de “cidades doentes”, a partir do “grito de socorro e amparo de pessoas oprimidas em tempos de desespero” (2014, p. 15). Tal como Harvey, Tavorari (2015; 2016) também relembra que a própria emergência de “Le droit à la ville” estaria intrinsecamente ligada, de maneira quase proposital, não apenas à celebração do centenário d’ “O Capital” de Karl Marx (de 1987), mas aos movimentos e irrupções de maio de 1968 na França. De sorte que “Le droit à la ville” nasceria não apenas como uma produção teórico-conceitual, mas como participante ativo de uma série de reivindicações que se tornaram manifestas. Por isso, tanto a obra lefebvriana quanto os movimentos populares expressariam uma inquietação que perdura até hoje.

Essa interpretação aparece sugerida, de maneira semelhante, em Raquel Rolnik (2012), ao observar que, apesar dos admitidos ganhos com o Estatuto da Cidade em termos de cidadania, ao menos duas questões ainda estariam mal resolvidas em sua realização: a incapacidade da ampla aplicação dos processos participatórios em território nacional, de modo a romper efetivamente com as formas tradicionais de controle e decisão nas políticas urbanas; como também o problema da utilização instrumental da participação popular para justificar a ascensão do Estado mínimo. Por outro lado, para o próprio Marc Purcell (2014), talvez uns de seus limites mais cruciais estaria relacionado precisamente ao fato de ter se consolidado de maneira institucional, sistêmica, ou seja, ainda como uma realização do mundo hegeliano, dentro da esfera de atuação do Estado. Tal aspecto traçaria uma diferença primordial nos princípios do direito à cidade que Lefebvre havia colocado, a saber, antes como um processo instituinte e que escapasse às mãos do Estado. Note-se que, em certo sentido, não é como se essa ambiguidade já não fosse inerente ao próprio pensamento lefebvriano, que tem como essência a própria contradição dialética.

Essa articulação histórica é o que levaria o professor Mehmet Baris Kuymulu²⁰¹ a afirmar que o direito à cidade, especialmente após a primeira década do século XXI, teria se tornado cada vez mais um verdadeiro “vórtice conceitual, reunindo projetos políticos discordantes que enquadram a problemática urbana em torno da democracia e dos direitos humanos” (KUYMULU, 2013, p. 2, tradução nossa)²⁰². Inclusive, pondera o autor, diversas instituições – geralmente ligadas às Nações Unidas – estariam realizando um esforço crescente no sentido de incluir esse “mote” em suas agendas: além das já citadas UN-HABITAT e UNESCO,

²⁰¹ Sua tese de doutorado, intitulada “Claiming the right to the city: towards the production of space from below” (KUYMULU, 2014), seria realizada justamente sobre o direito à cidade e receberia a orientação de David Harvey e Neil Smith.

²⁰² “a conceptual vortex, pulling together discordant political projects that frame the urban problematic around democracy and human rights” (KUYMULU, 2013, p. 2)

também a UNDP – Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas –, sendo que, não raro, elas contariam com a participação do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional – o que, por si só, já seria motivo de uma ampla investigação. Tal ponto aparece corroborado em Chris Butler (2012), ao alegar que o direito à cidade vem sendo submetido a um processo de institucionalização e formalização nacional e internacional, tornando-se um verdadeiro banner das diversas agências mencionadas acima.

Em todo o caso, o Kuymulu chama a atenção justamente para a cautela ao se relacionar a participação ao direito à cidade – muito embora esta relação estivesse até mesmo sugerida em livros como “Espaço e Política” (LEFEBVRE, EP, [1972] 2008b), considerado continuação de seu precursor “O direito à cidade”. Pois:

(...) deve-se ter cuidado para não interpretar a ênfase de Lefebvre na participação em lutas políticas sobre a produção do espaço urbano como um simples apelo à participação democrática nos procedimentos formais existentes de governança urbana. Em vez disso, o que Lefebvre priorizou foi um tipo de participação política voltada para a transformação dos processos sociais que moldam o espaço urbano e sua própria governança. A ideia de participação na governança urbana formal – um constituinte central do urbanismo neoliberal nas últimas três décadas e (...) primordial para a interpretação das agências da ONU sobre o direito à cidade – pressupõe uma governança urbana capitalista já estabelecida, em que a participação de residentes urbanos por meio de canais pré-estabelecidos pode se tornar desejável. *A formulação original de Lefebvre também afirma que o direito à cidade envolve a participação dos habitantes urbanos, mas essa participação é para recriar a cidade de maneiras novas e não para reproduzir sua dinâmica existente.* (KUYMULU, 2013, p. 3-4, tradução nossa, grifos nossos)²⁰³

Com efeito, como também pondera Peter Marcuse (2012), a noção de “direito”, presente no direito à cidade, refere-se a algo muito além do que uma questão meramente legal ou jurídica. Trata-se do direito a uma totalidade – não apenas ao espaço público ou o direito ao voto ou a alguns serviços ou à transparência das informações ou tampouco ao acesso ao centro de uma cidade. Pois, o autor exemplifica, um morador de rua que tem acesso ao uso de uma praça, e ao qual se permite dormir em um dos bancos, não está desfrutando, de jeito algum, do direito à cidade. Não se trata, portanto, de um direito individual, mas de um conjunto de direitos coletivos, o que aproxima o conceito ao de cidadania – algo que aparece esboçado por HL em

²⁰³ “However, one should be careful not to construe Lefebvre’s emphasis on participation in political struggles over the production of urban space as a simple call for democratic participation in existing formal procedures of urban governance. Rather, what Lefebvre prioritized was a kind of political participation directed towards transforming the social processes that shape urban space and its very governance. The idea of participation in formal urban governance—a central constituent of neoliberal urbanism in the past three decades and (...) paramount to UN agencies’ interpretation of the right to the city—presumes an already established capitalist urban governance in which the participation of urban residents through pre-established channels might become desirable. Lefebvre’s original formulation also asserts the right to the city involves the participation of urbanites, but this participation is to remake the city in novel ways and not to reproduce its existing dynamics”. (KUYMULU, 2013, p. 3-4)

“Du contrat de citoyenneté” (CC, 1990). Pois “a cidadania envolve um conjunto de direitos”, já que “fornece todos esses direitos como um direito ao status único de cidadania” (MARCUSE, 2012, p. 35)²⁰⁴. Nas palavras do próprio Lefebvre:

O importante seria que em torno dessa ideia – cidadania, estipulada, contratual – se produzisse uma renovação da vida política: um movimento com raízes históricas - revolução, marxismo, produção e trabalho produtivo - mas que vai além das ideologias, para que novas forças venham entrar em ação, ao se reunirem, ao exercerem pressão sobre o instituído. (...) Na verdade, isso requer um paradoxo: a descoberta criativa. Portanto, nem o negativo absoluto com seus corolários, a saber, pessimismo, niilismo, desespero. Nem positivismo, o realismo que bloqueia o horizonte. Nem estagnação nem catástrofe. (LEFEBVRE, CC, 1990, p. 37, tradução nossa)²⁰⁵

Nesse sentido, vemos delineado um espectro oscilando entre dois caminhos essencialmente distintos, senão diametralmente opostos, relacionados à busca pelo direito à cidade como um novo tipo de contrato social. Como exposto por Margit Mayer:

(...) em uma extremidade do espectro, grupos e organizações que trabalham para conseguir a aprovação das cartas buscam proteger direitos *específicos* (plural) a fim de garantir a participação de todos na cidade (tal como existe); do outro lado do espectro, movimentos mais ativistas buscam criar o direito a uma cidade (mais aberta, genuinamente democrática) por meio da ação social e política. (MAYER, 2012, p. 64, tradução nossa, grifos da autora)²⁰⁶

Esse debate leva a outra questão, de cunho mormente conceitual e subjacente a essa controvérsia exposta até então, relacionando-se com a própria hipótese que sustentamos aqui: a de que teria havido uma espécie de “**sequência de substituições**” ou de uma “**estrutura de alibis**” – para usar expressões propriamente lefebvrianas (VCMM, [1968] 1991a) – articulando a participação e a propriedade sob o emblema do direito à cidade. Nesse sentido, a

²⁰⁴ Vide a passagem completa: “‘Right’ is not meant as a legal claim enforceable through a judicial process today (although that may be part of the claim); rather, it is multiple rights that are incorporated here: not just one, not just a right to public space, or a right to information and transparency in government, or a right to access to the center, or a right to this service or that, but the right to a totality, a complexity, in which each of the parts is part of a single whole, to which the right is demanded. The homeless person in Los Angeles has not won the right to the city when he is allowed to sleep on a park bench in the center of the city. Much more is involved, as the concept refers to a set of rights, not individualistic rights. An intuitively analogous concept might be that of citizenship: citizenship involves a set of rights, and the claim to citizenship is not a claim to the right to vote, or to protection of the law, or to a right of entry, but to a status that provides all of these rights as a right to the single status of citizenship”. (MARCUSE, 2012, p. 35)

²⁰⁵ “L’important, ce serait qu’autour de cette idée - la citoyenneté, stipulée, contractuelle - s’opère un renouvellement de la vie politique: un mouvement ayant des racines historiques - la révolution, le marxisme, la production et le travail productif - mais qui dépasse les idéologies, de sorte que des forces nouvelles entreraient en action, en se réunissant, en exerçant une pression sur l’institut. (...) Ce qui exige en effet un paradoxe: la découverte créatrice. Donc ni le négatif absolu avec ses corollaires, à savoir le pessimisme, le nihilisme, le désespoir. Ni le positivisme, le réalisme qui bouche l’horizon. Ni stagnation ni catastrophe”. (LEFEBVRE, 1990, p. 37)

²⁰⁶ “(...) on one end of the spectrum, groups and organizations working to get charters passed seek to protect *specific* rights (plural) in order to secure participation for all in the city (as it exists); on the other end of the spectrum, more activist movements seek to create *the* right to a (more open, genuinely democratic) city through social and political agency”. (MAYER, 2012, p. 64)

participação²⁰⁷ se tornaria esse som vazio, um adereço, uma casca à qual a propriedade se atrela de forma parasitária. De sorte que o acionamento da participação não apenas seria incapaz de proporcionar as transformações outrora vislumbradas, como também serve particularmente para a confirmação de práticas tradicionais pautadas no direito, notadamente o relacionado com a propriedade privada. Assim, o uso da palavra participação acaba por escamotear os sentidos genuínos do direito à cidade lefebvriano.

Como se vê, a controvérsia que emana do direito à cidade indica a premência de um estudo pormenorizado, especialmente para compreender suas relações com a noção do habitar e com a apropriação. De um modo geral, são frequentes as críticas ao aspecto reducionista do encerramento do direito à cidade ao Estatuto da Cidade (2001), no caso do Brasil, ou a cartilhas/ cartas internacionais, como vemos na “Carta Mundial pelo Direito à Cidade”²⁰⁸, aprovado pelo Fórum Social Mundial em 2006. Não obstante, não raro, encontra-se igualmente uma convergência entre os vários autores ao ressaltar que não se deve apenas descartar a concepção desses documentos, alegando sua ilegitimidade, visto que ela se relaciona, de um ou outro modo, com lutas eminentemente populares. Lancemos um olhar mais atento à questão.

Apropriações teóricas no Brasil

A participação e o direito à cidade não são rigorosamente coincidentes em termos de emergência conceitual, mas podemos traçar alguns paralelos eminentes, como chegamos a esboçar no início do Capítulo 1. Do ponto de vista histórico, ambas as formulações remontam às insurgências diversas da década de 1960 e acabariam mais explicitamente associadas, sobretudo, em dois momentos distintos no caso do Brasil. Primeiramente, nas décadas de 1980-90, quando da redemocratização no Brasil e das diversas “invenções” recorrentes – para utilizar um termo de Chico de Oliveira (2005; 2007). E mais recentemente, especialmente na última década, quando os conceitos voltariam ser acionados como verdadeiras palavras de ordem em

²⁰⁷ Como ficará mais claro adiante, a participação deve ser abordada em ao menos dois caminhos: processos participativos empreendidos por grupos dotados de certa autonomia, com a assessoria de arquitetos ou profissionais (processos autogestionários, por exemplo), e a participação institucional que se mostra consolidada como direito no Estatuto da Cidade, por meio de conselhos, sindicatos etc. No Capítulo 1, demos maior atenção para a primeira abordagem. Neste momento, daremos maior atenção para o papel desempenhado pelo Estatuto da Cidade no sentido de contribuir para uma série de diretrizes urbanas. Ao final deste capítulo, voltaremos a outros exemplos do primeiro caso, por meio dos processos autogestionários.

²⁰⁸ Vide: “World Charter of the Right to the City”, disponível em: <https://www.right2city.org/document/world-charter-for-the-right-to-the-city/>

manifestações populares, como o MPL – Movimento Passe-Livre – de 2013 e com os diversos movimentos de Ocupação (HARVEY, 2014; TAVOLARI, 2015; 2016; STEVENS, MEULDER & SOMEKH, 2019) ou os relacionados ao urbanismo tático ou emergente (ROSA, 2011; 2014).

No caso do Brasil, pode-se dizer, em parte, que a associação do imaginário em torno do direito à cidade com a participação seria consequência do próprio processo e do contexto de introdução de Henri Lefebvre no país. É importante ressaltar, por exemplo, que “O direito à cidade” seria traduzido tanto para o português quanto para o espanhol já em 1969, apenas um ano após sua publicação original em língua francesa – diferentemente de outros livros do filósofo, que só seriam traduzidos bem posteriormente. Este era o exato momento em que o Brasil passava por um enrijecimento da repressão militar e, todavia, no ambiente acadêmico crescia uma atmosfera de questionamento e da procura por vias alternativas de debate, especialmente sob a liderança estudantil (JORGE & LELIS, 2012)²⁰⁹.

É certo que os estudos especialmente relacionados às leituras de Marx, com clara preocupação com as implicações práticas e políticas, viriam desde antes. Roberto Schwarz, no artigo “Um Seminário sobre Marx” (1995, publicado posteriormente em “Sequências Brasileiras”, 1999), é quem realiza um breve relato sobre as reuniões de estudo empreendidas pelos “Seminários Marx”, realizados na Faculdade de Filosofia na Rua Maria Antônia, em São Paulo. Estes seminários consistiam em reuniões de leitura de “O Capital”, que passaram a ser organizados a partir de 1958. Do primeiro seminário teriam participado, além de Schwarz, Octavio Ianni, Ruth e Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer, Gabriel Bolaffi, Bento Prado Jr. Neste momento, a morte de Stalin (em 1953) revelava algumas incongruências no discurso até então proferido pela União Soviética. No Brasil, diversos intelectuais acreditavam na premência de um retorno a Marx, a fim de combater os seguintes aspectos: um tipo de marxismo vulgar difundido, e os conceitos corriqueiramente utilizados pelo PCB.

Outra referência internacional de peso nesta ocasião teria sido a Revolução Cubana, em 1959, pois, segundo Schwarz (1999), ela teria desmentido o marxismo oficial: não havia sido organizada pela classe operária e não era etapista. Esta experiência mudaria a “noção do possível”, ao expor um fenômeno revolucionário que emprestava um novo sentido à iniciativa pessoal e à independência do espírito, ao patriotismo e à coragem física. Posteriormente, sob o clima ambíguo revelado pela ditadura militar que seria realizada a segunda edição do “Seminário Marx”, em 1967. Os participantes, em geral, eram constantes: Schwarz, Ruy

²⁰⁹ Conforme entrevista realizada com o sociólogo e professor José de Souza Martins.

Fausto, Lurdes Sola, Octávio Ianni, Emir Sader, Marilena Chauí, Sérgio Ferro, Fernando Novais, Fernando Henrique Cardoso, José Giannotti entre outros.

Fernando Novais (2008) destaca duas tendências existentes nesses seminários: a acadêmica e a político-partidária. Nesta mesma ocasião, seriam lançadas as revistas “Teoria e Prática” e “A Parte”, que contariam com publicações relevantes da produção intelectual neste momento. De acordo com Emir Sader (2005), as edições da revista “Teoria e Prática”, publicadas antes do endurecimento da ditadura, apresentavam autores como: Isaac Deutscher, James Petras, André Gorz, Jean-Claude Bernardet, Augusto Boal, Theodor Adorno, Michael Lowy, Paul Singer, Anatol Rosenfeld, Gilda de Mello e Souza. Alguns temas presentes envolviam Sartre e Marx, a intervenção brasileira e norte-americana na República Dominicana, o conflito industrial e a luta de classes, a crítica à teoria do foco de Debray, texto do Dieese. Para Sader, isto comprovaria que, nesta ocasião de plena ditadura que caracterizou a segunda edição do “Seminário Marx”, o horizonte dos encontros era muito mais político do que acadêmico.

Os estudos lefebvrianos em específico ocorreriam por vias distintas. Por um lado, por meio dos seminários que passariam a ser promovidos por José de Souza Martins, desde os anos 1970, articulando os estudos de Karl Marx e Henri Lefebvre e atento sobretudo às questões metodológicas (JORGE & LELIS, 2012). As extensas produções do grupo e dos seminários seriam sintetizadas no livro organizado por José de Souza Martins, “Henri Lefebvre e o retorno da dialética” (1996), referência no sentido da compreensão dos sentidos da dialética no filósofo e amplamente citado aqui neste trabalho. Por outro lado, destacavam-se igualmente os estudos da FAUUSP, em que as referências a Lefebvre figuraram especialmente para a compreensão de questões referentes à renda da terra (TAVOLARI, 2015).

Pedro Arantes (2009) recupera parte desse processo, numa tentativa de compreender de que maneira a produção teórica francesa, em especial relacionada ao estruturalismo e aos estudos sobre a questão urbana, adentraria o país e se encontraria adaptada às condições peculiares encontradas aqui. Como relembra o autor, neste momento, o Brasil seria particularmente marcado por tentativas de investigar as relações complexas e ambíguas entre modernização e atraso, desenvolvimento e subdesenvolvimento, libertação e dependência, como vimos acima com os Seminários Marx. Havia, sobretudo, um ambiente de questionamento do tipo de visão de mundo pautada nos dualismos – considerada ideológica e traiçoeira, por escamotear os processos reais de produção e reprodução do capital ²¹⁰.

²¹⁰ Vale lembrar que o clássico de Francisco de Oliveira “Crítica à razão dualista; o Ornitórrinco” (2003) seria publicado, primeiramente, como um ensaio, em 1972, com o título “A economia brasileira: crítica à razão dualista” e transformado em livro em 1973. Em síntese, neste livro, subdesenvolvimento e desenvolvimento

Lembremos, com Adrian Gorelik (2005), que esse período entre 1950 e 1970 era justamente o momento em que se buscava uma definição da “cidade latino-americana” – ou melhor, uma verdadeira “invenção” dos significados relacionados a esta categoria urbana. Ainda que sob forte influência da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL), um enorme esforço foi empreendido no sentido de desmentir abordagens dualistas e simplistas, em muito disseminadas por esta mesma instituição, denominadas “histórico-estruturalistas”, que justamente encaravam as cidades latino-americanas como a outra face – a marginal e periférica – do capitalismo desenvolvido, o centro²¹¹. No entanto, não é como se estes mesmos processos não tivessem suas próprias contradições, derivadas em grande parte da constante tentativa de articular questões conceituais aos desígnios mais pragmáticos de emprego dessas categorias para fins de políticas urbanas – uma mistura entre representação/ vontade projetual e a realidade efetiva –, como pontua o autor: “a ‘cidade latino-americana’ se ‘produziu’ como construção cultural. Ela existiu enquanto houve vontade intelectual de construí-la como objeto de conhecimento e ação, enquanto houve teorias para pensá-la, e atores e instituições dispostos a tornar efetiva essa vocação” (GORELIK, 2005, p. 114). Para Gorelik, isto porque as cidades latino-americanas ainda seriam tomadas como grandes laboratórios – sobretudo para as teorias urbanas emergentes, muitas das quais sob a influência das teses de modernização e das ciências sociais estadunidenses funcionalistas – e, portanto, sob a perspectiva operativa da planificação. A cidade latino-americana não se resumiria, portanto, a apenas uma categoria explicativa, mas se tornaria uma peça a conferir inteligibilidade e, especialmente, encetar modos de atuação.

No caso do Brasil, dois grupos de intelectuais despontaram, liderando as pesquisas relacionadas às cidades: o do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e o da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP). Em ambos os casos, o viés marxista se faria sempre presente. Neste contexto, uma peça se mostrou fundamental para as articulações entre teoria e prática e para o delineamento de um horizonte mais tangível de atuação: a linha teórica do sociólogo espanhol Manuel Castells no que concerne à questão do

passariam a ser vistas como faces opostas de uma mesma moeda, ou seja, não excludentes ou subsequentes, mas parte de um mesmo e único processo histórico. Do mesmo modo, Roberto Schwarz lançaria seu conhecido texto “As ideias fora do lugar”, em 1973, em que se discute as incongruências, os anacronismos, enfim, “a disparidade entre a sociedade brasileira, escravista, e as ideias do liberalismo europeu” (SCHWARZ, 2014, p. 41), bem como as relações contraditórias entre colonialismo e desenvolvimento.

²¹¹ É certo que a produção da própria Cepal passaria por uma série de transições e que resumir seu pensamento à chave da oposição entre centro e periferia não esgota a totalidade de suas análises. Por exemplo, obras como a “Formação Econômica do Brasil”, primeiramente publicado em 1959, e “Desenvolvimento e Subdesenvolvimento”, 1961, de Celso Furtado, tratariam de localizar a história brasileira no interior de um quadro mais amplo das relações entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, e segundo os interesses das classes sociais. Considerava o subdesenvolvimento como uma forma de organização dentro do próprio sistema capitalista, e não como uma fase anterior ao desenvolvimento (a partir da visão do revolucionário Leon Trotsky de que o desenvolvimento capitalista seria “desigual e combinado”).

espaço e da cidade. A facilidade com que Castells permeou o ambiente brasileiro seria especialmente uma decorrência da proximidade do teórico tanto em relação à França quanto às pesquisas sobre as cidades latino-americanas e seus processos de urbanização²¹². Ao mesmo tempo, neste cenário, nas palavras de Arantes (2009, p. 104), “as definições de “periferia”, “espoliação urbana” e “autoconstrução” da moradia (...) serão fundamentais para aclimatar os conceitos da sociologia francesa a essa situação particular”, a saber, o contexto brasileiro. Nos termos de Gorelik (2005, 124), o paradigma estrutural-marxista, de matriz fundamentalmente althusseriana e advinda de parte da sociologia francesa - sobretudo via Castells - substituiria o modelo anterior predominante por aqui, qual seja, o estrutural-funcionalista da “sociologia da modernização” - que combinava influências norte-americanas e as ideias da CEPAL.

“A questão urbana” ([1972] 2020), livro influente de Castells, já não se limitaria à análise do tipo de urbanização particular da América Latina – considerada marginal – e teria um arcabouço eminentemente estruturalista althusseriano - manifesto no conjunto do trabalho e especialmente evidente em seu capítulo “A estrutura urbana”. Outorgando-se o papel de promover uma continuidade ao legado marxista, o trabalho empreendia uma tentativa de compreender os assim chamados “problemas urbanos”, com uma sua construção teórica que refletia, em grande parte, a forma de pensamento privilegiada pelo Partido Comunista Francês (PCF). Na crítica empreendida por Pedro Arantes (2009), a perspectiva elaborada por Castells ficaria principalmente encerrada em uma análise sistemática da cidade ancorada na relação entre a vida cotidiana e suas esferas de consumo. Suas palavras contundentes questionam a construção teórica de Castells, desde sua elaboração de seus mapas, gráficos, levantamentos à sua articulação com assunções teóricas que supostamente empreendem uma tentativa no sentido de constituir o alegado “materialismo dialético”, ao mesmo tempo em que (contraditoriamente) estanca o movimento inerente à dialética quando se recorre, reiteradamente, aos conceitos de “sistema” e “estrutura”. Com efeito, alguns pressupostos de Castells reforçam a visão de que o espaço é mero reflexo (superestrutura) da conformação de uma estrutura - o sistema capitalista: ora como *produtor*, ora como *consumidor* desta. No primeiro caso, da produção, trata-se do “conjunto das realizações espaciais derivadas do processo social de *reprodução dos meios de produção e do objeto de trabalho*”; no segundo, do

²¹² Como pontua Arantes (2009), nesta ocasião, Manuel Castells seria professor da Universidade de Paris e coordenador do Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento Urbano e Regional de Santiago do Chile. Além disso, em 1973, Castells organizaria o livro “Imperialismo y urbanización en America Latina”, que se tornaria uma verdadeira referência para os estudos sobre os problemas urbanos por aqui. Este livro contaria, ainda, com a participação de autores como: Milton Santos, Paul Singer, Fernando H. Cardoso, Lúcio Kowarick.

consumo, “o conjunto das realizações espaciais derivadas do processo social de *reprodução da força de trabalho*” (CASTELLS, 2020, p. 203-204, grifos nossos).

Como se vê, as distinções entre os discursos de Castells e de Lefebvre parecem nítidas. Por exemplo, como recupera Arantes, Castells não veria uma relação entre industrialização e urbanização, a não ser quando se refere a uma escala regional. “O urbano, por isso, pode ser compreendido predominantemente como o lugar da “reprodução social” e não da produção”, isto é, como “mero *locus* da reprodução da força de trabalho, objeto de serviços públicos (habitação, transporte, saneamento etc.) e das ações estatais de integração e repressão”. Isso, continua Arantes, “sem apresentar qualquer interpretação significativa no sentido de compreendê-la como processo e produto, ou seja, como forma da própria dinâmica de acumulação do capital” (2009, p, 108). Em suma, “a questão urbana, para Castells, é, no limite, apenas o produto material (como qualquer outro) de uma determinada formação social”, é “determinado e reflexo” (p. 109). A crítica veemente de Arantes a Castells contempla igualmente o fato de o autor não se ater propriamente a questões seminais como a propriedade e a renda da terra, processos imobiliários e de acumulação do capital na cidade. E então chegamos a um diagnóstico fundamental conferido por Arantes, a indicar que essa retração do entendimento da questão urbana a certas chaves de análise, a saber, reduzindo o espaço a mero efeito de questões socioeconômicas, tornar-se-ia peça crucial para o engajamento dos movimentos sociais urbanos. Tanto nos termos da formulação teórico-conceitual quanto das soluções práticas - reivindicações populares - simplifica-se demasiadamente a complexidade da questão e contenta-se com saídas superficiais e apressadas.

Apesar disso, essa abordagem de Castells seria decisiva para a constituição do pensamento urbano nos anos subsequentes. Aliada a ela, Evelina Dagnino (1998) ainda detecta o que denomina de “virada gramsciana” – a ser tratada em detalhe no próximo item –, a qual viria legitimar a tendência então patente de deslocamento das disputas políticas para a arena da sociedade civil, bem como o casamento entre cultura e política.

Nesta mesma esteira, Arantes novamente chama a atenção para outras três abordagens, quase concomitantes, desta vez realizadas por autores brasileiros a respeito do espaço urbano. Primeiramente, Paul Singer, atuante nos estudos em torno do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e alinhando-se em grande medida com as produções de seus membros, criticaria a aproximação de Castells. No entanto, sua análise sobre a economia urbana ainda ofuscaria o aspecto urbano, priorizando o âmbito econômico, o que significaria, para Arantes, sobrepor as falhas da cidade às do mercado. Nessa visada, quaisquer soluções políticas, econômicas e sociais deveriam passar, necessariamente, pelo Estado. A outra

abordagem, de Chico de Oliveira, que realizaria críticas contundentes às práticas de autoconstrução no Brasil – como apresentamos no Capítulo 1. Embora Chico avançasse na discussão sobre a produção da cidade, acabaria recaindo, do mesmo modo, numa redução do espaço urbano a uma “unidade de reprodução da força de trabalho” (ARANTES, 2009, p. 119). Por fim, Arantes elenca o trabalho coletivo, empreendido por Lúcio Kowarick, Fernando H. Cardoso e Cândido Ferreira de Camargo, como um dos que chegaria mais próximo de uma análise urbana substancial, a efetivamente levar em consideração os sentidos próprios da cidade. Neste caso, a ideia de participação cidadina parece assumir um novo caráter, eminentemente político, e que “a reivindicação cidadã por serviços urbanos começa a transformar o morador em um ‘tipo especial de habitante’, um cidadão em formação” (ARANTES, 2009, p. 114).

Mesmo com enfoques um tanto distintos, as três perspectivas ainda revelam a presença marcante da construção teórica de Castells. Em especial, merece atenção a posição de Kowarick, Camargo e Cardoso, ao parecerem defender a participação como uma espécie de inversão das relações produtivas e de consumo habituais. Ou seja, para os autores, o morador urbano, ao invés de alvo do consumo e exploração, reivindicaria uma cidade que se comportasse como um verdadeiro objeto de consumo. Vejamos a passagem deveras controversa – ou “desajeitada”, nos termos de Arantes – dos próprios autores: “ao contrário da produção que consome o homem, a cidade é um grande objeto de consumo para o homem. Nela tudo que existe é para ser consumido, de uma árvore, um produto alimentício até uma obra de arte” (KOWARICK, CAMARGO & CARDOSO, 1973, p. 240). Em essência, reitera-se a crença de que a necessária transformação urbana reside na atuação dos movimentos sociais urbanos e na formação de um “novo sujeito político (o cidadão organizado em associações territoriais e movimentos urbanos)” (ARANTES, 2009, p. 126). A cidade aparece resumida, “de forma rebaixada, na condição de “objeto” de consumo coletivo, “palco” da política ou “suporte” da industrialização” (ARANTES, 2009, p. 120).

Direitos, participação e cidadania: começamos a ver gestados os principais ingredientes a protagonizarem os movimentos sociais emergentes deste período.

Por fim, paralelamente às investigações do CEBRAP, a produção da FAUUSP propriamente dita seria sintetizada por Ermínia Maricato em “A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial” (1982), em que figuraram textos de Francisco de Oliveira, Gabriel Bolaffi, Raquel Rolnik, Nabil Bonduki, Paul Singer, Rodrigo Lefèvre e Gerson Ferracini. Em grande parte desses textos compilados pela publicação, a arquitetura e o espaço aparecem, mais uma vez, essencialmente como parte do processo de acumulação capitalista, isto é, na linha de

Castells, como reflexo de um modo de produção e meio da reprodução da força de trabalho. Interessa destacar que, não raro, o tema da autoconstrução salienta-se nos textos – p. ex. BOLAFFI (1982), MARICATO (1982) e BONDUKI & ROLNIK (1982) – como instrumento para avanço do capitalismo, de modo a constituir parte daquela conhecida combinação entre atraso e desenvolvimento, tradição e mudança, no que diz respeito à produção habitacional no Brasil e tão bem sintetizada, mais recentemente, por Marta Farah (1996). Ademais, como destacado por Bonduki & Rolnik (1982), tais mecanismos operariam para a manutenção das “espoliações urbanas” e das desigualdades socioespaciais, ao mesmo tempo em que se serviam do sonho da propriedade privada para mobilizar a população a se engajar nesta produção da moradia via autoconstrução.

As simetrias entre as formulações do CEBRAP e da FAUUSP são nítidas e até mesmo inevitáveis, dada a coincidência de muitos dos membros – como o próprio Paul Singer – que atuariam concomitantemente em ambos os núcleos. Apesar do inegável interesse por essas abordagens, a questão da habitação continuaria sendo analisada mormente do ponto de vista econômico. Todavia, vale notar que, paulatinamente, algumas visadas começariam a se desprender da alçada de Castells, na medida em que passavam a reverberar outras perspectivas, tais como a do próprio Henri Lefebvre. No próximo item, veremos como estes processos, em consonância com a “virada gramsciana”, contribuirão para a consolidação de certo entendimento sobre as noções de participação, de cidadania e do direito à cidade.

Participação e a guinada para os direitos

Mais importante para a “guinada para os direitos” nos movimentos sociais urbanos foi a influência do trabalho de Henri Lefebvre sobre o “direito à cidade” e a “vida cotidiana” como arenas para a luta política, o de Manuel Castells sobre a “questão urbana e os movimentos sociais” e o de David Harvey sobre “a justiça social e a cidade”. Essas ideias conquistaram a imaginação de planejadores, arquitetos, advogados e cientistas sociais, que promoveram os movimentos sociais urbanos e acabaram se tornando líderes de ongs e de governos locais. Ademais, eu ressaltaria a importância dos argumentos liberais clássicos em defesa do estado de direito e do respeito aos direitos à propriedade privada e à cidadania política, que também acomodaram ampla coalizão contra a ditadura e ajudaram a legitimar os direitos como a moeda corrente de um projeto nacional de democratização. (HOLSTON, 2013, p. 438, nota 9)

James Holston, em “Cidadania Insurgente” (2013), lança a seguinte questão fundamental: por que a sociedade brasileira se consolidou sobre discursos baseados em direitos? O autor sugere que a resposta deva ser investigada, historicamente, na emergência do direito no cerne dos

discursos sobre democratização, aliado ao fortalecimento do pensamento de Antonio Gramsci no interior da esquerda brasileira – isso sem a devida reflexão, por outro lado, sobre as contradições entre a noção de direito e a própria teoria marxiana. Neste último caso, a chamada “virada gramsciana” contribuiria para a “legitimação da democracia sobre a revolução no Brasil e na insistência de que a democracia deve transformar a sociedade e a cultura e não somente o sistema político” (HOLSTON, 2013, p. 438).

Holston ancora essa argumentação no debate empreendido por Evelina Dagnino, professora de Ciências Políticas da Unicamp, especialmente seu texto “Culture, Citizenship, and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left” (1998). Com efeito, Dagnino tem uma extensa produção sobre as relações entre participação, cidadania e movimentos sociais, bem como suas interconexões com o programa neoliberal. A autora situa nos anos de 1970 e 1980 uma transição em termos de discurso teórico, cultural e político, decorrentes de um amplo processo de revisão da esquerda brasileira, que resultaria numa mudança nos sentidos da democracia. Para ela, o gatilho para tais transformações seriam os próprios movimentos sociais do período. Olhemos mais atentamente a questão.

No percurso de Dagnino (1998), prevaleceria, até 1970 na América Latina, uma crítica marxista que já havia absorvido influências oriundas tanto do estruturalismo de Louis Althusser quanto da dialética negativa da Escola de Frankfurt – reunindo os principais pensadores que discutimos no início deste capítulo, tais como Tafuri, Adorno, Horkheimer, Cacciari. De acordo com esta visão, a cultura (superestrutura) apareceria como um reflexo das relações de produção (infraestrutura). As aproximações entre teoria e cultura eram realizadas sobretudo através da ótica da ideologia (DAGNINO, 1998, p. 36). Assim, especialmente a cultura popular seria considerada um verdadeiro reduto privilegiado da alienação, da mistificação e da ideologia – parte dos chamados aparatos ou “aparelhos ideológicos do Estado” (ALTHUSSER, 1970). Este, por sua vez, localizado no polo oposto, centralizaria as disputas políticas e, ao mesmo tempo, seria responsável pela constituição da cultura enquanto âmbito da dominação. Em certo sentido, tal negatividade continuaria guiando grande parte da teoria arquitetônica até o presente, de maneira mais ou menos explícita, principalmente nos escritos em língua inglesa, mas com grande influência no âmbito acadêmico brasileiro.

Ao mesmo tempo, de acordo com Rob Shields (2002), em termos internacionais, depois da derrocada das manifestações estudantis de maio de 1968, Henri Lefebvre acabaria eclipsado especialmente pelas tendências estruturalistas de Louis Althusser, que influenciaram autores como Manuel Castells e Manfredo Tafuri, inclusive o certo desprezo do primeiro em relação à discussão lefebvriana, acusando-a de muito vaga e anti-estruturalista (CASTELLS, [1972]

2020). Segundo Shields, se, por um lado, HL consideraria o marxismo incompleto por se restringir especialmente ao âmbito econômico, necessitando, por isso, continuar a ser investigado no sentido espacial e da vida cotidiana; por outro lado – e talvez isso tenha implicado sua permeabilidade mais baixa no Brasil –, o filósofo não entraria muito no debate sobre minorias, discriminação, questões étnicas, multiculturalismo etc., muitas vezes mantendo suas reflexões no âmbito filosófico ou metafilosófico. Além disso, como recuperado pelo trabalho de Bianca Tavorari (2015), o pensamento de David Harvey e de Manuel Castells, em certo sentido mais próximos do marxismo ortodoxo, assumiram maior força em um momento em que as lutas por moradia se anunciavam como no horizonte. Isso porque, se, por um lado, HL veria na questão da habitação certo empecilho para a compreensão da problemática urbana, autores como Castells assumiriam uma interpretação praticamente oposta, ao colocar o tema da moradia no cerne dos debates dos movimentos sociais, juntamente com outras causas minoritárias.

O processo de revisão teórica da esquerda identificado por Dagnino coincidiria igualmente com a derrocada das lutas armadas na América Latina face às manobras conservadoras e autoritárias – não raro, golpes e ditaduras militares – que se instauraram pelo continente de maneira quase generalizada a partir dos anos 1960-70. Diante desse cenário dramático, muitos países passaram a buscar – ou talvez se contentar com – uma via reivindicatória menos abrupta e mais proximamente atrelada ao estatuto democrático.

Neste momento, as teorias de Antonio Gramsci – muitas das quais reunidas em seus memoráveis “Cadernos do Cárcere” – penetrariam o solo brasileiro e funcionariam como uma espécie de catalisador para encetar as mudanças que se verificariam na sequência, principalmente no sentido de inverter o status da cultura predominante até então, bem como suas relações com a política. Como se sabe, Gramsci buscava dar continuidade a diversas postulações de Marx, entendendo que sua obra remanesce inacabada e ainda não havia dado conta do papel das superestruturas. Não obstante, a riqueza do percurso gramsciano passaria por leituras e interpretações no Brasil que nem sempre fizeram jus à sua fortuna teórica e, não raro, levaria a apropriações pragmáticas de seu discurso. Assim, o caminho para a transformação social tomava uma nova via: ao invés de ser almejada por meio da revolução ou de insurreições, as mudanças seriam buscadas por meio de uma reforma moral e intelectual – ou seja, de um processo mais lento de construção da hegemonia por meio da cultura, a qual assumiria, então, um maior protagonismo nas disputas políticas. Por fim, Dagnino (1998) ainda ressalta que a introdução de Gramsci nos debates políticos da esquerda latino-americana e sua interpretação por aqui, sobretudo a partir de 1980, significaram uma realocação da arena

de disputas para o âmbito da sociedade civil, em detrimento do Estado, sem que fosse necessário abandonar completamente os discursos marxistas.

A conjuntura desses fatores acarretaria um modo peculiar de apropriação das teorias gramscianas. A busca pela conformação da então almejada hegemonia seria marcada por novas tomadas de posição: contra o Estado autoritário, buscava-se absorver e unir as pluralidades; em detrimento da ortodoxia de pensamento, que outrossim havia resultado em governos de esquerda bem pouco convincentes, passava-se a privilegiar abordagens heterodoxas. Como resultado, algumas combinações deveras inesperadas – e até mesmo incompatíveis –, entre linhas marxistas e não marxistas, produziram uma gama conceitual cuja função primeira era ser aplicável para as novas disputas que se passavam a se instaurar junto à sociedade civil.

Em que pese a aparente relação de continuidade entre sociedade civil e estado na essência das teorias gramscianas, sua interpretação, por aqui, levaria a uma quase necessária polarização entre estas esferas, com a sociedade civil devendo fazer frente a um estado repressor. Nas palavras de Roberto Schwarz (2014), talvez este se encaixasse em mais um dos casos em que as ideias, além de traduzidas, acabam aplicadas sem se considerar as particularidades do nosso contexto específico. Tornam-se uma espécie de pastiche e panaceia; “portanto, para bem lhe reter o timbre ideológico é preciso considerar que o nosso discurso impróprio era oco também quando usado propriamente” (SCHWARZ, 2014, p. 47).

Este é um ponto fundamental a ser compreendido, pois será um dos principais fatores que levará à constituição da maioria dos movimentos populares deste momento, cujo escopo consistia em reunir demandas variadas e heterogêneas, na busca por atender a uma multiplicidade de interesses. Em detrimento da abordagem marxista ancorada numa visão de classes sociais, procurava-se construir um território comum de reivindicações que pudesse contemplar aspirações distintas até então pouco ou sequer debatidas pelos discursos das esquerdas – as minorias étnicas, raciais, de gênero, culturais etc. Para Dagnino (1998), este processo acentuaria e colocaria em evidência um verdadeiro desafio para a nova esquerda que se conformava, ao conciliar cultura e política, ao defender a inclusão e as diferenças, e que se faz sentir até hoje: o de definir e caracterizar os sujeitos políticos. Pois, “como processo de articulação dos diferentes interesses necessários à construção de uma ‘vontade coletiva’ e ao consentimento ativo, a hegemonia é ela própria um processo de constituição de sujeitos” (DAGNINO, 1998, p. 42). Ao mesmo tempo, em se tratando de novos sujeitos políticos, muitos dos quais simplesmente ofuscados até então, a “luta pelos direitos” passaria, imperativamente, pela “*luta pelo direito de se ter direitos*” (1998, p. 47, grifos nossos). Assim,

juntamente com a luta pela democracia, haveria uma apropriação e um fortalecimento do conceito de “cidadania”, inevitavelmente associada à ideia de habitar a cidade.

Subjacente a essas demandas, pulsaria, ainda, todo o repertório conceitual oriundo de Henri Lefebvre e Manuel Castells – assim como de David Harvey –, que já havia permeado e cativado o imaginário popular neste momento (TAVOLARI, 2015). Deve-se ressaltar que, na maioria dos casos, o arcabouço conceitual e teórico dos mais diversos pensadores seria frequentemente apropriado em “chave positiva”, dado o significado inevitavelmente assumido por termos como democracia, cidadania, igualdade, direitos, liberdade num contexto coercitivo tal como era o das ditaduras militares. Junto a isso, não se pode esquecer que este seria um momento de forte engajamento dos intelectuais nos assuntos políticos, como mencionado no Capítulo 1, sendo que muitos deles participaram ativamente dos movimentos sociais urbanos (ARANTES, 2009; JORGE & LELIS, 2012). Assim, não raro, militância política e produção teórico-intelectual apareceriam articulados, o que não seria desprezível em termos de impacto e retroalimentação tanto dos movimentos quanto do universo acadêmico. Como ressalta Pedro Arantes (2009), muitos desses intelectuais, inclusive, seriam os mesmos a participar ativamente de organizações partidárias e a ocupar cargos públicos e administrativos.

Apesar da relevância incontestável desses movimentos para o processo de consolidação ou de (re) democratização de diversos países, algumas questões merecem ser pontuadas, especialmente no caso do Brasil. Na perspectiva de Dagnino (1998), um dos principais problemas residiria numa certa preocupação excessiva com o valor “institucional” ao se abordar os movimentos sociais. Isto é, na esfera de mediação entre os processos sociais e sua institucionalização – ou sua “inserção institucional” (DAGNINO, 2004a) –, muitas vezes privilegiavam-se aquelas reivindicações que estivessem alinhadas com certo propósito democrático almejado. Outras abordagens diversas ou alternativas acabavam simplesmente descartadas ou preteridas. Assim, nos termos da autora, prevalecia um olhar “tecnocrático”, operacional, uma ênfase na “engenharia” institucional (1998, p. 46), no sentido de filtrar as propostas que se mostrassem funcionais e úteis para os termos da consolidação democrática. Nos termos de Arantes (2009, p. 127), “o ‘encontro’ com o urbano se dará sobretudo por meio das novas demandas de sua gestão”.

Ademais, não se pode ignorar que o próprio conceito de cidadania se tornaria, ele mesmo, um objeto de disputa, sendo empregado tanto pelos movimentos sociais emergentes de esquerda quanto por representantes do discurso neoliberal também crescente – neste caso, com um deslocamento do sentido de cidadania para implicar basicamente o direito de se integrar ao mercado.

Talvez por esses motivos, mais recentemente, outros textos de Dagnino (2004a; 2004b) pareceriam bem menos hesitantes ao afirmar que não apenas existiria uma “confluência perversa entre um projeto político democratizante, participativo, e o projeto neoliberal, que marcaria hoje (...) o cenário da luta pelo aprofundamento da democracia na sociedade brasileira”, como também que “*ambos os projetos requerem uma sociedade civil ativa e propositiva*”. Nesta oportunidade, as disputas político-culturais que figuraram acima e que deslocaram os sentidos da sociedade civil, da cidadania e da participação reaparecem como ponto fulcral para a compreensão dessa confluência (DAGNINO, 2004a, p. 95-97, grifos da autora). Assim:

Por um lado, a constituição dos espaços públicos representa o saldo positivo das décadas de luta pela democratização, expresso especialmente – mas não só – pela Constituição de 1988, que foi fundamental na implementação destes espaços de participação da sociedade civil na gestão da sociedade. Por outro lado, o processo de encolhimento do Estado e da progressiva transferência de suas responsabilidades sociais para a sociedade civil, que tem caracterizado os últimos anos, estaria conferindo uma dimensão perversa a essas jovens experiências. (ibid., p. 97)

Ora, tanto Dagnino quanto Tavolari (2015) citam não apenas a Constituição de 1988, mas o Estatuto da Cidade (2001) como peças fundamentais para a consolidação desse processo deveras controverso. Ao mostrar o processo de tramitação da proposta do Estatuto da Cidade enquanto lei que carregaria os princípios – embora vagos – do direito à cidade, Tavolari apresenta algumas questões fundamentais. Primeiro, a generalização do uso da expressão, que se afastaria do universo dos intelectuais engajados e dos movimentos sociais para se diluir no âmbito político – não em seu sentido mais profundo e filosófico do termo, mas, sim, reduzido à plataforma das negociações entre parlamentares, constituintes, ou seja, às “arenas institucionais” (TAVOLARI, 2015, p. 67), para utilizar os termos da autora.

Além disso, se por um lado as teorias gramscianas auxiliaram na conformação de uma esquerda renovada e de uma sociedade civil ativa e participativa, a convergência entre Henri Lefebvre e Manuel Castells se tornaria extremamente profícua nesse sentido da institucionalização do Estatuto da Cidade: por um lado, a noção de “direito à cidade” lefebvriano e, por outro, as reivindicações por moradia e pelo acesso a serviços públicos oriundas do discurso de Castells. Neste caso, infelizmente, a maior contribuição de Lefebvre acabaria restrita ao termo – o som vazio, o “guarda-chuva” conceitual – tornada palavra de ordem ou “grito de guerra” (SCHMID, 2012b, p. 42), muito embora enormemente exaurida de suas implicações teórico-filosóficas.

Apenas para um parêntese, não por coincidência, mais recentemente, Tavolari (2019) desenvolve sua tese sobre o conceito de “juridificação”, termo utilizado para representar

justamente uma sociedade enraizada na noção do direito. O termo implica um “*processo de tornar algo direito ou de conferir caráter jurídico a alguma coisa*” (TAVOLARI, 2019, p. 18, grifos da autora). A autora enfatiza que a origem do termo pressupõe um processo de “tornar-se”, ou seja, o termo não implica algo que é inerente a alguém ou a alguma coisa, mas que passa a ser. Com base em uma diversidade de referências que a autora defronta com o contexto específico da República de Weimer, propõe-se uma noção de direito como algo que não transcende, mas que é posto pelo homem e que está intrinsecamente ligada à modernidade e, consequentemente, à (social) democracia. Não obstante, uma de suas conclusões desconcertantes consiste em que se trata precisamente deste tipo de normatização social baseada num direito não-liberal que mais serviria para nos distanciar das lutas mais fundamentais e para institucionalizar uma desigualdade que se apresenta de maneira estrutural.

A autora realiza uma comparação entre autores variados que compõem uma espécie de um gradiente que vai de uma leitura positiva a uma negativa do conceito de juridificação. Na chave positiva, baseada sobretudo em autores como Hugo Sinzheimer (1914, apud. TAVOLARI, 2019, p. 64)²¹³, os direitos estariam enraizados no povo, nas lutas dos trabalhadores e nas relações sociais. Nesta perspectiva, articula-se a busca por menos desigualdade social às reivindicações travadas com o Estado. Neste caso, vê-se no direito uma nova “forma” – baseada na interlocução com o Estado e na participação dos indivíduos – e um novo “conteúdo” – as próprias relações sociais reais que se supõe representar. “Era este direito que Sinzheimer defendia que fosse ampliado – não só para as relações de trabalho, mas para todos os âmbitos da vida” (TAVOLARI, 2019, p. 64). O horizonte vislumbrado, nesta ocasião, era o da democracia social, que seria distinta da política: no primeiro caso, presumia-se que o poder derivaria das pessoas que, de maneira autônoma, organizada e sem mediação, buscariam participar das esferas políticas; no segundo, o movimento seria no sentido contrário, de uma maior abertura institucional e à concessão de direitos civis e políticos em direção à população. Sem embargo, a relação defendida pelo autor é de uma complementaridade entre ambos os tipos democráticos, e não de substituição. Assim, nesta abordagem, “criar, expandir e transformar o direito era uma tarefa central da luta de movimentos sociais organizados e algo absolutamente decisivo para assegurar e aprofundar a democracia política por meio da democracia social” (TAVOLARI, 2019, p. 85).

²¹³ Vide: SINZHEIMER, Hugo [1914]. Über den Grundgedanken und die Möglichkeit eines einheitlichen Arbeitsrechts für Deutschland. In: KAHN-FREUND, Otto, RAMM, Thilo (orgs.). Arbeitsrecht und Rechtssoziologie – Gesammelte Aufsätze und Reden. Band 1. Frankfurt-Köln: Europäische Verlagsanstalt, 1976.

Na chave oposta, a negativa, defendida especialmente por Otto Kirchheimer (1928, apud. TAVOLARI, 2019, p. 164)²¹⁴, vê-se na juridificação uma burocratização generalizada que esvazia as lutas reais, visto que arrebatava os processos de tomada de decisão dos sujeitos e o transfere para uma estrutura: o âmbito dos direitos, que se destaca do mundo e dos sujeitos concretos e passa a operar nas balizas de seu próprio jogo.

Nesta perspectiva, vê-se uma verdadeira cisão entre poder e direito, em que este figuraria como um sucedâneo daquele. Com efeito, “a consequência desse espraçamento do direito é o fato de que “tudo é neutralizado pelo fato de que é juridicamente formalizado”. Direito é, antes de tudo, uma *forma*. E a forma do direito neutraliza o *conteúdo* por ela conformado.” (TAVOLARI, 2019, p. 165).

Ora, essa linha argumentativa é igualmente sustentada na tese de Olívia Pereira (2012, p. 36-37), para quem os canais de participação foram se ampliando e se institucionalizando, na medida em que a gestão substituiria a tensão, de modo a deslocar o significado da política – aquela que mais busca evitar os conflitos e criar um ambiente de certa homogeneidade. Nos termos de Gabriel Cohn (2006), trata-se de privilegiar o consenso pela hegemonia, em detrimento do que seria o comum – reverberando o sentido de política mobilizado por Hannah Arendt, qual seja, o que se enraíza no dissenso, na diferença. Assim, destroem-se tanto as bases do consenso e do dissenso:

O que está em jogo não é unificar pelo consenso. O que está em jogo é algo realmente original historicamente. Longe de consenso, longe da amálgama do conjunto do não-consenso que assegura uma dominação, o que se tem é uma ruptura fundamental. Uma ruptura no nível dos significados entre dominantes e dominados. Você tem uma forma de unificação paradoxal, que se faz pela ruptura e não pela postura via consenso. É uma espécie de paradoxo. (...) O que significa que não há mais a palavra comum, pouco importa se a hegemonia assegura e reproduz dominantes ou dominados. A hegemonia cria um consenso, que gera, de alguma maneira, uma palavra comum; permite, pelo menos, que haja as bases para um entendimento geral. Se você tem essa ruptura fundamental, a palavra comum, se não foi abolida, foi posta a distância. O que é uma consequência extremamente importante, porque junto com a eliminação da palavra comum, se elimina o dissenso, se elimina a possibilidade da palavra do desvio fundamental em relação ao consenso. (COHN, 2006, p. 51-52)

Nesta passagem acima, Gabriel Cohn²¹⁵ coloca-se em diálogo direto com o também sociólogo Francisco de Oliveira, para discutir um certo estado de administração através do consenso –

²¹⁴ Vide: KIRCHHEIMER, Otto [1928]. Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo. Tradução de Bianca Tavorari. Cadernos de Filosofia Alemã, v.23, n.1, 2018.

²¹⁵ O texto de Gabriel Cohn – “Contemporaneidade tensa” (2006) – compõe parte de RIZEK, C. S. & ROMÃO, W. de M. “Francisco de Oliveira: a tarefa da crítica” (2006). Assim, podemos considerar essa análise realizada acima uma espécie de diálogo entre os sociólogos, visto que Cohn empreende sua crítica ao consenso a partir das noções de consenso, dissenso, totalitarismo desenvolvidas em diversos trabalhos de Oliveira.

com referências explícitas tanto aos teóricos frankfurtianos, como Adorno e Habermas, quanto ao conhecido debate Hannah Arendt²¹⁶ e de Jacques Rancière²¹⁷ sobre o político. Poderíamos citar igualmente referências implícitas à microfísica do poder e ao mundo administrado foucaultianos. Isso porque Chico de Oliveira se tornaria um enorme crítico do avanço do neoliberalismo, da mundialização e de um tipo de globalização da dominação efetivada por diversas vias, tanto à direita quanto à esquerda, e consolidada por meio de privatizações e da financeirização generalizada do capitalista. Nos termos do próprio sociólogo:

Política, no sentido de Rancière, é a reclamação da parte dos que não têm parte e, por isso, se constitui em dissenso. Nessa acepção, os que fazem política distinguem-se por pautar os movimentos do outro, do adversário, por impôr-lhe, minimamente, uma agenda de questões, sobre as quais e em torno das quais se desenrola o conflito. Impôr a agenda não significa, necessariamente, ter êxito ou ganhar a disputa, antes, significa criar um campo específico dentro do qual o adversário é obrigado a mover-se. É evidente que o adversário, em seus movimentos, tenta, por sua vez, desvencilhar-se da pauta e sair da agenda que lhe é oferecida ou imposta. É nesse intercâmbio desigual que se estrutura o próprio conflito ou o jogo da política. (OLIVEIRA, 2007, p. 15)

Francisco de Oliveira (2007) não chega a mencionar, mas talvez pudéssemos encaixar a participação na série de “invenções políticas” que o autor enumera, partindo da década de 1960, e que fariam parte dessa disputa política contra-hegemônica. Hegemonia, o sociólogo recupera, é a “produção conflituosa do consenso”, nos termos gramscianos. Não obstante, o autor conclui de maneira deveras desconcertante, que todo esse processo levaria a uma espécie de hegemonia sem consenso ou dominação sem política. Como recupera Pereira (2012), ao fim e ao cabo, muitas dessas invenções e reinvenções acabariam por contribuir para a conformação do que se percebe como o estado democrático atualmente, o qual promove um ambiente de conciliação, mais do que de embate, entre democratização e neoliberalismo, sendo que um dos instrumentos conciliadores seria nada menos que a própria participação. Neste solo, todos participam, mas não restaria mais daquilo que se poderia considerar genuinamente comum.

Na hipótese aventada por Tavori, apenas por meio dessa agenda conciliadora – de um lado, o conceito lefebvriano esvaziado e, do outro, a luta por acesso a serviços e equipamentos própria da construção de Castells – é que seria possível viabilizar uma aceitação, no Brasil, de um tema tão complexo e radical como é o “direito à cidade” – arraigado na percepção de “uma nova miséria urbana, em que a satisfação de necessidades básicas já não aparecia como problema central” (TAVOLARI, 2015, p. 98). Nesse sentido, a dissonância entre Lefebvre e Castells remontaria a uma incompatibilidade bem mais profunda, qual seja, do embate entre o

²¹⁶ Vide em especial “Origens do totalitarismo” (1989) ou “A condição humana” ([1958] 2015).

²¹⁷ Vide em especial: “O Desentendimento. Política e Filosofia” (1996).

habitat e o habitar. Isso implicaria, inevitavelmente, no protagonismo concedido à questão da moradia na cidade em cada um dos autores: enquanto, para Castells a luta pela moradia deveria ser uma das principais a ser assumida pelos movimentos urbanos, para Lefebvre, o habitat propriamente dito seria secundário diante de sua perspectiva sobre o habitar – e até mesmo deletério em vista da tentativa de se alçar o sentido da problemática urbana.

De volta ao habitat?

Há, portanto, uma certa individualização no seio da massificação, o que acarreta questões de direito ao trabalho, ao lazer, à profissão, à educação, à habitação. Essas extensões do *habeas-corpus* abrem com dificuldade o seu caminho. Elas tendem a se transformar em reivindicações, a se formular num plano moral e jurídico. O Estado se apodera delas para realizar as suas estratégias, mas justamente por isso as reconhece e as ratifica até certo ponto. Assim se explica o *direito à habitação* (primeira expressão muito imperfeita, primeira palpitação, poder-se-ia dizer, de um direito que logo será preciso formular: o *direito à cidade*). Essas aspirações que se tornam reivindicativas impedem o terrorismo? Não. O direito à habitação, que faria da construção um serviço público, está bem longe de ser reconhecido como tal. Intervindo na questão da habitação, o Estado modificou a prática, mas não o código. (LEFEBVRE, VCMM, 1991a, p. 162)

Há uma coincidência entre a análise crítica que expusemos até o momento neste capítulo – sobre a produção, a reprodução e a cotidianidade relacionadas à conformação generalizada do espaço enquanto mercadoria –, e o que transparece no discurso mais recente de outros autores que, segundo Otilia Arantes (2009), lançariam uma nova luz às amplas discussões de Henri Lefebvre. Com efeito, a crítica lefebvriana sobre os desdobramentos dos processos de acumulação do capital em termos espaciais apareceriam traduzidos, mesmo que indireta ou implicitamente, nas avaliações de certos autores sobre configurações formais no âmbito do prático-sensível atualmente. Isso se mostra patente, por exemplo, em análises que nem sempre compartilham da mesma perspectiva, como Peter Hall (2007) – nos termos de Otilia Arantes (2009, p. 21), “insuspeito de maiores simpatias à esquerda”. Este autor sugere, a respeito das novas estratégias de reprodução do capitalismo em relação ao espaço, que o movimento urbanístico, que outrora guiaria e até mesmo controlaria, de certa forma, o crescimento urbano, passa a estar explicitamente a serviço de questões econômicas e a incentivar aquele mesmo crescimento. Nos diversos exemplos expostos por Hall, vale ressaltar que o modelo internacionalmente seguido é o norte-americano, mais especificamente as experiências em Baltimore empreendidas por James Rouse, cuja receita implicava essencialmente a tal da “revitalização urbana”. Segundo o autor:

Cidades, a nova mensagem soou em alto e bom som, eram máquinas de produzir riqueza; o primeiro e principal objetivo do planejamento devia ser o de azeitar a máquina. O planejador foi-se confundindo cada vez mais com seu tradicional adversário, o empreendedor (...). A receita mágica para a revitalização urbana – a palavra-isca norte-americana que passou a circular em todas essas reuniões – parecia consistir num novo tipo de parceria criativa, expressão incessantemente utilizada pelos norte-americanos, entre o governo municipal e o setor privado. (HALL, 2007, p. 407-412)

O que acaba por se consolidar consiste numa fórmula extremamente profícua – como também mencionado por David Harvey (2005) – que busca unir, num só movimento, os termos do investimento econômico e do planejamento urbano. Nesta estratégia, recreação, cultura, compras e habitação aparecem como elementos negociáveis e equiparáveis numa equação que visaria, sobretudo, o aumento da margem de lucro; envolve, assim, “(...) a criação deliberada da cidade-como-palco. Como o teatro, ela copia a vida real, mas não é a vida urbana de verdade” (HALL, 2007, p. 413-415). Percepção que já havia sido evidenciada, com clareza singular, pelo sociólogo Harvey Molotch (1976), ao anunciar que a cidade passaria a se comportar, então, como uma “máquina de crescimento” (“growth machine”) ou uma “máquina de produzir riquezas”. Uma vez configurada desta maneira, a cidade empreendimento atrairia certos tipos de indivíduo para a arena política – aqueles aptos a atuar como investidores, a saber, as elites –, o que inevitavelmente implica uma distribuição desigual de tais riquezas.

Cidade e política, historicamente interligados, tornam-se negócio. Nesse sentido, David Harvey (2005), por sua vez, menciona três aspectos fundamentais que teriam possibilitado essa empreitada: as parcerias público-privadas, o empreendedorismo – atividade especulativa, em que o financiamento assumiria a maior parte do risco, enquanto o setor privado ficaria com os benefícios e rendimentos –; e o enfoque na economia política do lugar (construção especulativa, requalificações), em detrimento do pensamento do território em sua totalidade (busca por melhorias mais abrangentes).

Em suma, teríamos a configuração de uma espécie de governança urbana, cuja prioridade se fundamenta essencialmente na atração de capitais de investimento e na criação de um “ambiente favorável aos negócios” (HARVEY, 2005, p. 179). Como vimos, os próprios conceitos de **participação** e do **direito à cidade** são autonomizados e acionados nesta espécie de “sistema de álibis” que serve de cúmplice para a aliança entre neoliberalismo e democratização, essenciais para essa governança. Como aventado por Luc Boltanski (2013, p. 448), trata-se de um novo “modo de dominação gestonária” – que possui seus paralelos com a microfísica de poder foucaultiana –, baseado em dispositivos que fazem diluir as estratégias de dominação, exploram os próprios impulsos de mudança e, ao mesmo tempo, permitem a

manutenção de assimetrias sociais. São os “dispositivos conexionistas por justiça” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 383) ou “dispositivos de reintegração” (p. 406), próprios da “cidade por projetos” (p. 133) cunhada pelos autores. A analogia da participação em termos administrativos e empresariais aparece nítida.

Essa noção da participação num mundo em rede é frequentemente pontual e provisória, assim como os são suas soluções, visto que não se presume que empreendam transformações globais. Esta governança urbana satisfaz-se com artifícios momentâneos, provisionais, num eterno estado de exceção, como diria Chico de Oliveira (2004) ou via decisões, auxílios e cooperações *ad hoc*, nos termos de Castells (2004; 2018).

Nessa cidade-empreendimento, governada pelo planejamento estratégico, o termo “cultura” coloca-se na ordem do dia, desta vez transformada em imagem pura: a verdadeira representação da forma-mercadoria (ARANTES, 2009). Irônico, não fosse por ser francamente trágico, se lembrarmos, como fizemos em nosso deambulamento, seu papel supostamente marginal e autônomo, antissistêmico e antimercado dos afamados anos 1960. Na promoção dessa cidade-mercadoria ou cidade-produto, participam as mais variadas estratégias de “marketing” e de “image-making”, pertencentes ao universo publicitário. De fato, é neste momento que críticos como Fredric Jameson teriam identificado a emergência de certa arquitetura pós-moderna, a qual, apesar da controvérsia em torno do termo, indicaria uma arquitetura que teria substituído a utopia transformadora de outrora – mesmo limitada à “ideologia do plano” – por certo viés mais resignado e explicitamente conforme ao capital, como vemos abaixo:

O que ocorreu é que a produção estética hoje está interligada à produção das mercadorias em geral: a urgência desvairada da economia em produzir novas séries de produtos que cada vez mais pareçam novidades (de roupas a aviões), com um ritmo de *turn over* cada vez maior, atribui uma posição e uma função estrutural cada vez mais essenciais à inovação estética e ao experimentalismo (...). De todas as artes, a arquitetura é a que está constitutivamente mais próxima do econômico, com que tem, na forma de encomendas e no valor de terrenos, uma relação virtualmente imediata. Não é de surpreender, então, que tenha havido um extraordinário florescimento da nova arquitetura pós-moderna apoiado no patrocínio de empresas multinacionais, cuja expansão e desenvolvimento estão estritamente contemporâneos aos da arquitetura. (JAMESON, 2000, p. 30-31, grifos do autor)

Nesse aspecto, o atual desenho arquitetônico surge como um verdadeiro instrumento do consumo massivo, cuja função primordial resume-se ao entretenimento e à distração. Basicamente, vemos o “pensamento único” (ARANTES, VAINER & MARICATO, 2009), em que temos, numa extremidade, a produção expressa na busca incessante pelo acúmulo de capital e, na outra, seu espelho, o consumo obstinado. Cultura do consumo e do espetáculo, tal como aprendemos com Guy Debord ([1967] 1997), da perda generalizada dos referenciais,

num mundo do “simulacro” – reino das imagens, da ficção, do valor de troca em detrimento do valor de uso – em que as relações passam a se dar igualmente por representações, de forma reservar ao indivíduo a função de mero espectador. Nos termos de Tafuri (1985, p. 57), a “imanência das relações de produção reais no comportamento do ‘público’, que usa a cidade sendo inconscientemente usado por ela” resume os indivíduos a uma condição de “participante de uma mercantilização cada vez mais generalizada”.

Na perspectiva de Sven-Olov Wallenstein (2016) – filósofo sueco que dialoga frequentemente com os escritos de Tafuri e Adorno, pela via da dialética negativa, com Foucault, pela microfísica do poder e, em segundo plano, também com Lefebvre – a atitude blasé que vimos no início deste capítulo apareceria aqui transfigurada em um tipo de participação via consumo. Atualizando os dizeres de Tafuri:

Para que a ideologia do consumo se desenvolva plenamente, Tafuri sugere que ela seja entendida como o único uso autêntico da cidade. Isso significa que a atitude blasé do *flâneur* deve ser transformada em participação ativa, e o processo de liquefação de valores deve aparecer para o sujeito metropolitano emergente como fluindo de sua própria espontaneidade. (WALLENSTEIN, 2016, p. 26, tradução nossa, grifos do autor)²¹⁸

No entanto, em Tafuri, tal participação do usuário enquanto promessa de liberdade já viria desde antes, com a vanguarda moderna. Neste caso, a participação do sujeito é a realização e a derrocada da vanguarda, pois significa a participação pelo consumo, pelo mercado. Assim, destaca Wallenstein, para Tafuri, “o fracasso da vanguarda reside em seu sucesso”, por conta da “remodelação do sujeito como participante ativo de um universo de mercadorias” (ibid., p. 28)²¹⁹. A arquitetura torna-se parte de uma cadeia produtiva, e isto mesmo considerando-se propostas posteriores – Lynch, Venturi, Constant – que, para Tafuri, seriam reduzidas a tentativas inócuas de evadir da questão real, qual seja, a transformação da arquitetura em instrumento.

A cidade prevê um comportamento de seus usuários que se encerra no consumo absoluto. A participação, neste cenário, fundamenta-se em uma nova faceta do jogo: aquele que articula a obsolescência das necessidades à eterna satisfação individual, e que é sustentado por um sistema de álibis, tal como aventado por Henri Lefebvre. Um tipo específico do jogo que não é

²¹⁸ “For the ideology of consumption to be developed fully, Tafuri suggests that it must be understood as the only authentic use of the city. This means that the blasé attitude of the *flâneur* has to be transformed into active participation, and the process of liquefaction of values must appear to the emerging metropolitan subject as flowing from its own spontaneity”. (WALLENSTEIN, 2016, p. 26)

²¹⁹ “Thus, for Tafuri just as for Bürger, the failure of the avant-garde lies in its success, although in Tafuri’s case not in the creation of a hence forth fully autonomous art, but in the remodeling of the subject as the active participant in a universe of commodities, in which the autonomy of the institution art may be taken as a specific but limited consequence”. (WALLENSTEIN, 2016, p. 28)

exatamente o outrora preconizado por Johan Huizinga ou tampouco o de Roger Caillois, mas um jogo que, como vimos acima com Benjamin e Cacciari, sempre nos leva a crer que a vitória depende de um atributo puramente individual²²⁰. Neste jogo que se auto refere, tudo se resume à realização de uma satisfação. E, a partir disso, os adestramentos se consumam:

Esta sociedade devoradora, que ama o efêmero, que se diz produtivista, que se pretende móvel, dinâmica, mas que adora equilíbrios, honra estabilidades e eleva ao pináculo as coerências e as estruturas, essa sociedade incoerente sempre próxima do ponto de ruptura, que tipo de filosofia ela pratica? (...). Como pode funcionar uma sociedade que põs entre parênteses a capacidade criadora, que se baseia ela mesma na atividade devoradora (consumo, destruição e autodestruição), para a qual a coerência se torna uma obsessão, e o rigor, uma ideologia, e na qual o ato consumidor reduzido a um esquema se repete indefinidamente? (LEFEBVRE, VCMM, 1991a, p. 119)

O desenrolar desta história, no Brasil, vemos em detalhes com uma literatura exaustiva – além da gama de autores já mencionados até aqui, Caldeira (2000); Ferreira (2003; 2007); Arantes (2010), Shimbo (2010); Rufino & Pereira (2011); Feltran (2014); Amore, Shimbo & Rufino (2015); Shimbo & Rufino (2019); Fix & Paulani (2019); Medrano, Recamán & Avermaete (2021), dentre tantos outros. Mesmo com abordagens e enfoques distintos, identifica-se um solo comum que escancara a expansão neoliberal, a mercantilização generalizada do espaço e da vida, a alienação do habitar ao habitat, a financeirização global da moradia, da terra e da produção do espaço, a transferência de decisões concernentes à cidade como um todo ao setor imobiliário e financeiro, bem como a eliminação de arenas conflitivas, a saber, do espaço público por excelência (seja na linha arendtiana ou habermasiana). Participação e direitos, aqui, equivalem a investir e obter contrapartidas na cidade-emprego.

Diversos outros exemplos ilustram esse cenário de disseminação desses signos da existência monádica e mercadológica encerrada no habitat: os enclaves e fortificações simbolizados pelos condomínios fechados, em contraposição à violência simbolizada pelas favelas e assentamentos informais (CALDEIRA, 2000; ROLNIK, 2017); a expansão massiva e controversa da produção paradigmática de programas como o PMCMV nas periferias (AMORE, SHIMBO & RUFINO, 2015). Por outro lado, o agravamento da miséria urbana evidenciada pela expansão da autoconstrução informal, precária, não raro em áreas de risco, ou pela ocupação de lotes e de edifícios ociosos (ROLNIK, 2017), nem sempre com o devido amparo técnico, aparece compensado pela expansão das Operações Urbanas Consorciadas (OUCs) e dos grandes projetos urbanos, fruto de uma articulação profícua entre administrações públicas e

²²⁰ Como desenvolvemos no Capítulo 3, a noção de propriedade privada está intrinsecamente ligada à noção liberal moderna de “self-ownership”, tal como descrita por G. A. Cohen (1995), em que os ganhos e conquistas decorrem de uma capacidade individual de participar dos jogos de mercado.

grupos econômicos (STROHER, 2019). Estes, reflexo do intenso processo de financeirização do espaço debatido minuciosamente no Brasil por autores como Mariana Fix (p. ex. FIX & PAULANI, 2019), ao dialogar com os conceitos de mundialização de François Chesnais (1996), de empreendedorismo urbano que vimos previamente com autores como David Harvey (2005), bem como com a crítica de Sérgio Ferro sobre as relações entre a arquitetura, construção e produção capitalista.

Não é o enfoque deste trabalho discutir em profundidade o papel das OUCs nas grandes cidades brasileiras. Vale apenas mencionar que, conforme o próprio site de Gestão Urbana da Prefeitura de São Paulo²²¹, as OUCs são definidas como “instrumentos de intervenção pública” que “impulsionam a parceria entre público e privado” (SMDU/SPURBANISMO, 2020, p. 5) e que “estabelecem regras urbanísticas específicas e incentivos ao adensamento populacional e construtivo para uma determinada área da cidade, com perímetro previamente definido” (PREFEITURA DE SÃO PAULO, s/d, s/p). Em nome do Estatuto da Cidade, seu objetivo anuncia-se como o cumprimento de “metas de qualificação” urbanística. Trata-se de intervenções urbanas pontuais com a coordenação do Poder Público, o regimento do Plano Diretor Estratégico (PDE), de leis municipais e a participação da iniciativa privada. Para tanto, em suas áreas de intervenção, as OUCs pressupõem a flexibilização dos próprios limites e diretrizes do Plano Diretor por meio de “contrapartidas financeiras” viabilizadas pelos Certificados de Potencial Adicional de Construção (CEPAC). O dinheiro obtido com a venda desses CEPAC é utilizado para a implementação de melhorias urbanas na própria região de intervenção. Com efeito, os CEPAC pressupõem uma **participação** financeira por contratos de compensação e gratificação: “assim, para participar da Operação Urbana Consorciada, utilizando seus benefícios, os empreendedores podem adquirir área adicional de construção e alteração de outros limites da lei de uso e ocupação do solo, mediante o pagamento em CEPAC” (ibid., s/p).

Apesar da complexidade de tais processos e sem entrar no mérito da qualidade projetual propriamente dita das propostas implementadas, nota-se, não raro, que as melhorias urbanas obtidas acabam redundando nos velhos modelos e matizes de segregação e de privilégios, cujo corolário consiste na cidade construída e fruída, de maneira desigual, via investimento e participação empreendedora de seus cidadãos.

Embora ressoe as reflexões de Henri Lefebvre sobre a produção e reprodução do espaço, a maioria desses debates sobre a cidade e o habitat caminha de maneira mais consonante às

²²¹ Vide: <https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/estruturacao-territorial/operacoes-urbanas/>

análises de Marx, sobretudo em seu terceiro volume d' "O capital", não raro intermediada por autores diversos. O sentido de produção, nestes casos, gira em torno da mercadoria propriamente dita e de sua cadeia produtiva. Trata-se quase que estritamente de uma questão econômica – o fundamento infraestrutural: é "geração de riquezas", valor de troca resultado de trabalho humano e a serviço da acumulação de capital (CHESNAIS, 1996). Reprodução, por sua vez, é a própria transformação do capital em mercadoria – não qualquer, mas um tipo especial que fornece valor excedente de maneira continuada: "o *capital*, agora transformado em *capital portador de juros*, vai integrar o movimento de circulação das mercadorias especiais, cujo valor de uso é o de 'produzir valor' e, no caso do capital portador de juros, cujo 'valor' (que neste caso é igual a 'preço') é o juro" (FIX & PAULANI, 2019, p. 642, grifos das autoras).

Atenta-se especialmente para as dinâmicas entre trabalho, capital, juros e lucros, e seus desdobramentos em termos de renda da terra. No caso da cidade, isso significa destrinchar os artifícios e mecanismos – regulações, leis – que operam no sentido de favorecer esses processos.

Não é nosso intuito realizar um aprofundamento neste debate em específico. Entretanto, cabe fazer um breve parêntese sobre o conceito de financeirização e de suas relações com a reprodução urbana, conforme definido por Fix & Paulani, a partir de François Chesnais:

A financeirização, afirma Chesnais, "diz respeito à disseminação profunda e geral das características do capital portador de juros, tal como identificadas por Marx no Livro III de *O Capital*, no sistema como um todo" (...). A atuação desse capital, no contexto da continuidade de uma crise de sobreacumulação, tem inúmeras consequências e está "organicamente incorporada na fábrica da vida social". (ibid., p. 641)

Financeirização tem então profundos paralelos com outro conceito de Chesnais, qual seja, o de mundialização, que implica "a mais longa fase de acumulação ininterrupta do capital" e se relaciona com a expansão sem precedentes do moderno econômico liberal – baseado na propriedade individual e nas consequentes privatizações –, em detrimento das conquistas sociais e democráticas (CHESNAIS, 1996, p. 34). Essa interpretação auxilia-nos a compreender a cidade em seu duplo movimento de produção de valor, ou seja, como capital. Por um lado, como "ativos fixos", visto que a produção de suas construções, edifícios etc. funciona como geradora de lucro; neste caso, a terra é meio de produção e base para a reprodução material da vida. Por outro, como capital portador de juros, por conta da "renda da terra", uma vez que os terrenos viabilizam que seus proprietários, mesmo fora do processo produtivo senso estrito, se apropriem dos valores excedentes decorrentes de seu uso (FIX & PAULANI, 2019, p. 643).

Figura 2.1 | Figura 2.2 | Figura 2.3
OUC Água Espraiada

Figura 2.4 | OUC Centro

Figura 2.5 | Figura 2.6
OUC Faria Lima
São Paulo

Figura 2.7
Esquema do CEPAC da OUC

Figura 2.8 | (Esquerda e acima) Operação Urbana Porto Maravilha (antes)
Figura 2.9 | Figura 2.10 | Figura 2.11 | Figura 2.12 | Operação Urbana Porto Maravilha
 Rio de Janeiro

A cidade transforma-se não apenas numa simples mercadoria, objeto de troca, mas se espera que sirva continuamente como fonte de renda e lucro, objeto de especulação. Trata-se de uma verdadeira ação, de um ativo de mercado e, neste quadro, espera-se que seus habitantes participem, mas como meros acionistas e/ou cotistas. Guardadas as devidas proporções, os resultados nacionais e internacionais equivalem-se; afinal, o espaço urbano deve se tornar um lugar atrativo para os investimentos dos empreendedores:

No que tange aos resultados urbanísticos, alguns dos impactos desse controle necessário sobre a valorização têm sido um privilegiamento de usos mais rentáveis: maiores porcentagens de unidades habitacionais para venda em oposição à oferta de moradias com aluguel acessível; mais espaços comerciais em oposição ao residencial; mais estruturas privadas em oposição a espaços verdes e equipamentos públicos. (STROHER, 2019, p. 119)

Há quem enxergue toda essa conjuntura de maneira, por assim se dizer, mais otimista, como é o caso emblemático de Richard Florida (2011), cuja visão é mediada, no Brasil, por autores como Ana Carla Fonseca Reis. Neste caso, vislumbra-se um papel inovador das indústrias criativas, as quais, ao tomarem a cultura e a criatividade como “valores econômicos e sociais de nosso tempo”, acabam investindo nas realidades locais, potencializando suas oportunidades e até mesmo contribuindo para seu desenvolvimento sustentável (REIS, 2010, p. 14). Tal visada adquiriu tamanha força que temos, atualmente, cunhada uma expressão que pudesse ser designada às cidades que atendessem a estes princípios: trata-se das “cidades criativas” – sugerindo mesmo a cidade como produto desenhado pela indústria criativa –, que emergem, inclusive, como um dos projetos da UNESCO, a partir de 2004.

Todavia, como enfatizado por José Whitaker Ferreira (2004; 2007), apesar da ampla disseminação deste entendimento, uma massiva literatura vem desmentir a crença de que a conjunção entre o setor público e os investimentos privados, ainda sob uma égide desenvolvimentista, estariam a serviço da melhoria e da inserção urbana no panorama das “cidades globais” – mais um dos mitos contemporâneos²²². Para o autor, em essência esses processos apenas acobertam a destinação das verbas para as mesmas zonas historicamente privilegiadas, de forma a reforçar ainda mais a segregação e a desigualdade de acesso, ou de direito, à cidade. Afinal, “as operações feitas com finalidade lucrativa, para ‘frutificar’ um capital, são por definição (sem que seja uma tautologia) ‘seletivas’”, visto que “não é todo o planeta que interessa ao capital, mas somente partes dele” (CHESNAIS, 1996, p. 17-18).

²²² Com base no clássico de Saskia Sassen, assim define o autor: “as cidades de hoje para conseguirem sobreviver ao ambiente competitivo e globalizado da economia atual, devem seguir um receituário específico, de forte perfil neoliberal, cuja implementação deve ser feita através de ‘novas’ técnicas de urbanismo como o planejamento estratégico. A esse padrão urbano foi dado o nome de ‘cidade-global’” (FERREIRA, 2007, p. 18).

Figura 2.13 | Figura 2.14 | Segregação em São Paulo: favelas x condomínios

Novamente, toda a discussão que acompanhamos até aqui parece reiterar a impossibilidade de escape do campo gravitacional próprio à operatividade tafuriana ou à negatividade da dialética de Cacciari e Simmel. Pois o direito, a cidadania e a participação, transfigurados e institucionalizados em cartilhas e estatutos, parecem de fato refletir aquilo que há de mais essencial no Estado Moderno de bem-estar social, qual seja, a liberdade de fazer parte do mercado.

No âmbito da produção arquitetônica, o canteiro subsumido ao clique do mouse do desenho na era digital (ARANTES, 2010) e o desenho acorrentado às planilhas não apenas orçamentárias, mas do mercado de ações, com base nos mais variados índices e coeficientes urbanos a julgar o aproveitamento e a eficiência do traço. Diante disso, a memória do embate entre o canteiro e o desenho, Ferro e Artigas, soa deveras pueril. De maneira análoga, a crítica lefebvriana à racionalidade e à funcionalidade do desenho moderno desvanece perante a padronização contemporânea do produto e da produção, que apenas replica as prescrições do “briefing” e o cronograma físico-financeiro, acompanhando um intenso processo de terceirização, informalização e precarização dos trabalhos nos diversos níveis (SHIMBO, 2010). Nessas circunstâncias, o projeto arquitetônico – supostamente criativo – é assim sintetizado por Lúcia Shimbo:

O *briefing* estipula a quantidade de tipologias a serem contempladas no empreendimento; por exemplo: no total são X unidades, das quais, uma porcentagem compreende a tipologia 2 de quartos sem suíte, outra, 2 quartos com suíte e mais uma outra, 3 quartos com suíte e assim por diante.

Dependendo do padrão de recuos e dos requisitos para loteamentos residenciais, determinados pela legislação local, o arquiteto faz a adequação do número de tipologias e determina a localização da garagem, o desenho das vias de acesso e de área verde.

Esse estudo preliminar ou de viabilidade é apresentado, então, à empresa, que o aprova ou não. Após a aprovação, o arquiteto refina a implantação das tipologias

do terreno, realizando a etapa de “implantação geral do empreendimento”. Ainda nessa etapa, há a elaboração do projeto arquitetônico das áreas coletivas de lazer e das entradas do empreendimento, sendo o momento em que o arquiteto tem mais “liberdade” de criação. (SHIMBO, 2010, p. 214)

O panorama que esboçamos elucida questões emergentes no caso mais específico do habitat. Voltando ao debate da habitação no Brasil, o resultado de toda a sequência de substituições que vimos narrando acima – da qual termos como participação, cidadania, direitos, esvaziados de seus significados, seriam os álibis – levaria ao encerramento do direito à cidade à luta pela solução de um “falso problema”, para utilizar os termos de Gabriel Bolaffi (1986). De fato, a ascensão da habitação como um problema a ser resolvido, justificado pela crença num déficit habitacional e pela defesa da propriedade privada individual, viria mascarar a verdadeira necessidade de superação de uma fase de depressão econômica e inflação. Na visão de Bolaffi, a habitação se tornaria mote a mobilizar os diversos esforços políticos e sociais, quando, na realidade, servia de pretexto para uma racionalidade instrumental e privada, cuja finalidade primária seria o atendimento a questões particulares da indústria da construção civil. Consequentemente, outras questões prementes, como as fundiárias, acabariam preteridas mais uma vez.

Findo o processo de redemocratização, o Estado, aquele inimigo único, dissipa-se e com ele também se esvai a arena comum que outrora direcionava e criava um mote para as mobilizações populares e os movimentos disruptivos (TEIXEIRA & TRINDADE, 2018)²²³. Ao mesmo tempo, já víamos na célebre narrativa de Nabil Bonduki (2002; 2016), o período militar significou precisamente a inflexão da produção rentista precedente para a emergência da habitação social como problema a ser endereçado, o que seria complementado pelo nascimento das diversas políticas públicas habitacionais. Amparado pela Lei do Inquilinato, o ideal da casa própria irrompe aqui e é alimentado por dispositivos governamentais como o BNH (Banco Nacional de Habitação) e o SFH (Sistema Financeiro de Habitação), bem como, no lado do trabalhador, o FGTS (Fundo de Garantia de Tempo de Serviço), a poupança compulsória para financiamento da habitação. Em conjunto, essas três medidas funcionavam como mediadores e facilitadores para as transações de mercado e para indústria da construção civil, consolidando uma receita que perdura até hoje, em que se estabeleceu:

Um campo de convergência (...) entre as três dimensões decorrentes da definição de um organismo financeiro como *locus* de formulação e implementação da política habitacional e da opção originária de fazer de cada brasileiro um proprietário. Em primeiro lugar, a política depende e incide sobre as estratégias monetárias e fiscais do país. Em segundo lugar, está ideológica e politicamente alicerçada na ideia de combate ao “déficit habitacional”, ou seja, na ideia de que as necessidades

²²³ Em entrevista de Evelina Dagnino concedida a Teixeira & Trindade (2018).

habitacionais correspondem a uma demanda reprimida de “casas próprias” a serem construídas. Em terceiro lugar, trata-se de um instrumento de fomento à atuação de um setor – a indústria da construção civil –, além de, evidentemente, ser um dos motores do próprio setor financeiro. (ROLNIK, 2017, p. 269)

A segunda inflexão, identificada por Raquel Rolnik em “Guerra dos lugares” (2017), seria marcada por uma confluência de capitais internacionais, por meio da entrada de bancos estrangeiros, da influência do Banco Mundial e de uma série de reformas regulatórias a promover os financiamentos imobiliários e as atividades das incorporadoras, por meio de mecanismos como: a securitização – do lado da indústria da construção civil, espécie de terceirização das dívidas por meio da venda de títulos imobiliários – e a alienação fiduciária – do lado dos compradores, em certo sentido, uma atualização do conceito de penhora, a facilitar a aquisição de créditos. Não é nossa intenção esmiuçar todo esse enredamento em específico, mas, sim, indicar que uma série de artifícios tem servido para sustentar o mercado da propriedade privada.

Esse transcurso complexo, ambíguo e dual, efeito de coalizões democrático-populares amplas, se espalharia no Brasil a partir da redemocratização, na transição entre as décadas de 1980-90, passando pela consolidação do Estatuto da Cidade em 2001 – corolário do reconhecimento constitucional da moradia como direito – e estendendo-se até hoje. Políticas urbanas e habitacionais absorveriam muitos dos temas mobilizados pelos movimentos populares das décadas precedentes: “participação direta no processo decisório por meio da eleição de conselhos e câmaras populares, orçamento participativo”, bem como programas lançando mão da autoconstrução por meio de mutirões e “programas de regularização de assentamentos informais e uso do zoneamento como instrumento para reconhecer ocupações e prover segurança da posse para assentamentos informais” (ROLNIK, 2017, p. 257).

Esse processo – parcialmente iniciado pela gestão de FHC e impulsionado pelos governos do PT – criaria as bases necessárias para o conceito atualmente promulgado pelo PMCMV (Programa Minha Casa Minha Vida). Concomitantemente, o Ministério das Cidades - criado na gestão de Lula, em 2003, e extinto em 2019 –, ainda que inicialmente idealizado como uma maneira de auxiliar no planejamento e desenvolvimento das cidades, acabaria passando por um “desmonte” por meio de uma sequência de negociações político-econômicas, transformando-se mais num gestor de recursos e financiamentos urbanos. Assim:

Batizado, então, de Minha Casa Minha Vida (MCMV) pela área de marketing do governo, o programa deveria se transformar na mais importante ação no campo econômico-social, articulando a oferta de moradia, demanda histórica e ativo eleitoral tradicionalmente forte, com uma estratégia keynesiana de crescimento econômico e geração de empregos. (ROLNIK, 2017, p. 287)

Figura 2.15 | Figura 2.16 | Figura 2.17 | Figura 2.18
Imagens típicas de condomínios residenciais verticais em São Paulo

Figura 2.19 | (Abaixo) PMCMV em Imperatriz (Maranhão)

Figura 2.20 | Figura 2.21 | Figura 2.22 | PMCMV (locais diversos)

Entre 2008 e 2009, a participação torna-se o envolvimento dos movimentos sociais em audiências públicas institucionais, de modo a viabilizar a destinação de recursos para o então “pacote habitacional”, por meio de diversas linhas – além do MCMV, o MCMV-Entidades e o PNH-Rural. Ainda segundo Rolnik (2017), estes últimos representando irrisórios 1% da produção do MCMV. No caso da MCMV-Entidades, a participação se daria igualmente por meio da autogestão e da autoconstrução dos empreendimentos. Voltaremos a este caso específico mais adiante.

Neste contexto, aliadas ao sonho da casa própria, representação da verdadeira satisfação existencial, as linhas de crédito e de financiamento imobiliário expandem-se e tornam-se acessíveis, na medida em que consomem a programação da vida por meio de uma espécie de biopolítica da dívida (MARTINS, 2019). No outro polo, a expansão das incorporadoras – por

meio da segurança jurídica e da abertura de capital – perfaz o complemento necessário para as demandas criadas. As palavras de Flávia Martins (2019, p. 267) não poderiam reverberar mais a noção lefebvriana da sociedade burocrática do consumo dirigido, em que os indivíduos “dividem no futuro a resolução de suas necessidades atuais, tornando mais elástica à forma como o trabalhador poderá se reproduzir como trabalhador”. O conceito encolhido de habitação, encerrado na célula de morar, programa todo o restante da vida e do desenho da cidade, desde o comportamento familiar e profissional do sujeito endividado, passando pelo desenho e a forma do apartamento propriamente dito – cada vez mais restrito e funcional – até o desprezo com quaisquer outros espaços (públicos) que fujam do universo alienado do lar monádico. Trata-se do adestramento generalizado, sustentado por uma série de subterfúgios compensatórios.

Tal é a visão que prepondera e direciona os infinitos empreendimentos imobiliários, especialmente nas grandes e médias cidades. Como corolário, os subsídios proporcionados por linhas do PMCMV promovem um incentivo adicional ao financiamento da casa própria e à reprodução de um mesmo sentido urbano.

Além disso, é importante destacar que a produção massiva do PMCMV significaria ganhos em termos eleitorais. São verdadeiros “fatos políticos” (ROLNIK, 2017, p. 293), a arregimentar votos e impulsionar a popularidade governamental nos diversos níveis e escalas. Em que se pesem esses questionamentos, Rolnik mostra-se bastante cuidadosa em seu exame, ponderando saldos positivos e negativos, em termos sociais e urbanos, decorrentes dos movimentos populares e das políticas adotadas sobretudo pelos governos social-democratas nas últimas décadas. Enquanto Dagnino (2018)²²⁴ é explícita ao outorgar aos governos recentes – nomeadamente os do PT – uma grande responsabilidade pelo que denomina “confluência perversa” entre participação popular e plano de permanência no poder, Rolnik, apesar de admitir essas falhas, confere um maior destaque à constante dificuldade de conciliação de interesses tão incongruentes quanto os do neoliberalismo de mercado e o déficit urbano e social histórico em países como o Brasil. Na maioria dos casos, a participação, tornando-se exígua, aparece compensada por uma nova sequência de substituições, ora pela participação burocrática por meio das representações em conselhos e sindicatos, ora pelos ganhos em termos de realização pessoal como proprietário – a inclusão “na lista dos atores contemplados com a distribuição dos benefícios dos investimentos na área” (ROLNIK, 2017, p. 293).

²²⁴ Em entrevista de Evelina Dagnino concedida a Teixeira & Trindade (2018).

No entanto, como já vimos com Lefebvre, ainda que latentes no nível da apropriação, tais lacunas e contradições aparecem dissimuladas no âmbito das representações, consoladas sob o signo consumível da propriedade, da casa própria, da liberdade, da segurança e do empreendedorismo urbano. Muitos desses signos desmembram-se e perpassam outros tantos níveis, tocando questões psicológicas e até fisiológicas, relacionadas aos sentidos de autoestima e de pertencimento, mas também aos ritmos corporais lefebvrianos (MARTINS, 2019).

No acerto final das contas, quem sai perdendo, em essência, é a cidade – e, portanto, uma das dimensões do habitar. Isto porque, na escala e na velocidade que a gritante maioria desses empreendimentos é concebida e construída, e dada a quantidade de interesses que se colocam em jogo e disputa, acaba-se por replicar os modelos históricos de cidade baseados na fragmentação entre centro e periferia; nas zonas monofuncionais; na segregação espacial e na formação de verdadeiros guetos sociais; na falta de acessibilidade; na gentrificação e na proliferação dos condomínios verticais fechados; na consumação da cultura do terror e do medo, compensados por bolhas de segurança; na ausência de solos comuns e de arenas políticas – ou seja, tudo aquilo que não condiz com o horizonte urbano vislumbrado por Henri Lefebvre e, conseqüentemente, passa ao largo dos sentidos do habitar poético. Isso porque o direito à cidade lefebvriano, além de significar o direito “à vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais” (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 139), refere-se igualmente ao “direito à diferença” ou “o direito a não ser classificado à força em categorias determinadas por potências homogeneizantes” (LEFEBVRE, RRP, 1973, p. 38) – para Chris Butler (2012), o principal dos direitos lefebvrianos. Esse direito à diferença apenas é alcançado por meio da ação prática e da luta, como retomado por Lefebvre em PS:

O direito à diferença não implica direitos pelos quais não seja necessário lutar amargamente. Este é um 'direito' cuja única justificativa está em seu conteúdo; é, portanto, diametralmente oposto ao direito de propriedade, que é válido por sua forma lógica e legal como o código básico de relacionamento sob o modo de produção capitalista. (LEFEBVRE, PS, 1991b, 396-397, tradução nossa)²²⁵

Com efeito, como discutido no trabalho de Renata Sampaio (2011), a violência urbana concebida e encerrada na percepção da criminalidade midiaticizada e tornada espetáculo mostra-se insuficiente para compreender tais processos. Pois o verdadeiro cerne da violência urbana – ou melhor, da urbanização capitalista – estaria intimamente ligada à problemática urbana

²²⁵ “The right to difference implies no entitlements that do not have to be bitterly fought for. This is a ‘right’ whose only justification lies in its content; it is thus diametrically opposed to the right of property, which is given validity by its logical and legal form as the basic code of relationship under the capitalist mode of production” (LEFEBVRE, 1991b, p. 396-397)

lefebvriana, isto é, sua consumação por meio de um tripé que articula a propriedade privada, o urbanismo e o planejamento urbano promovido pela figura do Estado e a atomização da vida na cotidianidade regida pela mercadoria. Neste contexto, a participação torna-se mera figurante, embora extremante funcional, pois confere o verniz necessário a legitimar tal estrutura ideológica.

Tal reposicionamento do sentido da violência alinha-se, assim, com a crítica à postura totalitária, dogmática – e (por que não?) fascista – não apenas da indústria cultural e de massas, mas especialmente da produção do espaço e reprodução da vida como um todo que vimos discutindo no início deste capítulo. Violência ancorada na homogeneidade própria da cidade de pensamento único; a violência que não resolve a diferença e a desigualdade, mas transforma-as em fragmentos, insumos de uma cadeia produtiva rentável, e subsume-o aos padrões de comportamento uniformizados sob os auspícios do capital.

Situação que mais uma vez reverbera a existência problemática na metrópole que expusemos anteriormente, em que a Subjetividade (o Geist), a lógica, substitui o sujeito (o indivíduo), em privilégio das massas, ou da multidão. Esta surge como uma unificação de indivíduos (mônadas) que incorporam a busca por temas padronizados – a liberdade, a autonomia, a participação, os direitos – e, por fim, respondem por meio de gestos automatizados. A existência catastrófica benjaminiana (1989) não poderia ser mais atual.

Participação, autogestão e lutas sociais

A autogestão pode ser uma *utopia*? Não, desde que essa ideia não evoque a imagem de uma explosão espontânea, uma efervescência que inflama toda a sociedade, mas sim de uma longa sequência, um longo processo. A *autogestão* pode ser apenas um elemento de uma estratégia política, mas será o elemento essencial que valorize o resto e sem o qual o resto não valeria nada. O conceito de *autogestão*, hoje, é a *abertura* para o *possível*. É o caminho a seguir e o ponto final, a força que pode suportar a carga colossal que pesa sobre a sociedade e que pode superá-la. Mostra a maneira prática *de mudar a vida*, que continua sendo a palavra de ordem, o objetivo e o significado de uma revolução. Somente por meio da autogestão os membros de uma associação livre podem assumir o controle de sua própria vida, de modo que ela se torne sua obra [*oeuvre*]. Isso também é chamado de apropriação, des-alienação. (LEFEBVRE, [1966] 2009, p. 150, tradução nossa, grifos do autor)²²⁶

²²⁶ Could autogestion be a *utopia*? No, in that this idea does not evoke the image of spontaneous explosion, an effervescence inflaming the whole of society, so much as that of a long sequence, a long process. *Autogestion* can be only one element of a political strategy, but it will be the essential element, giving value to the rest, and without which the rest would be worth nothing. The concept of autogestion, today, is the *opening* toward the *possible*. It is both the way forward and the endpoint, the force that can bear the colossal load weighing on society, and which can overcome it. It shows the practical way *to change life*, which remains the watchword, the goal, and the

Para Henri Lefebvre, participação sem autogestão carece de sentido, pois “permite manipulações” e “se torna uma ideologia”; “apenas a autogestão torna a efetiva a participação ao inseri-la num processo que tende para o global”, afirma o filósofo em “A irrupção (1968b, p. 122). Sem embargo, HL é igualmente enfático ao afirmar que a autogestão se transforma em outra “palavra de ordem vazia” na medida em que é dissociada da luta de classes e de uma verdadeira estratégia que se preste a defrontar os vazios deixados pelo Estado. Ou seja, a autogestão somente adquire sentido desde que não seja uma solução pontual e isolada, mas esteja conectada a um “projeto global” que explicita e problematize esses vazios. Assim, “ou o conteúdo da autogestão, seu conteúdo social e político, se desdobra e se torna estratégia, ou então o projeto fracassa. A palavra de ordem vazia, ou antes, perigosa, é a de ‘cogestão’” (ibid., p. 122). A degeneração da autogestão em cogestão expressa seu uso de maneira instrumental, como aparelho econômico e burocrático.

O conceito de autogestão em HL remonta às reflexões de Proudhon e Marx e pressupõe uma ruptura com o modelo centralizado no Estado e uma verdadeira “pedagogia social”, visto que implica um estatuto democrático essencialmente não formal ou representativo, mas que conte com a participação direta dos indivíduos. Como ressalta Stuart Elden (2004a), a autogestão lefebvriana envolve uma negação generalizada de formas de controle institucional, burocrático e militar, não apenas no nível da produção, mas do território e das comunidades urbanas. No entanto, a utopia lefebvriana - assim como, HL argumenta, a proudhoniana - não se refere apenas a um momento posterior, pós-revolucionário e etapista, isto é, num contexto em que as relações já estejam transformadas. Como o filósofo esclarece em “Theoretical Problems of *Autogestion*” ([1966] 2009), pensar desta maneira significaria absolutizar e enrijecer demasiadamente o pensamento. Ao mesmo tempo, também não se trata de instalar a autogestão sobre o que denomina como os “pontos privilegiados” ou fortes da sociedade atual, a saber, os que estivessem intrinsecamente ligados às relações de concorrência e de mercado. Este tipo de aplicação teria um efeito deletério sobre a autogestão, que acabaria absorvida pelo capitalismo, de modo a funcionar como uma “empresa capitalista sob o rótulo do ‘comunitário’ ou do ‘cooperativo’” (LEFEBVRE, [1966], 2009, p. 143, tradução nossa)²²⁷.

Contrapondo-se tanto a uma abordagem engessada quanto a uma aplicação utilitarista da autogestão, HL propõe que os processos autogestionários devam emergir justamente sobre os

meaning of a revolution. Only through *autogestion* can the members of a free association take control over their own life, in such a way that it becomes their work [*oeuvre*]. This is also called appropriation, de-alienation. (LEFEBVRE, [1966] 2009, p. 150, tradução nossa, grifos do autor)

²²⁷ “as capitalist enterprises under a ‘communitarian’ or ‘cooperative’ label”. (LEFEBVRE, [1966], 2009, p. 143)

pontos fracos da sociedade vigente. Pois o Estado, baseado na coesão e na coerência, funda-se sobre os pontos fortes da sociedade existente; todavia, entre esses pontos, revelam-se as fissuras, as sobras, as lacunas. É sobre elas que a autogestão deveria se instalar. Tomando o exemplo da Argélia, o filósofo anuncia: “onde emerge a *autogestão*? Nos domínios abandonados pelos colonizadores. A *autogestão* coloca em questão a sociedade como um todo e os aparatos que foram herdados da época colonial, ou que se estabeleceram na época da independência” (ibid., 145)²²⁸. O desafio, portanto, consiste em identificar tais pontos fracos, por duas vias: por um lado, identificando os locais em que as tentativas de autogestão têm emergido, por outro, analisando a sociedade como um todo. Nos termos do autor:

As implicações teóricas desta análise dupla são as seguintes: Cada sociedade tem uma armação ou estrutura, o que significa uma coesão ou coerência global. Porém, é impossível atribuir um caráter definitivo a essa coesão: ela não se apresenta nem se representa em um único nível, em um único plano. (ibid., p. 146, tradução nossa)²²⁹

Cabe ressaltar que aqui se situa a principal distinção e controvérsia entre Henri Lefebvre e Manfredo Tafuri, identificada por Łukasz Stanek (2014, p. 165), pois, enquanto Tafuri insistiria frequentemente numa análise estruturalista do espaço e da cidade, resumindo quase todos os processos aos artifícios próprios ao sistema capitalista, Lefebvre, mesmo não refutando sumariamente uma visada sistemática, realizaria um esforço no sentido de identificar as inevitáveis brechas ao se pensar uma totalidade. Nos termos de Fredric Jameson (2008), a visada estruturalista - de viés althusseriano - de Tafuri refuta os dados fenomenológicos ou dos assim chamados “marxismos humanistas”, ou seja, relacionados à experiência vivida. Em Tafuri, prevalece a lógica - a ideologia capitalista -, enquanto Lefebvre chama a atenção para as inevitáveis contradições, que absorvem a lógica e a dialetizam, por meio das práticas sociais - portanto, da utopia.

Feito o parêntese, em HL, a autogestão deve nascer destas contradições, como uma vontade de superá-las por meio de um olhar para a totalidade:

A *autogestão*, portanto, tende a resolver a totalidade das várias contradições, sublimando-as em uma nova totalidade, mas por meio de um paroxismo teórico e prático em que a soma dessas contradições é levada ao limite, ao seu ponto final dialético. Isso pressupõe um momento histórico, uma conjuntura favorável.

²²⁸ “Where is autogestion being set up? In the domains abandoned by the colonists. Autogestion throws into question society as a whole and the apparatuses that were inherited from the colonial era, or that were established at the time of independence”. (LEFEBVRE, [1966], 2009, p. 145)

²²⁹ “The theoretical implications of this two-fold analysis are as follows. Every society has a framework or structure, which is to say a global cohesion Or coherence. However, it is impossible to attribute a definitive character to this cohesion: it neither presents nor represents itself on a single level, on a single plane”. (LEFEBVRE, [1966], 2009, p. 146)

A autogestão deve ser estudada de duas maneiras diferentes: como meio de luta, que abre o caminho; e como meio de reorganização da sociedade, que a transforma de baixo para cima, do cotidiano para o Estado. (LEFEBVRE, [1966] 2009, p. 149, tradução nossa)²³⁰

Diante dessas considerações preliminares, neste item, abordaremos em maiores detalhes os programas habitacionais que têm efetivamente sido realizados por meio da participação e da autogestão. A maioria desses casos tem sido empreendida por meio do PMCMV-Entidades e aparece amplamente discutida na compilação recente de Camila D'Ottaviano (2021a). Como veremos, mesmo nas diversas propostas participativas, sob a assessoria de grupos de profissionais – como o Peabiru, Ambiente Arquitetura, Usina CTAH, Habis-USP etc. –, no desenho e na inserção urbana ainda parece prevalecer a dicotomia entre o habitat e o habitar. Ademais, não raro, a noção do direito à cidade ainda parece restrita ao acesso aos serviços mínimos – saneamento e infraestrutura básica – e não o direito à urbanidade propriamente dita, à cidade-obra, ao excesso. E, nesse sentido, como reforçado por Tavolari (2015), muito mais próximo do léxico de Castells do que de Lefebvre.

Adrián Gorelik, em entrevista realizada em 2009 (CASTRO & MELLO), acorda que, historicamente, dois modelos habitacionais se destacariam na América Latina: um baseado na construção pelo Estado – modelo latino-americano – e outro enraizado na autoconstrução – modelo pan-americano:

O caso da habitação é bastante emblemático. (...) já nos anos de 1950 há uma verdadeira competição entre dois “modelos” de solução para os problemas da habitação. Um modelo que chamo de “latino-americano”, em que os Estados produzem grandes conjuntos modernistas, e um modelo “pan-americano”, de ajuda mútua e autoconstrução, que tem muito a ver com a ideologia técnica norte-americana e que se experimenta pela primeira vez em Porto Rico. Curiosamente, o que era percebido pelos técnicos estatais latino-americanos naquele momento como um “modelo norte-americano” (o “pan-americanismo” era considerado apenas um eufemismo) acabou sendo recuperado nos anos de 1960 e 1970 pela militância de esquerda. (CASTRO & MELLO, 2009, p. 242-243)

No caso específico do Brasil, o modelo latino-americano, privilegiado nos anos 1950 e 1960, acabaria, em grande parte, substituído pelos panamericanos que vimos repercutindo por aqui a partir da década de 1980, juntamente com uma miríade de outras influências que vimos apresentando.

²³⁰ “*Autogestion* therefore tends to resolve the totality of various contradictions by sublating them into a new totality, but by means of a theoretical and practical paroxysm in which the sum of these contradictions is pushed to the limit, to its dialectical end point. This presupposes a historical moment, a favorable conjuncture. *Autogestion* must be studied in two different ways: as a means of struggle, which clears the way; and as a means for the reorganization of society, which transforms it from bottom to top, from everyday life to the State.” (LEFEBVRE, [1966] 2009, p. 149)

Paralelamente à trajetória que vimos narrando até aqui, a partir da década de 1980 começava a ser gestada, ainda como um horizonte utópico, a ideia de se associar a construção habitacional com o processo participativo autogestionário no Brasil. Nabil Bonduki (BONDUKI, 1992; SILVA, 1994²³¹) relembra que, neste momento, a maior influência ocorreu por via das cooperativas autogestionárias uruguaias, as quais haviam se disseminado pelo Uruguai na década de 1960, a partir da crítica ao movimento moderno e das influências recebidas do Novo Empirismo sueco e do Novo Humanismo inglês. Confirmava-se, assim, a reação ao primado do funcionalismo, típica dos anos 1960, e a busca por uma humanização da arquitetura, concedendo maior importância aos elementos psicológicos, à vida das pessoas, à estética e ao gosto popular. Nas palavras de Carlos Arcos (2004), ao recuperar este histórico, buscava-se substituir o formalismo pelo humanismo – tarefa um tanto mais acessível no caso dos nossos vizinhos latino-americanos, em que o lastro formal modernista não se afirmava com tanto vigor quanto no Brasil –, utilizando-se de “estruturas abertas”, adaptáveis e flexíveis, que favorecessem a apropriação e o diálogo com o usuário.

Vale notar que o Centro de Cooperativismo Uruguio (CCU) foi criado em 1961 como uma organização não governamental e membro da Aliança Cooperativa Internacional. Neste contexto, a Lei nº 13.728 - Ley Nacional de Viviendas - viabiliza o cooperativismo para a construção e acesso a habitação no Uruguai. Assim, a habitação passava a ser enxergada como um meio para o cooperativismo e a ajuda mútua, enquanto o trabalho coletivo possibilitava refletir sobre as potencialidades das associações humanas. Além disso, Adauto Cardoso (2021) enfatiza que as medidas tomadas no sentido de alterar a legislação e os financiamentos públicos vigentes proporcionaram a implementação da propriedade coletiva, fundamental para a desmercantilização da moradia²³².

No CCU, participaram ativamente Rafael Lorente, Thomas Sprechmann, Hector Vigliecca e Arturo Villaamil. Os três últimos projetaram programas de habitações emblemáticos para as cooperativas ligadas ao banco hipotecário, dentre as quais o Complexo Bulevar, San Antonio e Hurasú. A experiência do Complexo Bulevar Artigas (1971-1973) ressoaria em âmbito nacional e internacional, ao alimentar um horizonte possível: mais de 300 unidades,

²³¹ Em entrevista concedida a Ana Amélia dos Santos em 1994, disponível na compilação presente em SILVA (org.) – “Moradia e cidadania”.

²³² Nesse sentido, apesar do predomínio da influência do cooperativismo habitacional pela via uruguia no Brasil, Adauto Cardoso (2021) enfatiza que a prática cooperativista para a produção de moradia pode ser identificada em diversos movimentos sociais em âmbito internacional, com destaque para os resultados obtidos pela Holanda. Uma análise histórica dessa produção holandesa, contrapondo-a com sua paulatina institucionalização e o consequente enfraquecimento de sua essência autogestionária, que não era vista como eficiente diante do processo de liberalização e privatização, pode ser encontrada em Daan Bossuyt (2021).

distribuídas em blocos de edifícios altos, seriam construídas, incluindo áreas comerciais e espaços de reunião coletiva, e buscando potencializar as relações entre o individual e a escala da rua, o coletivo, por meio de gradações entre as esferas pública e privada. Além disso, o projeto previa a flexibilidade: mais de 50 opções de uso para 300 unidades, a serem definidas por meio da participação do usuário.

Figura 2.23 | Figura 2.24 | Figura 2.25 | Complexo Bulevar Artigas (Uruguai)

Figura 2.26 | Figura 2.27 | Complexo Bulevar Artigas (Uruguai)

Neste caso e em outros contemporâneos, o cooperativismo e as associações humanas estavam articulados à industrialização de peças leves, denominado “sistema de componentes”, por meio da pré-fabricação de elementos de pequenas dimensões facilmente manipuláveis e transportáveis. Assim, o cooperativismo pressupunha a redução dos custos com mão-de-obra. Baseados na ideia da arquitetura como um jogo – fruto de influências como o Archigram, da plug-in city e das teorias de Johan Huizinga – acreditava-se que a flexibilidade do projeto viabilizava uma maior participação e apropriação dos usuários; “todo jogo é, antes de mais nada, uma atividade livre” (HUIZINGA, 1972, apud. ARCO, 2004, p. 53, tradução nossa)²³³.

Em geral, na definição de Daan Bossuyt (2021, p. 151), apesar das inevitáveis variações consoantes com o contexto em que são implementadas, as cooperativas habitacionais podem ser definidas como “organizações coletivas de moradia, caracterizadas por um grau de propriedade comum, autogestão e aspirações coletivas”. De acordo com Reginaldo Ronconi (1995), a participação do usuário realizava-se por duas vias principais: tanto na administração do projeto como um todo, quanto na oferta de mão-de-obra para a construção. Os projetos recebiam o auxílio das assessorias técnicas, tais como do CCU ou por meio de outros institutos de assessoria técnica (IATs). No que diz respeito às “Cooperativas de viviendas” propriamente ditas, propunha-se o acesso à propriedade por duas vias principais: a propriedade individual da moradia, contanto que ao morador não fosse autorizada a venda nem o aluguel de sua unidade por um mínimo de 10 anos. Neste caso, a contrapartida cobrada pela cessão da propriedade era, portanto, que o proprietário de fato habitasse a unidade por esse tempo mínimo. O segundo caso consistia basicamente na propriedade coletiva da unidade habitacional pela cooperativa; assim, ao morador era concedido o direito de uso por tempo indeterminado e por meio de contrato.

A aproximação do Brasil com essas iniciativas uruguaias se deu por meio do contato entre as lideranças e profissionais engajados com o movimento de moradia de ambos os países, de sorte que, a partir de 1984, seriam realizados os primeiros Encontros de Movimentos de Moradia por Cooperativismo e Ajuda Mútua. Alguns anos depois, em 1991, o Movimento por Moradia – com a participação de lideranças de mutirantes de diversos estados – realizaria uma visita ao Uruguai para presenciar tais experiências (RONCONI, 1995). Dentre os personagens engajados nesta interlocução, destacou-se o engenheiro Guilherme Coelho, cujas filmagens (os “super 8”) de suas visitas às cooperativas uruguaias seriam transmitidas, no Brasil, não apenas para os governantes e grupos técnicos, mas especialmente para os movimentos e assentamentos

²³³ “todo juego es, antes que nada, una actividad libre” (HUIZINGA, 1972, apud. ARCO, 2004, p. 53)

populares, contribuindo para a disseminação desse horizonte de utopia que se delineava no Brasil (BONDUKI, 1992; BARAVELLI, 2006).

A partir dessa gama de referências, os primeiros mutirões autogestionários brasileiros, ao mesmo tempo em que se respaldaram em princípios de ajuda mútua e cooperativismo, também adquiriram suas próprias especificidades – tal como sua articulação aos movimentos populares – de forma a representar um horizonte de autonomia em relação ao Estado e de acesso à habitação de maior qualidade, por baixos custos e relativamente curto prazo (BONDUKI, 1991).

Não obstante, inicialmente, a maior ênfase seria concedida à autoconstrução por meio de processos de mutirão – absorvendo muitas das influências que comentamos no Capítulo 1 –, de modo que a autogestão propriamente dita permaneceu em segundo plano ao longo da próxima década. O contexto era de acentuada crise econômica, com altas taxas de desemprego e consequente precarização da moradia, com o aumento exponencial de favelas e cortiços na região metropolitana de São Paulo entre as décadas de 1970 e 1980. O sonho da casa própria, que vinha sendo alimentada e tornada relativamente mais acessível entre classes populares nas décadas anteriores, sofre uma freada abrupta (BONDUKI, 1992). Em 1981, são realizadas as primeiras ocupações organizadas de movimentos populares em terrenos periféricos. Ao mesmo tempo, dada a existência de certa morosidade governamental para responder às crescentes reivindicações populares, os movimentos de moradia e os grupos de assessoria técnica passavam a estabelecer uma interlocução cada vez mais direta, de modo a fazer frente ao Estado na luta pela efetivação de suas demandas (SILVA, 1994).

Do lado das assessorias técnicas, influenciados pelo Laboratório de Habitação da Faculdade de Belas Artes de São Paulo e por experiências comunitárias em São Bernardo do Campo, uma série de outros grupos e laboratórios de habitação se consolidaram, tais como o Laboratório de Habitação (LabHab) da Unicamp – sob a liderança do arquiteto Joan Villà²³⁴ –, o Usina CTAH, o TETO, dentre outros. Conforme os relatos de Nabil Bonduki (Cf. SILVA, 1994) e Celine Sachs (1999), essas iniciativas se espalharam e prevaleceram sobretudo nas produções habitacionais em loteamentos periféricos na Grande São Paulo durante a gestão de Luiza Erundina, do Partido dos Trabalhadores, quando diversos profissionais outrora envolvidos com os próprios movimentos populares assumiram cargos na administração pública, em associações sindicais e partidárias.

²³⁴ Alguns estudos sobre a importante trajetória do LabHab-Unicamp podem ser encontrados em Roberto Pompeia (2006) e José Maria Montaner & Zaida Muxi (2013).

Figura 2.28 | Figura 2.29 | Figura 2.30 | LabHab-Unicamp: pré-fabricação dos componentes em alvenaria

Figura 2.31 | Figura 2.32 | LabHab-Unicamp: Residências Estudantis da Unicamp

Figura 2.33 | Figura 2.34 | Figura 2.35 | Figura 2.36 | LabHab-Unicamp: Restaurante da Universitário

Um ponto relevante a ser destacado é que, segundo Bonduki, o contexto era o de avultamento das pressões populares em prol do acesso à moradia – em muito impulsionadas pelas mobilizações e demandas por direitos narradas acima – associado à ausência de protocolos ou experiências prévias no Brasil em tamanha escala²³⁵. Por conta disso, muitas medidas seriam tomadas a toque de caixa, com o intuito de institucionalizar – ao criar regras e normas – as diretrizes de um programa de moradia a ser realizado por meio dos mutirões e da autogestão. Ao que parece, esse afã para que o programa se institucionalizasse o mais breve possível resultava igualmente do sentimento, por parte dos profissionais e das partes envolvidas, de que uma ideia que antes era tomada como uma mera utopia – portanto, quase impossível de se consumir – finalmente poderia vir a se verificar nas vias de fato.

Nesse sentido, cabe destacar o uso recorrente da palavra **utopia** para retratar um sentimento que florescia em diversos trabalhos neste momento. Primeiramente, a conhecida dissertação de Rodrigo Lefèvre, “Projeto de um acampamento de obras: uma utopia” (1981), em que o arquiteto parte do debate do “falso problema” de Bolaffi para propor uma reflexão sobre um modelo possível, baseado na participação, na autoconstrução e na autogestão. Trata-se do vislumbre de uma sociedade hipotética – “modelo de uma produção, na época de transição” (p. 3) – cujas relações de produção se apresentassem transformadas. O autor enraíza seu conceito de utopia em diversos autores – incluindo Marx e Lefebvre –, e assume que o papel do arquiteto é eminentemente criativo, tendo “como elemento fundamental o pensar produtivo com vistas à invenção” (LEFÈVRE, 1981, p. 13). Ainda que baseie sua proposta de canteiro de obras a partir das diversas experiências com abóbadas e pré-fabricação de componentes empreendidas pelo grupo Arquitetura Nova nos anos precedentes, Lefèvre é possivelmente quem mais se aproxima de um vislumbre da utopia marxiana ou lefebvriana, ao buscar um sentido para o possível-impossível – a atuação numa realidade transformada.

Alguns anos depois, a dissertação de Nabil Bonduki “Construindo territórios de utopia”, de 1986, e publicada como livro em 1992, além da entrevista de 1994 que vimos mencionando. Mais uma vez, a autoconstrução e a autogestão voltam a compor os horizontes utópicos, desta vez, norteadas pelas experiências práticas uruguaias narradas acima, mas já apontando para uma realidade mais tangível. Pouco depois, é a vez de Hugo Segawa, que publica “Resíduo de utopia” (1993) para relatar a experiência do arquiteto Joan Villà nas moradias estudantis da Unicamp (Campinas-SP), junto ao Laboratório de Habitações da Universidade Estadual de

²³⁵ Nabil Bonduki pondera que, em parte, algumas experiências prévias e relativamente pontuais, em São Bernardo e São Paulo, bem como os relatos das iniciativas no Uruguai serviriam como uma espécie de experiência-piloto, a direcionar, em certa medida, os parâmetros a serem adotados pelo programa.

Campinas. Neste caso, a utopia relaciona-se com um vislumbre do que outrora prevalecia no imaginário brasileiro como sonho antecipador – a industrialização, a pré-fabricação, a racionalização do canteiro, a produção em série, isto é, uma verdadeira revolução, tal como indicada por Rodrigo Lefèvre, que ainda remanesce frustrada. A faísca de utopia enxergada por Segawa envolve, então, uma inversão desse horizonte anterior; tais lampejos são liberados pelos processos participativos, autogestionários, experimentais, com materiais simples. Por fim, poderíamos citar igualmente “Uma utopia militante” (1998), livro de Paul Singer, a atualizar os sentidos do termo na contemporaneidade por meio de vias alternativas ao capitalismo – como as cooperativas – e, portanto, de resistência. Muito provavelmente deixamos outros tantos trabalhos de fora.

Tornaremos à utopia no Capítulo 3. Por ora, cabe ressaltar que o uso recorrente da palavra se relaciona frequentemente com a expectativa de uma sociedade transformada em termos sociais – o que tem raízes notadamente profundas em países como o Brasil, historicamente erigido sobre injustiças, discrepâncias sociais e exploração. Não é de se espantar, portanto, que se torne igualmente inevitável um distinto teor econômico na conformação dessas utopias, pela preocupação quanto à viabilidade financeira dos empreendimentos e pela constante necessidade de barateamento dos processos implicados. A tudo isso, adiciona-se a realidade particularmente dramática da redemocratização brasileira após mais de duas décadas de ditadura militar – cujas sequelas se mostram sensíveis até hoje. Neste contexto em que exceção é regra, o mínimo, a democracia, só pode ser uma utopia.

É importante que se tenha essa realidade em mente para a compreensão do sentido da crítica que implementamos aqui neste trabalho. Pois esse tipo de abordagem de viés político-econômico e social que sintetizamos, de maneira breve e sucinta neste capítulo, é certamente decisiva para o entendimento da complexidade das dinâmicas de produção e reprodução do espaço, da cidade, da habitação e vida como um todo. Entretanto, o enfoque deste trabalho é outro – ou melhor, situa-se num nível distinto: não o essencialmente econômico – apesar de indissociável a ele –, mas o que visa à compreensão dos sentidos do habitar *poiético*; é também político, na medida em que se propõe entender as diferenças. Por muitos ângulos, este trabalho é um excesso, uma frivolidade – não lida com os mínimos. É também o resto, o irrelevante e até mesmo banal: aquilo que não raro extrapola as discussões e as pesquisas atuais – sobretudo as relacionadas ao problema da habitação no Brasil. Há quem diga que se trata de uma visada ontológica ou filosófica – é possível, contanto que disso não se depreenda a busca por uma essência cartesiana estática do ser, mas, sim, a procura por captar outros níveis implicados na

ideia de produção, que nada mais é que apropriação e processo criativo (com toda a ambiguidade que este último termo possa carregar).

Em tempo: o sentido da crítica por meio do método regressivo-progressivo não significa descartar ou tampouco desmerecer atitudes tomadas no passado. O interesse é no presente e o passado serve para iluminá-lo e compreender por qual motivo determinados nexos foram assumidos. Aqui, nossa intenção é assimilar de que maneira conceitos como a participação, os direitos, a autogestão, a utopia foram interpretados e adotados e como isso reflete em nosso contexto atual.

Voltemos, então, à compreensão da autogestão neste momento. Em termos de antecedentes deste processo, a autogestão era encarada de maneira quase equivalente à autoconstrução – prática corrente no Brasil, sobretudo de maneira informal e nas áreas periféricas. A diferença, para Bonduki, consistia essencialmente na escala:

Claro que há diferença: a autogestão não é individual, é coletiva. No entanto, como ideia, a autoconstrução é na verdade uma autogestão que move uma única família, enquanto o processo de cooperativa habitacional, os processos de mutirão com autogestão que fizemos na prefeitura de São Paulo, são um processo de autoconstrução coletiva. Ocorre que, em vez de uma família fazendo tudo, há várias famílias subdividindo as tarefas com ganho de produtividade, com ganho de escala, com todos os ganhos, com consciência de participação, de construção da comunidade, de grupo e tudo mais. (BONDUKI, Cf. SILVA, 1994, p. 14)

Ao mesmo tempo, o arquiteto enfatiza que a autogestão precisa se ancorar sobre uma base administrativa bastante pragmática; “a autogestão é uma escola de administração” (ibid., p. 21). Há o repasse de verbas e subsídios governamentais, a compra do terreno e dos materiais construtivos, o cronograma e o planejamento a ser seguido, o balanço de contas, a fiscalização, ou seja, toda a logística e a gerência – isso sem mencionar as etapas decisórias de projeto propriamente ditas, assumidas pela autogestão com o auxílio de assessorias técnicas autônomas em relação ao poder público. Nesse sentido, se por um lado as administrações públicas frequentemente encaravam esses programas de modo instrumental, essa postura não era muito diferente por parte dos próprios movimentos, visto que, gradativamente, passou-se a conhecer melhor a “máquina pública” e as ações necessárias para tornar o seu funcionamento mais fluido.

Importante perceber que a entrevista com Bonduki que vimos tratando até aqui foi concedida em 1994, quando – apesar dos resultados visíveis e sensíveis de experiências pioneiras participativas autogestionárias – ainda se cultivava um espírito antecipador sobre as potencialidades a serem exploradas. Afinal, o país acabara de passar pelo processo de redemocratização e o papel do Estado ainda era visto com inúmeras restrições; o ideal de

autonomia da sociedade civil nutria um sentimento de independência e liberdade característico das aspirações deste momento. Tratava-se de um processo de descentralização do poder e refutação de formas de governo autoritários:

Então, essa é a ideia da autogestão, eliminar a alienação de todos os tipos, a alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, do trabalhador em relação à forma como o seu trabalho é produzido. Ou seja, que o trabalhador possa discutir o projeto, discutir o desenvolvimento da obra, questionar determinados processos de trabalho e discutir onde serão feitos os investimentos. No fundo, ele vai ter a decisão e se desalienar do processo de produção. Essa questão, que é a questão central da crítica marxista ao capitalismo, essa proposta resolve, talvez, muito melhor do que a ideia do Estado todo-poderoso. É através da intermediação do Estado que a sociedade trabalhadora vai receber os frutos do seu trabalho. (BONDUKI, Cf. SILVA, 1994, p. 24)

Essa passagem é fundamental pois permite perceber o perfil participativo esperado dos processos realizados via autogestão, qual seja, uma feição essencialmente econômica e política, no sentido marxista – embora não necessariamente marxiano – em que o usuário é encarado sobretudo como trabalho a se desalienar do processo produtivo, embora não tanto como corpo – seja pela visada estética, *poiética*, fenomenológica.

“O que quer dizer autogestão? É a gestão de uma empresa, pelos trabalhadores” (RONCONI, Cf. SILVA, 1994, p. 31). É permitir uma participação política – no sentido relativamente banal do termo – dos excluídos nas etapas administrativas; trata-se de uma co-gestão entre Sociedade Civil e Estado. A passagem citada é de uma fala do arquiteto Reginaldo Ronconi no “Debate: autogestão e cidadania”, também realizado em 1994. Certamente, sua fala não reflete, de maneira homogênea, a interpretação corrente do termo. No mesmo debate, o arquiteto João Marcos Lopes, um dos fundadores do grupo USINA CTAH rebateria a ideia, ao dizer que autogestão se referia a uma ideia em construção, pois envolve um processo educativo, de capacitação e de formação dos participantes, de modo que seu envolvimento não se torna apenas burocrático, mas que haja um real entendimento das etapas decisórias. Nessa outra visada, a participação assumia um perfil eminentemente político, de construção da autonomia, reverberando os ensinamentos outrora proferidos pelo educador e filósofo Paulo Freire – sobretudo os dizeres de seu memorável “Pedagogia do oprimido” ([1968] 2013) – que muitos carregavam como inspiração em seus repertórios. Por fim, vale ressaltar que a autogestão do canteiro de obras poderia significar uma capacitação e profissionalização das famílias, de modo a garantir uma melhor qualidade de inserção no mercado de trabalho, sobretudo na construção civil (VELASCO, 2021).

Alguns exemplos emblemáticos, pioneiros e referências nesse sentido da autogestão e da luta por moradia no Brasil, são o caso da Vila Nova Cachoeirinha, da urbanização das favelas

“Recanto da Alegria” e “Funerária”, em São Paulo, e da “Vila Comunitária” em São Bernardo do Campo²³⁶. Dentre esses, a Vila Nova Cachoeirinha (1982), projetada por Henrique Reinach e Guilherme Coelho, sobressai-se por reposicionar o conceito de autoconstrução. Ao invés de utilizar o termo mutirão, já associado à imagem da participação do usuário apenas como mão-de-obra, passava-se a empregar a expressão “ajuda mútua”, uma tradução direta do que se utilizava no Uruguai (*ayuda mutua*). Por meio disso, destaca Eduardo Baravelli (2006), buscava-se ressaltar o sentido de participação do usuário em todas as etapas do processo de concepção e produção da moradia. Apesar dos entraves no sentido de formalizar a autogestão propriamente dita – sobretudo por conta das restrições da legislação brasileira – o projeto foi levado a cabo, ainda que junto à Cohab, de maneira essencialmente autônoma, isto é, com os futuros usuários participando de cada etapa decisória e do processo construtivo. Como resultado, destaca Bonduki (1992), comprova-se a possibilidade de efetivar um programa de moradia por autogestão e autoconstrução com menores custos e maior qualidade arquitetônica e urbanística.

Figura 2.37 | Figura 2.38 | Figura 2.39 | Figura 2.40 | Vila Nova Cachoeirinha

²³⁶ Uma descrição pormenorizada desses casos pode ser encontrada nos trabalhos de Reginaldo Ronconi, “Habitações construídas com gerenciamento pelos usuários, com organização da força de trabalho em regime de mutirão” (1995), e de Nabil Bonduki, “Habitação e autogestão: construindo territórios de utopia” (1992). Além disso, a dissertação de Eduardo Baravelli (2006) narra, com ricos detalhes, este percurso partindo da repercussão das cooperativas uruguaias no Brasil até as primeiras experiências participativas autogestionárias por aqui.

Outro caso que merece destaque são alguns projetos desenvolvidos com a assessoria do Usina CTAH, enaltecida pelo próprio Sérgio Ferro (2015) como tendo sido capaz de romper com o paradigma da divisão do trabalho capitalista, por meio da criação de um “trabalhador coletivo” que re-significaria o próprio sentido do projeto - tão criticado pelo arquiteto em textos anteriores. Nesta visada, a participação não se resumiria ao envolvimento dos futuros moradores na concepção e produção habitacional, mas implicaria um verdadeiro engajamento político, econômico e social dos participantes, auxiliados pela assessoria que, não raro, seria composta por “arquitetos militantes” (ARANTES, 2002; VELASCO, 2021) comprometidos com a causa. Isso se mostra evidente, por exemplo, quando se diz que “entre 1999 e 2001, as ações da Paulo Freire e da Usina estiveram mais no plano da resistência, reivindicação e ocupações de terra do que efetivamente elaborando projetos e construindo” (USINA CTAH e mutirantes, 2015, p. 116). Antes da execução da obra, são discutidos em conjunto os detalhes da autogestão e da construção por meio do mutirão.

Dentre seus diversos projetos²³⁷, destacam-se o conjunto Cazuza (1990-1993) - considerado pioneiro no sentido da construção verticalizada, em blocos cerâmicos autoportantes, por meio de mutirão -, o Copromo (1990-1998) - conjunto que mesclaria o uso de alvenaria autoportante com uma estrutura metálica independente para as escadas -, a União da Juta (1992-1998) - um dos projetos de maior destaque da Usina, por ter incorporado uma série de aprendizados obtidos até então -, e o conjunto Paulo Freire (1999-2010) - localizado em terreno íngreme, utilizando-se de estrutura metálica independente e vedação em alvenaria cerâmica. Em termos de metodologia de projeto propriamente dita, há uma subdivisão em quatro etapas principais: 1) a primeira buscava estimular as chamadas “memórias do morar”, em que se buscavam levantar as lembranças e experiências subjetivas aprazíveis das famílias relacionadas à habitação; 2) montava-se um quadro relacional dos espaços da casa junto com as famílias, em que se procuravam estabelecer vínculos e fluxos espaciais dentro da moradia e, a partir disso, definiam-se as tipologias; 3) apresentavam-se as soluções obtidas em escala maior, com mobiliário, aberturas e paredes móveis, de modo a se realizar os ajustes necessários; 4) por fim, discutiam-se os espaços livres e comunitários, bem como as formas dos edifícios, por meio de modelos tridimensionais (USINA CTAH e mutirantes, 2015). De acordo com os relatos dessas experiências, “tratava-se de um instrumento lúdico de projeto, no qual o conhecimento do arquiteto era democratizado” (ibid., 121).

²³⁷ Uma compilação pode ser encontrada em “USINA: entre o projeto e o canteiro” (VILAÇA, I & CONSTANCE, P. (Orgs), 2015).

O processo participativo então implementado ressoa a narrativa realizada por Lúcia Shimbo, em experiência análoga, em sua dissertação “A casa é o pivô” (2004). Ou seja, os futuros usuários participam de cada etapa decisória, por meio de reuniões periódicas realizadas com as assessorias técnicas. Em alguns casos, a função dos assessores, além de responder às demandas dos moradores, consiste em trazer provocações e reflexões, de modo a construir um processo efetivamente dialógico e enriquecedor para ambos os lados.

O processo decisório propriamente dito – partindo do estudo preliminar, dos primeiros desenhos, da proposta de implantação e tipológica até as escolhas dos materiais – geralmente é realizado em conjunto pelas assessorias técnicas e pelas famílias envolvidas, contando com maior ou menor envolvimento dos moradores no processo de desenho propriamente dito. Via de regra, após as reuniões preliminares, a assessoria técnica realiza uma proposta inicial, a qual é levada novamente às reuniões, debatida com os moradores – desde a disposição das plantas até as escolhas materiais – e aprovada após passar pelas revisões. Nesse sentido, a participação dos usuários não é tão distinta da relação arquiteto-cliente em processos criativos convencionalmente adotados por escritórios de arquitetura para residências unifamiliares ou pequenos empreendimentos.

A participação dos futuros usuários ocorre, não raro, ao longo da construção do edifício – mesmo contando, em alguns casos, com o auxílio de mão-de-obra auxiliar contratada para algumas etapas específicas. Frequentemente, é realizado um processo prévio de capacitação da mão-de-obra. Aqui reside um ponto de fundamental importância e que não está sendo aprofundado neste trabalho: a relação entre a capacitação dos trabalhadores e o senso de empoderamento, sobretudo por parte das mulheres, que são as principais engajadas nesses projetos.

Em termos de materiais construtivos, utiliza-se frequentemente a alvenaria de blocos cerâmicos autoportantes e, em alguns casos, estrutura metálica complementar (para as escadas, por exemplo). Essa escolha baseia-se sobretudo na disponibilidade e na facilidade construtiva, além da questão econômica. Estas opções acabam se reproduzindo nas diversas outras experiências propostas.

A partir dos anos 2000, a autogestão acabaria absorvida pelo Programa Minha Casa Minha Vida em sua versão Entidades – muito embora representando uma porcentagem irrisória da produção total do MCMV (ROLNIK, 2017; CARDOSO, 2021). Vale notar uma distinção fundamental entre o programa MCMV e o MCMV-E:

Figura 2.41 | Figura 2.42 | Figura 2.43 | Figura 2.44 | Figura 2.45 | Figura 2.46 | Figura 2.47
Mutirão Paulo Freire – Usina CTAH

Figura 2.48 | Figura 2.49 | Figura 2.50 | Figura 2.51 | Mutirão União da Jata – Usina CTAH
 Figura 2.52 | Figura 2.53 | Mutirão Jata Nova Esperança – Usina CTAH

Programa Minha Casa, Minha Vida – Entidades (MCMV-E) É uma modalidade do programa habitacional do Ministério das Cidades, do governo federal, lançado em 2009, no Governo Lula, destinada a famílias de baixa renda organizadas em associações e cooperativas, com recursos orçamentários federais destinados ao Fundo de Desenvolvimento Social, no qual associações ou cooperativas fazem a gestão de todo o processo de desenvolvimento das moradias, desde o projeto à execução da obra. (RODRIGUES et al., 2019, 15)

De acordo com o glossário lançado recentemente pela “Revista da produção de habitação em autogestão” (RODRIGUES et. al., 2019), que realiza um levantamento da produção recente pelo PMCMV-E, autogestão define-se do seguinte modo:

Autogestão – No contexto da construção de moradias, é um conceito que envolve a participação e o controle da produção da habitação, uma maneira de construção de vida comunitária e de produção não mercantil da moradia, concebida como direito e não como mercadoria. (ibid., p. 14)

Por outro lado, relaciona-se intimamente com o conceito de mutirão:

Mutirão - trabalho coletivo em ajuda mútua que não envolve remuneração financeira. O mutirão está na origem da organização dos processos autogestionários dos movimentos sociais e é uma ferramenta de envolvimento, de organização coletiva e apropriação do espaço pelas famílias participantes. (ibid., p. 15)

A revista em questão foi organizada pelo Movimento Nacional por Moradia Popular (UNMP), em conjunto com a assessoria de escritórios e coletivos como Usina CTAH, Peabiru, Ambiente Arquitetura. Todos os casos apresentados pela publicação foram empreendidos por meio do PMCMV-Entidades, com a assessoria técnica desses escritórios. O processo participativo revela-se, grosso modo, análogo ao descrito acima a respeito dos projetos da Usina CTAH.

Os projetos que figuram na revista foram implementados especialmente a partir da década de 1990 até 2019. Em geral, os projetos implicam a aquisição do terreno e a construção integral do programa, com alguns poucos casos de requalificação de edifícios ociosos e/ou ocupados. Raramente se questiona a conformação do loteamento e do desenho de quadras vigente, de modo que, em geral, as habitações aparecem verticalizadas em blocos e/ou lâminas, com poucas variações formais num mesmo projeto. Além disso, o desenho das áreas comuns e coletivas, sobretudo as externas, frequentemente parece um tanto preterida em relação ao conjunto da implantação. Em geral, o desenho das áreas livres dá-se de maneira coadjuvante, testificando a velha relação figura x fundo.

Em que se pese a riqueza das discussões e do processo dialógico – que certamente deve ser valorizado – uma questão recorrente na maioria dos projetos consiste na vigência de certo padrão de desenho urbano, de variedade tipológica e implantação, bem como das escolhas de materiais. Em grande parte, isso decorre de que diversas questões de cunho burocrático e

técnico acabam tomando certo protagonismo ao longo desse tipo gestão, de modo a relegar um maior zelo à participação propriamente dita a um segundo plano (D’OTTAVIANO, 2021b). Não raro, as escolhas formais, tipológicas, estruturais e materiais encontram-se atreladas às mesmas bases orçamentárias, normativas e legislativas vigentes na alarmante maioria dos empreendimentos imobiliários, como mencionado no item anterior. Com efeito, o que se constata com frequência é a manutenção das mesmas práticas e soluções formais – arquitetônicas e urbanísticas – patentes na atualidade, ainda que haja mudanças em termos do processo conceutivo e construtivo por meio da participação e da autogestão.

Uma questão relevante a ser apontada refere-se justamente ao papel do arquiteto nesses processos, que muitas vezes se restringe a mero mediador: ora acatando às demandas dos futuros moradores, ora subsumindo-se às demandas econômico-financeiras que se impõem, ora agindo nos limites das planilhas diversas. No relato esclarecedor de Shimbo (2004) sobre experiência com processos participativos no interior do estado de São Paulo, por meio de parcerias entre o HABIS-USP e líderes do Movimento Sem-Terra (MST) – por meio do então denominado Programa Inovarural –, a autora notou a necessidade de problematização e questionamento a respeito do que está previamente instaurado, isto é, fortemente embasado em raízes culturais, sociais, ideológicas e históricas. Segundo a autora, isso poderia permitir a aplicação de novas concepções e propostas, de modo a possibilitar a transformação de determinada realidade. Por conta disso, Shimbo acredita que seja relevante, em programas habitacionais participativos, que haja uma postura crítica e questionadora, por parte da comunidade e dos profissionais, a respeito de cada proposta. Do contrário, apenas replicamos mais do mesmo, do que já está pré-concebido, pois hegemonicamente aceito. A concepção da moradia, portanto, não deveria ocorrer de maneira isolada, mas sim de modo a enfrentar outras questões sociais participantes de uma mesma problemática social e urbana.

Por fim, é notório que estas propostas assumam um aspecto controverso e até mesmo polêmico, quando confrontadas com o contexto específico brasileiro, uma vez que críticos como Francisco de Oliveira (2006) e Gabriel Bolaffi (1986) entendem que o mutirão cria um tipo mistificado de participação, através da aplicação de mão-de-obra não remunerada e do sobretrabalho, que serve, portanto, à acumulação selvagem do capitalismo brasileiro: “resumindo, trata-se de uma participação ilusória, de um sucedâneo de democracia” (BOLAFFI, 1986, p. 28). Questão igualmente observada por Lopes & Rizek (2006, p. 578-58), ao enfatizar que “grande parte da potencialidade emancipatória que se poderia esperar do processo produtivo é arrimada pela conjugação perversa de mecanismos de rebaixamento relativo do montante de recursos necessário à reprodução do sujeito ali envolvido”.

Figura 2.54 | Figura 2.55 | Figura 2.56 | Alexios Jafet (PMCMV-E, São Paulo- SP) – Ambiente Arquitetura

Figura 2.57 | Figura 2.58 | Figura 2.59
Bom Jardim III (PMCMV-E, Ipatinga- MG)
Platto Consultoria e Projetos Ltda.

Figura 2.60 | Figura 2.61 | Figura 2.62 | Vila Patrimonial (PMCMV-E, São Paulo- SP)- Ambiente Arquitetura

Figura 2.63 | Figura 2.64 | Magno Cruz I e II (PMCMV-E, São José de Ribamar- MA) – Arq. Marcelo Farias

Figura 2.65 | Figura 2.66 | Figura 2.67 | Mutirões Dorothy Stang, Jerônimo Alves e Martin Luther King (PMCMV-E, São Paulo- SP) – Usina CTAH

Figura 2.68 | Figura 2.69 | Figura 2.70

Figura 2.71 | Figura 2.72

Mutirão Grupo Esperança (PMCMV-E, Rio de Janeiro- RJ) – Fundação Bento Rubião

Figura 2.73 | Figura 2.74 | Figura 2.75

Figura 2.76 | Figura 2.77

Mutirão Alto do Moura I e II (PMCMV-E, Caruaru- PE) – Habitat para a Humanidade

Figura 2.78 | Figura 2.79 | Figura 2.80

Mutirão Condomínio das Mangueiras (PMCMV-E, Salvador- BA)
Assessoria técnica: Marli Carrara; Candida Sampaio (PTS); Francisco Cordeiro; Juraci Cordeiro Junior (eng.)

Figura 2.81 | Figura 2.82 | Nossa Prata (PMCMV-E, Paulista- PE) – Habitat para a Humanidade

Figura 2.83 | Figura 2.84 | Júlia Beatriz (PMCMV-E, Olinda- PE) – Brasfort Engenharia

Figura 2.85 | Figura 2.86 | Lagoa Quente II (PMCMV-E, Caldas Novas- GO) – Eng. Fabrício G. Cavalcante

Outras críticas dirigidas à atuação dos mutirões autogeridos colocariam em questão até mesmo sua qualidade enquanto resultado projetual, como sugerido em entrevista do arquiteto Fernando de Mello Franco – citada pelo jornal Folha de São Paulo, em abril de 2010 – ao afirmar que as experiências nas favelas de São Paulo teriam dado pouca importância ao urbanismo, visto que os arquitetos estariam mais comprometidos com a política do que com o projeto propriamente dito (LOPES, 2011).

Obviamente, todas essas questões devem ser levadas em consideração de maneira comparativa, como igualmente enfatizado por Camila D’Ottaviano (2021): tanto entre os ganhos sensíveis de fato alcançados por essas propostas participativas autogestionárias, quanto em comparação com a miséria representada pelos modelos vigentes na mesma época – CDHU, Cingapura etc.

Mas não se pode perder a confrontação com aquilo que não se realizou, mas que talvez ainda se faça possível. Afinal, a utopia não é fixa, mas fugidia; da mesma maneira que ela se reposicionou após as frustrações com o movimento moderno, talvez esteja em tempo de traçarmos esse horizonte mais uma vez, e isso só pode ocorrer por meio da crítica.

Nabil Bonduki novamente figura nesta publicação - “Revista da produção de habitação em autogestão” (2019) -, desta vez com as palavras de encerramento. Com aproximadamente 30 anos de transcurso entre a entrevista que mencionamos acima e este texto de agora, Bonduki afirma que restava “um gosto amargo e certa frustração”, visto que a autogestão acabou preterida pela maior parte dos programas habitacionais. Para o autor, a sensação é a de que se teria perdido uma “oportunidade histórica” de “inovar com um modelo de gestão baseado na participação popular, autonomia e economia solidária, uma política pública construída de ‘baixo para cima’ (*bottom-up public policy*)” (BONDUKI, 2019, p. 178). Ademais, o autor ainda destaca que muitos desses projetos seriam autogestionários apenas na superfície, “um disfarce para que construtoras se beneficiassem das regras mais favoráveis do ‘programa entidades’ para produzir moradias de forma tradicional” (ibid., p. 178). Com efeito, se nos ativermos um pouco mais à citação do início deste item, em que Stuart Elden recupera a complexidade da noção de autogestão em Henri Lefebvre, e cotejarmos com os resultados prático-sensíveis dos programas atuais, parece inevitável ter a sensação de que algo deveras crucial acabou completamente perdido neste processo. O arquiteto termina com a seguinte diretriz:

É essencial institucionalizar um programa habitacional baseado na autogestão, através de uma lei federal que dê segurança jurídica para todos os agentes envolvidos. É necessário instituir novas formas de acesso à terra, compatíveis com a concepção de autogestão e produção coletiva. É fundamental pesquisar e desenvolver soluções inovadoras de projeto e de construção, capazes de expressar,

através da arquitetura e do urbanismo, uma nova cara da habitação social. (ibid., p. 179)

Mas – restaria a dúvida – o dilema não residiria justamente sobre a gana pela institucionalização de algo que, em essência, deve ser luta e movimento contínuo?

Neste sentido, talvez seja possível dizer que se aproximam mais da noção de direito à cidade lefebvriana os recentes processos de “ocupação” verificados especialmente nas grandes cidades como São Paulo. Tais ocupações geralmente são implementadas pelo Movimento Sem Teto do Centro (MSTC) de maneira articulada à Frente de Luta por Moradia (FLM).

Em vista disso, um caso marcante é a conhecida Ocupação 9 de Julho, cujo edifício foi construído na década de 1940 para abrigar a sede do INSS. A planta original do edifício de 14 pavimentos contemplava: salas de atendimento, escritórios e apartamentos residenciais, programa este que era distribuído nesta mesma sequência ao longo dos andares, a iniciar pelas salas de atendimento nos pavimentos mais baixos e assim sucessivamente. Os apartamentos, nos andares mais elevados, eram amplos e destinados aos trabalhadores do INSS. Subutilizado desde a década de 1970 e abandonado com um acúmulo crescente de dívidas, o início de sua ocupação remonta a 1990, sendo que a primeira ocupação organizada pelo MSTC foi efetivada em 1997. Em 2016, sob a liderança de Carmen Silva, o MSTC e a FLM realizaram ocupações coordenadas em 31 terrenos e/ou edifícios ociosos na cidade de São Paulo e conseguiram, enfim, a cessão de uso do edifício 9 de julho por um período de 30 anos (FERRARI, 2019). A formalização dessa cessão, junto à prefeitura, teve como contrapartida o compromisso de que o movimento realize um programa de locação social e de atividades culturais a serem oferecidas para a comunidade²³⁸.

Em seu estudo sobre a ocupação do edifício, Erica Ferrari assim descreve a rotina:

As pessoas que ali residem transformam todos os dias esse espaço e o dignificam para poderem chamá-lo de casa. Isso não tem equiparação com nenhum outro local de aspecto também esplêndido, porém de uso individualizado. A atividade e o cuidado coletivo fazem desse local único, uma exceção em relação à dinâmica de São Paulo. (FERRARI, 2019, p. 94)

Por esse motivo, para a autora, a ocupação funciona como uma espécie de monumento urbano – o que expressa seu valor simbólico de “poder” no sentido lefebvriano. O uso de bandeiras nas ocupações viria corroborar esta hipótese, dada sua origem bélica. Pois tais bandeiras instituem-se como parte da fachada, a demonstrar novos usos e significados aos edifícios ocupados. Por esse motivo, Ferrari encara essas ocupações como os novos monumentos da atualidade,

²³⁸ Vale destacar que muitas dessas atividades são realizadas com a cooperação de alunos e profissionais da Escola da Cidade.

portadores de significado e simbolizando certos tipos de ocupação e uso do território da cidade; “sob o âmbito da prática artística, o monumento convencional é como uma terceira via, que liga arte e arquitetura ao espaço público por definição” (FERRARI, 2019, p. 101).

**Projeto e reformas na ocupação
Nove de Julho**

1. Portaria	10. Escada
2. Horta	11. Elevadores
(fechado)
3. Quadra	12. Refeitório
4. Estacionamento	13. Cozinha
5. Central de gás	14. Marcenaria
6. Galeria	15. Depósito
7. Sala multiuso	16. Secretaria
8. Brechó	17. Sala de reunião
9. Banheiro	

Figura 2.87 | Figura 2.88 | Figura 2.89 | Figura 2.90 | Figura 2.91

Edifício Nove de Julho (São Paulo) – MTSC

Figura 2.92 | Figura 2.93 | Figura 2.94

Edifício Dandara (PMCMV-E, São Paulo) – Integra Desenvolvimento Urbano

Reforçando a questão do empoderamento feminino que indicamos acima, essas ocupações contam com a participação ativa das mulheres. Inclusive, uma das principais líderes do MSTC em São Paulo é justamente Carmen Silva²³⁹. Em entrevista concedida, em 2018, a Thais Roque para o Estadão²⁴⁰, assim Carmen definiria a função das ocupações:

Nós ocupamos por dois motivos: primeiro pela necessidade; depois, para denunciar o vazio urbano e a especulação imobiliária. E digo mais, nós não queremos morar em glebas que viram exílios. Nós queremos morar em áreas urbanizadas onde nós não degradamos o meio ambiente, não acabamos com as represas, onde tenha coleta seletiva e, acima de tudo, mobilidade. Porque mobilidade não é carro, não é

²³⁹ Carmen Silva, baiana, participou do filme “Era o Hotel Cambridge” de Eliane Caffé.

²⁴⁰ <https://brasil.estadao.com.br/blogs/inconsciente-coletivo/por-dentro-da-ocupacao-9-de-julho/>

bicicleta, não é ônibus. Mobilidade é acesso. É acesso a um posto de saúde, é acesso a uma faculdade, a um filho na creche, a uma escola decente, uma calçada decente. (2018)

Atualmente, cada morador/ ocupante deve pagar uma taxa por volta de 200 reais como uma espécie de taxa condominial para as despesas de manutenção em geral²⁴¹. Uma questão que remanesce latente é a perspectiva dos moradores que passam pela Ocupação, tendo em vista que ela se coloca como solução provisória para moradores sem-teto prioritários. Portanto, espera-se que o morador adquira, com o tempo, as condições necessárias para ser capaz de mudar-se para uma habitação própria.

Outros exemplos eminentes mencionados pelo trabalho de D'Ottaviano (2021b) incluem as experiências dos edifícios Dandara²⁴², Maria Domitila, Cambridge e Lord - com a assessoria técnica do Peabiru e do Integra Urbano (ambas em São Paulo) e com a produção de mais de 660 moradias. Para a autora, as ocupações em áreas centrais se destacariam pela possibilidade não apenas de empoderamento, autonomia e pertencimento de seus moradores e famílias, ao assumirem a gestão do processo, mas também de significar um genuíno direito à cidade, por inverter as relações de centro e periferia e romper com modelos de segregação socioespaciais vigentes. Nos termos da autora, a “conquista da periferia” assinala para uma verdadeira “conquista da cidade” (2021b, p. 72). Embora não enfatize a questão da propriedade privada, a autora menciona as dificuldades de conciliação entre as inevitáveis forças de reprodução do mercado imobiliário e de burocratização dos processos, que devem ser contrabalanceados pela mobilização constante dos participantes.

Ainda sobre as ocupações em São Paulo, o trabalho recente de Stevens, De Meulder & Somekh (2019) relaciona o conceito de ocupação com o de urbanismo emergente, bottom-up ou proto-urbanismo. Neste caso, relacionando os conceitos de vacância, ocupação, mutirão e movimentos sociais, os autores partem do pressuposto de que a cidade como um todo constitui-se como uma verdadeira ocupação. Em termos de metodologia dos agentes envolvidos com as pesquisas desses processos, destaca-se uma abordagem “imersiva” de urbanismo, a qual, segundo os autores, busca inverter a ideia de participação: ao invés de se convocar e esperar a participação dos usuários nos processos de projeto, é o arquiteto-urbanista-pesquisador que deve mergulhar na experiência vivida pelo contexto local – método

²⁴¹ Segundo matéria da Folha de São Paulo de 2019:

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/movimento-pede-concessao-de-edificio-ocupado-no-centro-de-sp.shtml>

²⁴² Neste caso, ressalta D'Ottaviano (2021), contando com a Concessão de Direito Real de Uso (CDRU), de modo a viabilizar a utilização de um patrimônio histórico.

que ressoa as propostas de Carlos Nelson Ferreira dos Santos. O engajamento por meio da pesquisa-ação utiliza-se de meios diversos, como a fotografia e a cartografia, que tencionam trazer à frente aquilo que outrora se mostrava oculto e invisível.

Figura 2.95 | Figura 2.96 | Edifício Prestes Maia, em 2018 | Edifício abandonado no centro de SP, em 2017
Figura 2.97 | Figura 2.98 | Ocupação 9 de Julho, em 2018 | Ocupação de Direitos Humanos em SP, 2018

Toma-se, assim, a essência do sentido de vacância – aquilo que não se encontra apropriado e, portanto, mostra-se livre para a atividade. “É o reino vago da antiga cidade do passado que convida para a imaginação alternativa da cidade renovada do amanhã” (STEVENS, DE MEULDER & SOMEKH, 2019, s/p), afirmam os autores. Tais ocupações implicam lutas e reivindicações, visto que, não raro, abalam os alicerces e invertem a lógica da propriedade privada tal como historicamente estabelecida como direito no Brasil – ainda que de forma eminentemente controversa, como veremos no Capítulo 3. Nesse sentido, tais movimentos

“perturbam” o *modus operandi* e as instituições, para usar os termos dos autores, revelando seu aspecto insurgente, transgressor e de resistência. Assim, o “proto-urbanismo” configura-se como uma exploração territorial no sentido de reconhecer as oportunidades espaciais – ou o “*genius loci*”, expressão que tomam emprestada de Christian Norberg-Schulz – de modo a confrontar as vacâncias urbanas com as possibilidades de usos e permanências.

Por conta disso, Stevens, De Meulder & Somekh (2019) acreditam que tais estudos sobre as ocupações possibilitariam reposicionar o próprio significado de “participação” – não raro transformado em mero populismo –, bem como do próprio conceito de mutirão – do tupi, “motiro”, indicando ajuda mútua. Isso porque, como vimos, o mutirão passaria, frequentemente, por uma cisão entre autogestão e autoconstrução, com o privilégio deste último e sem se considerar os sentidos genuínos dos processos autogestionários – que acabaram reduzidos à mera administração burocrática. Mais uma vez, em suma, nestes casos, a participação foi esvaziada e apenas serviu como instrumento para a aquisição da propriedade privada.

Com efeito, ao longo dos textos compilados pelo trabalho de D’Ottaviano (2021a), identificamos uma dupla percepção sobre a produção do PMCMV-E: por um lado, o ensejo de se retomar o debate sobre autogestão e de mostrar sua atualidade em termos de democracia, por outro, a premência de se realizar, concomitantemente, uma contraposição crítica com os resultados reais que têm sido obtidos. Pois, na visão de Adauto Cardoso (2021, p. 12), o PMCMV-E simbolizaria, paradoxalmente, o auge e a derrocada da experiência autogestionária, visto que ele se relaciona com o “experimento social-desenvolvimentista do lulismo” – enfaticamente criticado por Evelina Dagnino, como mencionamos anteriormente. As bases insustentáveis de tal projeto social-desenvolvimentista sofreriam abalos sucessivos: primeiramente, com a crise política e econômica instaurada a partir de 2014; em seguida, com os conflitos e armações políticas que levariam ao impeachment de Dilma Rousseff em 2016 e, por fim, com o verdadeiro revés de orientação política ocasionada pelas últimas eleições, cujo corolário se evidenciaria com a atual crise sanitária suscitada pela pandemia do COVID-19 em todo o mundo, com sequelas que se mostrariam especialmente amargas e profundas no Brasil. Essa sucessão de eventos não apenas tornou escandalosas as históricas desigualdades sociais por aqui, mas também comprovou as frágeis bases de nossa democracia, cujas conquistas – mesmo questionáveis – aparecem, de maneira paulatina e excruciante, esmorecidas e eclipsadas.

Por fim, além destes exemplos mais diretamente relacionados ao PMCMV-E, não podemos deixar de mencionar uma série de experiências mais usualmente relacionadas aos movimentos urbanos bottom-up ou emergente. Um caso bastante emblemático seria o Movimento Ocupe

por exemplo, o desrespeito em relação ao parcelamento do solo – e a carência de estudos de vizinhança e de impacto ambiental por parte do projeto.

Figura 2.99 | Figura 2.100 | Proposta do Novo Recife | Demolição dos antigos armazéns
Figura 2.101 | Figura 2.102 | Ocupações do Movimento Ocupe Estelita
Figura 2.103 | Figura 2.104 | Eventos do Movimento Ocupe Estelita

Segundo Bueno (2014), as ocupações e os acampamentos contavam com uma rica gama de eventos, desde feiras, oficinas, apresentações culturais e artísticas, danças, festas e shows musicais com a participação de nomes conhecidos, aulas públicas ministradas por professores universitários, debates etc. Além disso, como destacado por Cardoso & Nascimento (2018), o movimento contou com a influência e participação ativa do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), tanto em termos das estratégias estabelecidas quanto nas discussões sobre as tensões e disputas espaciais entre cidade e campo.

Apesar de todos esses atos, em 2014, iniciou-se a demolição de parte do cais e a construção do novo empreendimento. Embora contando com alterações em relação ao plano inicial e ações mitigadores para conter os possíveis impactos da obra, fruto do debate, dos movimentos e de diversas ações judiciais contrárias à iniciativa, o projeto continua sendo motivo de variadas discórdias e sua construção ainda vem sendo interrompida e freada por ocupações. Em 2019, o Iphan encerrou um embargo iniciado em 2014 ao projeto, permitindo, assim, que novas demolições fossem realizadas, condicionadas ao atendimento de determinadas exigências. Desde então, a construção vem sendo facilitada, ainda que questionada e acompanhada de perto pelos movimentos²⁴⁴.

Diante disso, certamente, resta uma sensação amarga de certa impotência diante da força desses empreendimentos e um questionamento da efetividade e dos ganhos concretos alcançados por tais movimentos e ocupações. Apesar disso, compreendemos que fenômenos como estes não devam ser avaliados apenas segundo a chave das perdas e ganhos. Pois o saldo poderia muito bem ser considerado positivo se considerarmos a tomada de consciência da população e de atores diversos sobre a premência de sua participação, envolvimento e protagonismo no desenho e planejamento das cidades, por meio de lutas, debates e da construção de um campo de tensões para o atendimento de suas demandas e reivindicações.

Ocupe Estelita ressoa, além disso, debates sobre eventos atuais por autores como David Harvey, Ermínia Maricato, Raquel Rolnik, João Peschanski, Slavoj Žižek, Vladimir Safatle, dentre outros, sobretudo compilados em duas publicações significativas: “Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas” (HARVEY et al., 2012) e “Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil” (MARICATO et al., 2013). Em “Cidades Rebeldes”, analisam-se especialmente as inquietações que mobilizaram e levaram a população às ruas em 2013 em diversas cidades do Brasil, tal como expresso pelo Movimento Passe Livre

²⁴⁴ As informações e a cronologia destes acontecimentos foram obtidos no site do G1: <<https://g1.globo.com/pe/peernambuco/noticia/2019/03/26/cais-jose-estelita-confira-linha-do-tempo-das-polemicas-envolvendo-o-projeto-novo-recife.ghtml>>.

– São Paulo e o Gigante Acordou. Nestes casos em específico, as pautas estariam mais especificamente relacionadas à mobilidade urbana, reverberando protestos anteriores como a “Revolta do Buzu” (Salvador, 2003) e a “Revolta da Catraca” (Florianópolis, 2004), seguidos por outros protestos em Vitória (2006), Teresina (2011), Aracaju e Natal (2012) (MOVIMENTO PASSE LIVRE – SÃO PAULO, 2013). Não obstante, como fica evidente em “Occupy”, tais fenômenos participariam da emergência de uma série de manifestações urbanas simultâneas, em escala global especialmente a partir de 2011, com pautas diversas, mas com formas de luta bastante análogas – envolvendo desde lutas contra ditaduras na Tunísia, Iêmen, Líbia e Egito, greves, ocupações e revoltas na Europa, América Latina, Estados Unidos e até mesmo na Rússia (CARNEIRO, 2012). Nos termos de Henrique Carneiro (ibid., p.9):

Houve algo de dionisíaco nos acontecimentos de 2011: uma onda de catarse política protagonizada especialmente pela nova geração, que sentiu esse processo como um despertar coletivo propagado não só pela mídia tradicional da TV ou do rádio, mas por uma difusão nova, nas redes sociais da internet, em particular o Twitter, tomando uma forma de disseminação viral, um boca a boca eletrônico com mensagens replicadas a milhares de outros emissores.

Raquel Rolnik (2013) enfatiza o contexto de irrupção popular em escala global, em diversas localidades do mundo e não apenas no Brasil, trazendo para a pauta reivindicações relacionadas à falta de emprego, à renda e à democracia representativa e, sobretudo, mostrando-se contra o que é habitualmente compreendido como “sistema”, “essa velha palavra que sintetiza o modo de produção econômico-político da sociedade” (ROLNIK 2013, p. 12). Como exemplos, poderíamos citar: as manifestações em Istambul (Turquia, em 2013), em que a população foi levada às ruas para protestar contra a demolição do Parque Taksim Gezi e a sua substituição por shopping e conjunto residencial (MENDONÇA et al., 2019); os protestos em diversos países do Oriente Médio e do norte da África que ficaram conhecidos como a “Primavera Árabe” (entre 2010 e 2012), incluindo reivindicações sociais e políticas contra os regimes totalitários; o “Occupy Wall Street” (Estados Unidos, em 2012), declarando-se explicitamente contra os sistemas financeiros e as forças corporativas que causavam impactos negativos de caráter social e ambiental²⁴⁵; e os Indignados da Espanha (2011), em que atos populares tomaram as praças e ruas de Madrid para questionar as velhas estruturas políticas e formas de poder²⁴⁶.

²⁴⁵ Informações obtidas especialmente no site da BBC, no artigo: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/06/130625_impacto_occupy_gm>.

²⁴⁶ Informações obtidas especialmente no site do El País, no artigo: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/15/internacional/1431679318_951340.html>.

Figura 2.105 | Primavera Árabe na Praça Tahrir (Cairo, Egito)

Figura 2.106 | Occupy Wall Street (Nova Iorque, EUA)

Figura 2.107 | Indignados da Espanha (Madrid, Espanha)

Figura 2.108 | Revolta do Buzu (Salvador- BA, Brasil)

Figura 2.109 | Revolta da Catraca (Florianópolis- SC, Brasil)

Figura 2.110 | Movimento Passe Livre (São Paulo- SP, Brasil)

“Ocupas” seria a denominação genericamente recebida por tais movimentos globais, ao se apropriarem dos espaços públicos em nome de copiosas reivindicações relacionadas à luta contra a desigualdade – social econômica, política, de acesso às informações e aos serviços, dentre outros – e à busca por um “igualitarismo democrático radical” (PESCHANSKI, 2012, p. 28). Nos termos colocados pelo artigo de Vladimir Safatle na mesma publicação:

Existem certos momentos na história em que um acontecimento aparentemente localizado, regional, tem a força de mobilizar uma série de outros processos que se desencadeiam em diversas partes do mundo. Ou seja, as ideias, quando começam a circular, desconhecem limitações de espaço, pois têm a força para construir um novo. (SAFATLE, 2011, p. 46)

Tais movimentos poderiam ser caracterizados como “eventos” ou “acontecimentos” (happenings), a saber, ocorrências que emergem em determinado contexto e introduzem descontinuidades, ruptura no fluxo das experiências e fazem aflorar processos de significação distintos dos habituais, tal como caracterizados por Mendonça et al. (2019) ao dialogar com autores como Louis Quéré, Deleuze & Guattari e Slavoj Žižek. Nesse sentido, apesar da diversidade e da multiplicidade de pautas colocadas em debate por cada movimento, destacam-se alguns pontos em comum, quais sejam, a dimensão espacial desses protestos e o fato de eles fazerem reverberar, justamente em sua pluralidade, a noção de totalidade do capitalismo global outrora conceituada por Marx (ŽIŽEK, 2013). Como enfatiza Slavoj Žižek, expressa-se, assim, um descontentamento generalizado com as múltiplas facetas do sistema capitalista que se alastrou mundialmente e a tomada de consciência da insuficiência e da obsolescência dos sistemas representativos atuais. Com efeito, Emir Sader (2012) caracteriza as manifestações emergentes mundialmente a partir de 2011 como repercussões da crise financeira generalizada do capitalismo desencadeada a partir de 2008. Tratava-se de um sentimento de mal-estar, de desencanto, de angústia generalizada – para Safatle (2012), afeto característico deste momento.

Sem embargo, algumas controvérsias devem ser apontadas. Primeiro, como apontado por Carneiro (2012) e Safatle (2012), era evidente a ausência de um maior rigor na identificação dos problemas, na determinação das pautas programáticas e dos projetos a longo prazo, isto é, de modo a se extrapolar a “embriaguez” – para usar o termo nietzscheano recuperado por Carneiro – momentânea expressada por essas revoltas e rebeliões. Em geral, a aversão institucional manifestava-se igualmente por um afastamento sindical e partidária; ou seja, ao menos teoricamente, refutavam-se os modelos representativos tradicionais em nome de uma soberania popular na tomada de decisões. Embora Safatle (2012, p. 50) indicasse, de maneira mais otimista na ocasião – sentimento, aliás, compartilhado por todos nós na época –, que tais imprecisões não seriam necessariamente deletérias, haja vista que “o pensamento age quando

pensa”²⁴⁷ e não quando apenas segue padrões de ação pré-estabelecidos, a carência de plataformas mais precisas, a iluminar os motivos e objetivos das lutas, pode ter levado à fragilização e consequente cooptação desses movimentos.

Nesse sentido, um olhar retrospectivo para o cenário brasileiro, possível após quase dez anos do início dessas manifestações, escancara não apenas a ambiguidade presente nesses movimentos, mas, sobretudo, o papel dúbio e capcioso de seus principais instrumentos, quais sejam, as mídias sociais. As controvérsias e polêmicas envolvendo os recentes eventos socioeconômicos, políticos e sanitários no contexto brasileiro, mencionados acima, tornam cada vez mais evidente o delicado terreno representado pelas redes sociais, o qual se torna facilmente palco para manipulações variadas, com a disseminação de informações distorcidas e até mesmo inverídicas – as famigeradas “fakenews”. Isso porque, como vimos acima, na maioria destes casos, as mídias sociais – sobretudo Twitter e Facebook – contribuíram com um importante papel na disseminação das chamadas e palavras de ordem, bem como na mobilização dos grupos jovens, funcionando não apenas como “ferramentas de descrição”, mas especialmente de “construção e reconstrução da realidade” (SAKAMOTO, 2013, p. 95). De sorte que, se inicialmente tomávamos tais manifestações como espontâneas e afloradas genuinamente entre os mais jovens, hoje, por meio de um olhar mais cauteloso, vemos o quanto as novas mídias ainda se mostram permeadas por esquemas não tão originais de manipulação em massa – e, não raro, para finalidades nem um pouco antissistêmicas.

Dizer isso não significa deslegitimar esses movimentos, mas evidenciar suas fragilidades, isto é, os pontos que urge uma revisão crítica. Tal investigação provavelmente apontaria para aspectos envolvendo os meios de comunicação e as linguagens habitualmente empregados pelas esquerdas, bem como uma avaliação de seu efetivo alcance social – questões que fogem do escopo da pesquisa que apresentamos aqui. Porém – e isso constitui um desdobramento de algumas de nossas hipóteses –, isso provavelmente assinalaria para aspectos espaciais ainda pouco compreendidos e explorados, tais como as relações entre espaço produzido, seu desenho e seu programa, por um lado, e os usos, as experiências e os afetos envolvidos, por outro, em seus níveis individual, mental, social – isto é, em essência, o próprio habitar em suas múltiplas facetas.

*

²⁴⁷ Ao dialogar com a conhecida passagem de Marx por meio de réplica dada por Heidegger.

Nossa intenção, neste capítulo, foi a de problematizar diversos conceitos geralmente associados ao filósofo Henri Lefebvre – direito à cidade, habitar, participar, autogestão – contrapondo-os com alguns entraves próprios ao âmbito das representações e da institucionalização das ideias, sobretudo como uma decorrência da vida nas cidades. Além disso, o que tencionamos sugerir é que, na maioria dos processos participativos atuais, não raro, confere-se uma ênfase na questão econômico-política da produção arquitetônica e urbanística, em detrimento de outras esferas igualmente relevantes, tais como da fruição – estética, fenomenológica, de apropriação pelo corpo e pelos sentidos. Por conta disso, vemos um retorno, mesmo que deslocado, dos ideais funcionalistas, utilitários e racionalistas outrora pregados pelo modernismo. Em muitos casos descritos aqui, o “mínimo útil”, por meio da simplicidade formal e material, continua sendo a regra – reverberando as propostas do grupo Arquitetura Nova mencionadas no Capítulo 1. Questões estéticas e formais, muitas vezes tomadas como supérfluas, são refutadas em nome da utilidade, da rigidez e da eficiência, de uma lógica que permanece submissa à Razão, ao Logos. Novamente, o excesso não é permitido. E isso os torna tão distintos do cerne do direito à cidade, da apropriação, da fruição, enfim, do habitar lefebvriano – debatidos no Capítulo 3.

No entanto, em que medida essa participação não continua sendo uma espécie de inclusão na agenda neoliberal? Pois todos esses exemplos levam-nos a indagar e refletir sobre onde teriam parado a ideia da cidade, o sentido do urbano e do habitar atualmente. Não estaríamos justamente diante de uma continuação – ou melhor, agravamento – da cotidianidade aventada por Henri Lefebvre? Retomando o nosso debate anterior:

Novas parcerias público-privadas devem ser construídas; a participação dos pobres urbanos deve ser aumentada; mulheres e jovens não devem ser deixados de fora para que o direito à cidade de “todos os cidadãos, mesmo os mais pobres” possa ser realizado. Um olhar mais atento a este discurso sobre a inclusão revela que o ponto crucial do que se entende por noções de participação e inclusão é *a participação e inclusão dos “excluídos” no capitalismo global, como é*. Deixando de lado a amarga ironia de apresentar o que é essencialmente uma expansão do mercado para o capital como “responsabilidade social” para “incluir os pobres urbanos nos processos de negócios”, o que é digno de nota aqui é como mais do mesmo remédio, que criou o sintoma em primeiro lugar, é oferecido, repetidamente, como a panaceia para resolver problemas urbanos. (KUYMULU, 2013, p. 14, tradução nossa, grifos nossos)²⁴⁸

²⁴⁸ “New public-private partnerships have to be built; participation of urban poor should be enhanced; women and youth should not be left out so that right to the city of ‘every citizen, even the poorest’ can be realized. Taking a closer look at this discourse on inclusivity discloses that the crux of what is meant by the notions of participation and inclusion is the participation and inclusion of ‘the excluded’ in global capitalism, as it is. Leaving aside the bitter irony of presenting what is essentially a market expansion for capital as ‘social responsibility’ to ‘include the urban poor in business processes’, what is noteworthy here is how more of the same medicine that created the

Com efeito, Purcell nos lembra que, em Lefebvre, a possibilidade do direito à cidade coloca-se efetivamente como uma possibilidade de “apropriação” da cidade, não apenas enquanto uso, mas necessariamente como participação ativa em seus processos decisórios, isto é, como um ato político. Além disso, Lefebvre deixa bastante claro em publicações menos conhecidas como “Towards an architecture of enjoyment” ([1973] 2014) e “Rhythmanalysis” ([1992] 2004), que tal participação – ou melhor, apropriação – deveria se constituir de maneira corpórea e orgânica, implicando, para tanto, percepções e experiências essencialmente subjetivas.

Por isso, na síntese de Purcell, o direito à cidade envolveria basicamente desalienação e a autogestão genuína, a romper profundamente com diversos fundamentos que sustentam nossas práticas atuais. Por esse caminho, indicaria uma aplicabilidade real e prática, mesmo (ou necessariamente) envolvendo uma boa dose de utopia. Aliás, como bem apontava Lefebvre, este o porquê de se tratar de uma utopia concreta, pois aponta para uma direção de movimento, de tal modo que o direito à cidade – fundamental em seu projeto possível-impossível em que o “urbano” apresenta-se no horizonte do devir – aflora justamente a partir do momento em que as pessoas passam a reclamá-lo e lutar por ele. Assim:

O direito à cidade se manifesta como forma superior dos direitos: direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito à cidade. (LEFEBVRE, DC, 2016a, p. 134)

symptom in the first place is offered, again and again, as the panacea for solving urban problems”. (KUYMULU, 2013, p. 14)

habitar

capítulo 3. em busca da *poiética* espacial

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despedido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo. (MARX, 2011, p. 28-29)

Este é o capítulo que mais diretamente remete-nos à noção do habitar *poiético* lefebvriano, que procuramos delinear ao longo deste trabalho, por tomar como ponto medular seu caráter processual, de movimento e construção. Como vimos delineando, o habitar difere do habitat moderno resumido ao direito à moradia *stricto sensu*. O habitar lefebvriano extrapola o nível P – ordem próxima – e desdobra-se como um genuíno direito à cidade, em sua compreensão mais profunda, articulando não apenas o espaço construído, mas o possível e o imaginário. Vincula-se ao sentido de apropriação, com uma forte raiz marxiana, abrangendo “o afetivo, o imaginário, o sonho, o corpo, o prazer: em uma palavra, a possibilidade da obra” (SEABRA, 1996, p. 73). Esse conceito aparece desenvolvido, de maneira mais ou menos explícita, em diversos trabalhos de HL, como n’ “A revolução urbana” ([1970] 2008a), em que o filósofo sintetiza:

Não se pode lidar com o nível P opondo sumariamente o “microsocial”, ou o molecular, ao “macrossocial”, grandes agregados ou grandes estruturas. Ele não é somente o lugar dos agentes menores, econômicos e sociológicos, tais como a família, o grupo de vizinhos e das relações “primárias” (termos utilizados pela ecologia e pela escola americana dita de “Chicago”). Precisamente, o *habitat*, ideologia e prática, rechaçou ou recalcou o *habitar* na consciência (...) Para reencontrar o habitar e seu sentido, para exprimi-los, é preciso utilizar conceitos e categorias capazes de ir aquém do “vivido” do habitante, em direção ao não-conhecido e ao desconhecido da cotidianidade – e além, em direção à teoria geral, à filosofia e à metafilosofia. (RU, [1970] 2008a, p. 78-79)

Tal como a noção do urbano, o habitar lefebvriano revela-se como mediação, em que se sobrepõem questões relacionadas a níveis e dimensões distintos: a ordem distante (macro) e a ordem próxima (micro), o coletivo/ social e o corpóreo, os adestramentos e as apropriações, o inteligível e o ininteligível, a forma e o conteúdo. Por isso, buscaremos aprofundar nos sentidos da apropriação, com alusão mais direta às experiências e práticas espaciais lefebvrianas – o espaço vivido – partindo da contradição entre propriedade e apropriação. Para tanto, além do próprio Marx, será inevitável realizar conexões com filósofos como Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger – de quem Lefebvre extrai que o homem deveria habitar como um poeta (p. ex. em DC, 2016a, p. 24, e RU, 2008a, p. 79) –, bem como Georges Bataille, Walter Benjamin, Pierre Bourdieu e Gaston Bachelard, nomes outrossim importantes na obra de Henri Lefebvre.

Tomá-lo como capítulo final tem a intenção de colocar a utopia no horizonte do possível, o que nos coloca em diálogo, além de Lefebvre, inevitavelmente com Manfredo Tafuri, bem como com as perspectivas contemporâneas de pensadores como Reinhold Martin, Robert Tally, Michael Lowy. Ao mesmo tempo, como já advertido, este capítulo corre em paralelo com os precedentes, em especial o Capítulo 2, tal como duas faces de uma mesma moeda, a negação – necessária, apesar de ainda atrelada tanto às representações quanto às relações formais (oposição, dualidade etc.) – e a negação da negação – a busca por um desgarramento nas formas e fórmulas tradicionais em direção ao Outro –, não necessariamente subsequentes, mas se manifestando alternadamente e simultaneamente.

Este capítulo torna necessária uma inversão sequencial da gradação interna adotada nos capítulos 1 e 2, qual seja, entre o espaço, as constelações e as contradições. Isto porque, as contradições inerentes ao debate sobre o direito à cidade, o habitar e a participação tornam premente a compreensão de uma questão adicional sinalizada nos demais capítulos: a contradição intrínseca à noção de propriedade, a qual se revela pertencente ao conceito de autopertencimento moderno – e que leva, por sua vez, ao uso de termos como participação, direitos, liberdade, cidadania, acionados de maneira sumária e superficial. Como veremos, a propriedade advém de certa compreensão da individualidade agrilhoadada à defesa do autopertencimento – ou autopropriedade – e da autonomia, que legitimam um tipo específico de apropriação. Por meio do método dialético, explicitamos que, antes de indicar algo espontâneo e natural ao homem, tal entendimento dependeu de uma escolha que, deslumbrado pela promessa de liberdade e autonomia, tomaria a propriedade como a chave de acessos a essa terra prometida. Tomando o jogo por vencido, relações basilares, mas complexas e paradoxais, de dominação, subserviência e alienação, seriam deixadas ao léu ou varridas para debaixo dos tapetes da história. Tal o mito da modernidade. Para fazer a engrenagem funcionar e ao mesmo tempo escamotear essas contradições internas, carecia-se colocar à disposição a série de sequências de substituições que vimos debatendo.

Assim, compreender o habitar demanda explorar essas contradições em seu cerne e esse será o nosso ponto de partida neste capítulo. O direito à cidade e, conseqüentemente, o habitar consistem em modos de apropriação não individuais, mas coletivos. Neste caso, tanto os sentidos de apropriação e de coletivo demandarão ser aprofundados e compreendidos. Partimos, então, não apenas de Henri Lefebvre, mas de sua atualização por teóricos contemporâneos, tais como David Harvey, para os quais o direito à cidade deve passar, imperativamente, pelo questionamento do conceito de propriedade privada:

A questão de qual tipo de cidade queremos não pode ser divorciada da de que tipo de laços sociais, de relação com a natureza, de estilos de vida, de tecnologias e valores estéticos que desejamos. O direito à cidade é muito mais do que a liberdade individual de acessar os recursos urbanos: é um direito de nos transformarmos ao transformar a cidade. Além disso, é um direito comum e não individual, uma vez que essa transformação depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo para reformular os processos de urbanização. A liberdade de construir e refazer nossas cidades e a nós mesmos é, quero argumentar, um dos mais preciosos, apesar de mais negligenciados, de nossos direitos humanos. (HARVEY, 2008, p. 23, tradução nossa)²⁴⁹

Diante da realidade contemporânea em que a qualidade da vida urbana e a cidade propriamente dita tornaram-se commodities, Harvey, alinhando-se a Henri Lefebvre, chama a atenção para um tipo distinto de liberdade. Não a liberdade de consumir, ou a “liberdade de escolha, contanto que você tenha dinheiro” (HARVEY, 2008, p. 31); mas a liberdade para transformar a nossa realidade e, assim, a nós mesmos. Como Harvey (2003, p. 939, tradução nossa, grifos nossos)²⁵⁰ complementar, em texto anterior homônimo: “o direito à cidade não é apenas um direito de *acesso ao que já existe*, mas um direito de *mudá-lo* conforme o *desejo* do nosso coração. Precisamos ter certeza de que podemos viver com nossas próprias *criações* (um problema para todo planejador, arquiteto e pensador utópico)”.

Harvey não se baseia apenas em Lefebvre, mas em uma variedade de autores, sobretudo Marx e, em termos urbanos, Robert Park, da Escola de Chicago. Em todo o caso, o sentido outorgado ao urbano deita suas raízes especialmente na dialética marxiana sobre a essência do ato produtivo – qual seja, a que considera a reflexividade entre sujeito e objeto. Tal será o ponto de partida para a compreensão das distinções entre apropriação e propriedade, entre obra/ auto-atividade e trabalho/ propriedade, tais como aparecem em Marx. Como veremos, e é sugerido por Harvey, tais noções relacionam-se intrinsecamente com o significado de produção ou de criação, tal como vimos discutindo nos demais capítulos. Pois a transformação segue seu duplo curso: os homens modificam, individual e coletivamente, sua realidade na medida em que são igualmente transformados por ela; nessa relação dialética imprescindível, “a *imaginação* e o *desejo* fazem sua parte. O que separa o pior dos arquitetos da melhor das abelhas, argumentava ele [Marx], é que o arquiteto ergue uma estrutura na imaginação antes de materializá-la no solo.

²⁴⁹ “The question of what kind of city we want cannot be divorced from that of what kind of social ties, relationship to nature, lifestyles, technologies and aesthetic values we desire. The right to the city is far more than the individual liberty to access urban resources: it is a right to change ourselves by changing the city. It is, moreover, a common rather than an individual right since this transformation inevitably depends upon the exercise of a collective power to reshape the processes of urbanization. The freedom to make and remake our cities and ourselves is, I want to argue, one of the most precious yet most neglected of our human rights”. (HARVEY, 2008, p. 23)

²⁵⁰ “The right to the city is not merely a right of access to what already exists, but a right to change it after our heart’s desire. We need to be sure we can live with our own creations (a problem for every planner, architect and utopian thinker)”. (HARVEY, 2003, p. 939)

Somos, todos nós, arquitetos, de uma espécie” (HARVEY, 2003, p. 939, tradução nossa, grifos nossos)²⁵¹.

Produção, em seu sentido mais complexo, refere-se não apenas ao ato material propriamente dito e em sua apreensão mais vulgar, mas sobretudo ao ato mental que ocorre de maneira concomitante. O simples ato material e automático, repetitivo, de produzir, esse nós compartilhamos com outros animais. Porém, o genuíno ato produtivo humano faz parte de uma escolha, de uma vontade, de uma intencionalidade. Não é fortuito. Nos termos de Harvey, somente o homem é capaz de sonhar com mundos alternativos e mais justos. Sem embargo, tal caminho um tanto árduo da utopia só se mostra possível por meio do questionamento dos sentidos habituais de uma série de bastiões operacionais e compensatórios, tais como a justiça, os direitos e a liberdade, que criam a ilusão da igualdade sobre um fundamento essencialmente desigual.

Tais questões nos levarão, na sequência, a buscar compreender o sentido do espaço diferencial propriamente dito, da diferença e da alteridade, que tanto em Harvey quanto em outros autores como Chris Butler (2012), consistem no próprio cerne do direito à cidade lefebvriano. Compreensão implica sobretudo uma garatuja, um esboço constelar, do que uma definição e muito menos uma representação. De modo a acionar o ideário constelar com o qual encerraremos o trabalho – que mais suscita dúvidas do que certezas –, alguns esclarecimentos se mostrarão necessários, tais como sobre as noções de desvio, utopia, momentos, gozo, ócio, lúdico, fruição, ritmos. Acreditamos que o habitar manifeste seus lampejos sobre essas fagulhas.

²⁵¹ “Imagination and desire play their part. What separates the worst of architects from the best of bees, he argued, is that the architect erects a structure in the imagination before materializing it upon the ground. We are, all of us, architects, of a sort.” (HARVEY, 2003, p. 939)

contradições . propriedade

Apropriação e obra, propriedade e trabalho

A crítica radical implicada no conceito de apropriação esclarece a propriedade, no limite, como não-apropriação, como paródia, como caricatura, como restrição à apropriação concreta. Isso se dá porque a apropriação está referenciada às propriedades, atributos, ao passo que a propriedade está referenciada a quantidades, a comparações quantitativas, igualações formais, ao dinheiro (que delimitando o uso tende a restringi-lo). (SEABRA, 1996, p. 71)

Vimos que, seja em abordagens materialistas seja em fenomenológico-existencialistas, o homem deve ser considerado, na dialética de sua existência, como um ser de ação, que age sobre os outros, sobre o espaço, sobre os objetos; age sobre si mesmo. Sem embargo, esta ação não se reduz tão somente a um comportamento fortuito ou ao acaso, mas seria a execução de um ato que se projeta numa determinada situação, que possui uma finalidade, uma intenção, um objetivo. Mencionamos, outrossim, que o sentido de apropriação em Lefebvre distingue-se quase que diametralmente do de propriedade (privada), de modo a ancorar-se na discussão outrora empreendida por Marx de que a propriedade privada significaria uma primeira alienação do homem. Por isso, no ponto de vista assumido por este trabalho, qualquer tentativa de compreensão dessa possível tríade apropriação x propriedade x obra em Lefebvre torna-se imprescindível do diálogo que estabelece com Marx em sua concepção histórica do sentido de trabalho e sua relação com a essência do homem.

Com isto em vista, recuperemos algumas passagens célebres de Marx n' "A ideologia alemã" (IA, [1845] 2007). O filósofo parte do princípio da ocorrência de três atos históricos, relacionados ao homem e à ideia de **produção**, quais sejam: a produção inicial de meios para a satisfação das necessidades vitais ou biológicas; a produção de novas necessidades; e, por último, a produção de novos homens, isto é, a renovação da própria vida e da relação entre os homens. Estes três momentos são concomitantes, não sucessivos ou sequenciais, sendo que o último pressupõe, portanto, as relações sociais, os modos de cooperação e de produção, de modo a constituir, desde o começo, uma conexão materialista entre os homens. Dessa maneira,

a conformação de uma linguagem e de uma consciência, por exemplo, surgiriam como consequência da necessidade de estabelecer o intercâmbio entre os homens, isto é, de viver em sociedade.

Com o crescimento populacional, e, conseqüentemente, da produção e das demandas, surgiria a necessidade da divisão do trabalho em duas partes, assumidas por indivíduos distintos: o trabalho manual e o espiritual. Por meio disso, Marx assevera que a consciência, tornando-se independente do trabalho-ação propriamente dito, foi capaz de vislumbrar algo distinto da *práxis* vigente, de “representar algo realmente sem representar algo real” (MARX, IA, 2007, p. 35). E isto significou que a consciência se tornou apta a emancipar-se do mundo real, para lançar-se a construir e conceber um universo próprio das ideias e da teoria.

Entretanto, isto não somente acarretou a valorização desigual destas atividades separadas, mas também a possibilidade de poder e dominação sobre os indivíduos, que depende essencialmente da existência da **propriedade privada**. Pois a divisão do trabalho implica igualmente a distribuição desigual do trabalho e de seus produtos, de modo que a propriedade aparece como o “poder de dispor da força de trabalho alheia” (ibid., p. 37). Como aprendemos igualmente com Grundrisse (G, 2011b, p. 321-324), a propriedade privada emerge de maneira concomitante à **produtividade**²⁵², a qual permite a acumulação de trabalho por meio da criação concomitante de trabalho excedente e de tempo disponível/ excedente. Este acúmulo é o que também permite, no lado oposto, a geração de não trabalho e do acúmulo de riquezas pelo capital – através do trabalho não pago. Pois, assim como o capital é uma relação (de produção) (MARX, G, 2011b, p. 423) e geração infinita de valor, a propriedade é, em essência, a apropriação de trabalho alheio.

A partir de então, também estariam dadas as coordenadas para a separação e a contradição entre os interesses individuais e os coletivos, sendo estes últimos compreendidos nos sujeitos que exercem o trabalho propriamente dito. Ora, uma vez que cada um almeja, em princípio, somente conquistar seus interesses particulares, que não conservam nenhum vínculo com o coletivo, este último surge como algo alheio e estranho a ser imposto. Na medida em que o trabalho espiritual e o material pertencem a indivíduos diferentes, as forças produtivas, o Estado e a consciência devem entrar em contradição. E é dessa contradição que o interesse coletivo assume uma forma autônoma na imagem objetivada do Estado, como uma comunidade ilusória, dentro da qual, entretanto, se travam as reais lutas de classes. Toda classe

²⁵² Como defendido reiteradamente por Marx (2011b, p. 475): “a propriedade é o resultado da produtividade do trabalho. ‘Se cada um produzir para si mesmo, todos são trabalhadores; não pode haver propriedade’”, afirma o filósofo, trazendo uma citação do economista Percy Ravenstone.

que almeja a dominação deve, primeiramente, conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como interesse geral; assim, a todo o momento se travam os atritos entre os grupos subalternos e as classes dominantes. Nos termos de Marx, “com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a **fruição** e o **trabalho**, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes”; por outro lado, “a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supprassumida [*aufgehoben*]” (MARX, IA, 2007, p. 36, grifos do autor, negrito nosso).

Outra decorrência da divisão do trabalho é a cisão, ou a contradição, entre os interesses individuais e os interesses coletivos; a partir de então, só restaria ao Estado assumir esse papel de representar estes últimos. No entanto:

É justamente porque os indivíduos buscam *apenas* seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, que este último é imposto a eles como um interesse que lhes é “estranho” e que deles “independe”, por sua vez, como um interesse “geral” especial, peculiar; ou, então, os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a essa discordância, como democracia. (ibid., p. 37)

Esta linha argumentativa de Marx já se evidenciava em seus “Manuscritos econômico-filosóficos” (MEF, [1844] 2004), quando, ao debater com os escritos de Adam Smith e de David Ricardo, o filósofo abalaria as bases da crença liberal de que a busca pelos interesses individuais e privados levariam, naturalmente, a um desenvolvimento social e coletivo. Nesta oportunidade, Marx parte da seguinte definição categórica: “capital significa a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio” (MEF, 2004, p. 39). Além disso, com base nas assunções dos próprios Smith e Ricardo, capital implica não apenas trabalho armazenado, mas, para quem o detém, significa necessariamente a perspectiva de lucro. Capital é, assim, lucro em potencial. Contrariamente a Smith, para Marx, tais pressupostos levam a um descompasso imperativo entre as ambições individuais – de quem detém o capital e almeja fazê-lo render – e os coletivos, ou seja, o interesse geral da sociedade. Pois, “sob o domínio da propriedade privada, o interesse que um indivíduo tem na sociedade está precisamente em relação inversa ao interesse que a sociedade tem nele, tal como o interesse do agiota pelo perdulário não é, de maneira nenhuma, idêntico ao interesse do perdulário” (ibid., p. 70).

Apesar de considerar essas contradições iminentes ao capital, como se sabe, o pensamento liberal tende a depositar-se na crença – de base ideológica e só aparentemente pueril – de que a livre concorrência naturalmente levaria a uma equiparação dos ganhos e das oportunidades. Contra isso, sendo a acumulação o principal escopo do movimento do capital, Marx identifica, a partir de evidências concretas, a tendência para um processo combinado, que articula não

apenas o progressivo incremento da acumulação e da concentração fundiária, mas também a paulatina absorção de diversos ramos da produção por poucos capitalistas. Assim, mesmo com a alta concorrência, verifica-se, não raro, o acúmulo, na mão de uma mesma pessoa, da propriedade fundiária e dos diversos meios de produção (capitalista); assim, proprietário fundiário e capitalista tornam-se um só e a propriedade fundiária torna-se mais uma mercadoria.

O trabalhador, em contrapartida, empobrece – no sentido material e como sujeito – quanto mais riquezas produz, dado que os realiza de maneira alienada, por meio de um estranhamento em relação ao objeto resultante, o qual, por sua vez, adquire uma autonomia – um poder independente – para com seus produtores. Assim, a “a efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäußerung*)” (ibid., p. 80, grifos do autor). Efetiva-se, portanto, o avesso do que Marx idealizaria como a apropriação, como tencionamos mostrar.

Se, historicamente, a relação para com a propriedade fundiária dava-se na forma de dominação, submissão e de obrigação, em épocas como o feudalismo, por exemplo, essa forma aparece suprasumida no capitalismo, ou seja, na forma da propriedade como mercadoria. Com efeito, a divisão fundiária refuta o monopólio anterior ao universalizar-se e tornar-se absoluto; entretanto, essa negação não contesta a sua essência – qual seja, a propriedade privada. Sob a égide da revolução e da defesa dos direitos, substituíram-se os atores sem se trocarem os trajes – a forma da propriedade privada, que presenciaria, então, apenas uma dilatação de sua existência. A passagem, que citamos na íntegra, mostra-se categórica:

É necessário que esta aparência seja supra-sumida (*aufgehoben*), que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda coloração política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado; que toda a relação pessoal do proprietário com sua propriedade termine, e esta se torne, ela mesma, apenas riqueza material *coisa*; que no lugar do casamento que honra com a terra se instale o casamento por interesse, e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo a valor de regateio. É necessário que aquilo que é a raiz da propriedade fundiária, o sórdido interesse pessoal, apareça também na sua cínica figura. É necessário que o monopólio inerte se transmute em monopólio e inquieto – a concorrência; [que] a fruição ociosa do suor e do sangue alheios se transmute num comércio multativo com os mesmos. Finalmente, é necessário que nessa concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. Assim, entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem*

senhor (nulle terre sans seigneur), o provérbio moderno: o dinheiro não tem dono (l'argent n'a pas de maître), no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem. (ibid., p. 75, grifos do autor)

Em síntese, para Marx (MEF, 2004; IA, 2007), capital, propriedade privada e divisão do trabalho equivalem-se e implicam a possibilidade não apenas o domínio sobre outrem, mas o poder de dispor sobre o trabalho alheio. Tal compreensão dessa relação intrínseca, dialética, entre esses diversos termos é apresentada por Marx com enfoques distintos, ao tomarmos a fortuna crítica elaborada em suas distintas obras. Se, por um lado, a abordagem peculiar dos “Manuscritos econômico-filosóficos” (2004) revela uma profundidade quase ontológica, por sua análise sobre as relações entre trabalho, apropriação, propriedade e alienação com a própria constituição do ser ou do sujeito, a “Ideologia alemã” (2007) torna notório um enfoque nos descompassos entre o substrato material e o âmbito das representações formais – as ideias. Neste último caso, a propriedade privada significa necessariamente uma abstração, bem como uma contradição: uma unidade aparente – no âmbito das ideias e das representações – a compensar uma fragmentação em seu cerne – nos indivíduos e nas relações sociais propriamente ditas. Desse pressuposto, advém a passagem memorável de Marx: “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (IA, 2007, p. 47). Para além dos possíveis questionamentos, pela filosofia posterior, do aspecto categórico sugerido por tal afirmação, a démarche de Marx reside em inverter a assunção corrente de que as ideias precedam as relações materiais e, por isso, sejam transcendentais, absolutas, atemporais. Isto é, como vimos no Capítulo 1, a genialidade de Marx consiste precisamente em tomar as ideias e as representações como parte de processos (históricos) de **produção**. Assim, o cerne do problema está na abstração das ideias e das representações, tomando-as como independentes das relações sociais de determinado momento e criando a aparência de que as ideias não apenas dominam, mas se autodeterminam, como se fossem independentes dos indivíduos que as projetam.

Assim como nos manuscritos, Marx dialoga diretamente com certa linha – denominada “economia nacional”, sob os auspícios de Smith e Ricardo – que toma certos pressupostos como quase naturais ao homem, sem sequer questioná-los; tal seria o caso, por exemplo, da propriedade privada²⁵³. Nessa linha de pensamento, o capital significaria a perda do aspecto mais natural das relações sociais – entre os sujeitos e destes com a objetividade material –, visto que estas são substituídas por relações monetárias; trata-se de uma transformação das relações

²⁵³ Como veremos adiante, tal naturalização da propriedade privada também seria em grande parte tributária das discussões de John Locke e de Hegel.

sociais em relações reificadas. Com isso, não somente passa a existir uma separação entre o capital, que detém os meios de produção, e o trabalho ou força produtiva propriamente dita (que se tornam propriedade privada), mas também entre a vida pessoal e a vida submetida ao trabalho. O trabalho, por sua vez, passa a se fragmentar e envolver cada vez mais a utilização de forças elementares e simplificadas para seus próprios fins. Ao invés da anterior compreensão global que os trabalhadores possuíam sobre o ofício, passa a se verificar um parcelamento em saberes cada vez menos qualificados dos indivíduos, os quais, não obstante, são reunificados para a constituição do produto final – a mercadoria. Citando Marx:

As forças produtivas aparecem como plenamente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes, o que tem sua razão de ser no fato de que os indivíduos, dos quais elas são forças, existem dispersos e em oposição uns aos outros, enquanto, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na conexão desses indivíduos. (MARX, IA, 2007, p. 72)

A separação dos indivíduos de sua força de trabalho – de modo que eles, privados de todo seu conteúdo real de vida, tornam-se seres abstratos – mostra-se como o único meio através do qual os indivíduos são capazes de estabelecer relações entre si enquanto tais. O trabalho se transforma no único vínculo que os indivíduos podem realizar com suas forças produtivas e com sua própria existência. Além disso, como já comentado, vida e trabalho distanciam-se cada vez mais, o que também significa que a reprodução da vida deixa de ocorrer como uma **auto-atividade**, ou seja, como produção natural da vida material e tudo que com ela se relaciona. Sendo assim, a vida material passa a se colocar como finalidade última e o trabalho como meio de seu alcance, meramente para assegurar sua existência (MARX, IA, 2007).

Neste momento, torna-se essencial conceder uma maior atenção à concepção que Marx desenvolve, em seus “Manuscritos econômico-filosóficos”, a respeito de duas ideias que lhe são fundamentais: a **auto-atividade** e o **trabalho**. De acordo com Erich Fromm (1979), da Escola de Frankfurt, Marx tende a diferenciar o trabalho como autoatividade e o trabalho alienado do sistema capitalista – alinhando-se, neste ponto, com o pensamento de Hegel. O trabalho, enquanto autoatividade e não mercadoria, significaria o ato de **autocriação** do homem, como um trabalho livre. Sua meta não se encerraria em produzir coisas úteis, como finalidade última, já que “a produção de demasiado útil produz população demasiado inútil” (MARX, MEF, 2004, p. 142). Deste trabalho participariam igualmente homem e natureza, de modo que o homem, ao transformar a natureza, estaria modificando a si mesmo, à sua própria natureza. Com isso, independência e liberdade se fundariam através desse ato de autocriação. O trabalho alienado, por sua vez, cada vez mais submetido à produção da forma-mercadoria, consistia em algo do qual a sociedade deveria se emancipar.

Obviamente, como se sabe, o principal trabalho criticado por Marx era o assalariado, proletário, especialmente nas indústrias: o trabalho regulado e submisso aos movimentos das máquinas. Sem embargo, tal como sugerido por Fromm, o alcance e o rigor de sua crítica certamente extrapolam tais limites e permitem enxergar a totalidade e a complexidade das relações dialéticas entre homem, trabalho, apropriação, criação, alienação. O trabalho livre defendido por Marx, portanto, estaria profundamente relacionado a algo inerente ao indivíduo, como uma atividade vital, uma manifestação de sua vida, como expõe Fromm (1979, p. 48):

O trabalho é a expressão própria do homem, uma expressão de suas faculdades físicas e mentais. Nesse processo de atividade genuína, o homem desenvolve-se a si mesmo, torna-se ele próprio; o trabalho não é só um meio para um fim - o produto - mas um fim em si mesmo, a expressão significativa da energia humana; por isso, pode-se gostar do trabalho.

É por meio da ação, enquanto trabalho livre ou auto-atividade, que o homem atua sobre a natureza, modificando-a, mas também transformando sua própria natureza interna e subjetiva, como um processo de autocriação (FROMM, 1979). A auto-atividade diferencia-se do trabalho alienado e subjugado aos interesses da forma-mercadoria. Somente porque não responde a objetivos ou a ordens externas a si mesma, como algo instrumental, esta ação se mostraria capaz de possibilitar a liberdade. Nos termos de Marx:

O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador. (...) *A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção* (...). Mas o estranhamento não é mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no *ato da produção*, dentro da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? (MARX, MEF, 2004, p. 82, grifos do autor)

Vale notar e traçar um breve paralelo, aqui, entre esta noção marxiana de trabalho livre/ auto-atividade e o que viria a ser proposto, mais recentemente, por Hannah Arendt em “A condição humana” ([1958] 2017), ao diferenciar trabalho/labor, trabalho/ obra e ação. Embora notoriamente crítica quanto ao marxismo, para Arendt, a noção de obra remete à mundaneidade – ao dialogar com a fenomenologia de Heidegger – ou seja, considerando-se o mundo compreendido em sua dimensão relacional, não apenas entre sujeitos, mas destes com as coisas. Trata-se, portanto, de uma relação mediada, levando a uma artificialidade – no sentido do artifício. A **obra** diferencia-se, assim, do trabalho enquanto **labor** – este relacionado à manutenção e à reprodução da vida do homem enquanto ser biológico –, como também se distancia de seu conceito de **ação** – a qual se relaciona à nossa condição de pluralidade e das

relações não mediadas, mas diretas, entre os homens, de modo a conformar o que Arendt compreende como espaço público e político. Sustentamos aqui que, ao refletir sobre a **apropriação**, Henri Lefebvre aparentemente avizinha-se tanto do conceito de auto-atividade que vimos discutindo em Marx, como desta noção de obra e de ação aventados por Arendt.

Ao retomarmos o princípio da análise de Marx a respeito de seu conceito de trabalho, temos que o homem nada poderia produzir sem a natureza, ou seja, sem “o mundo exterior sensível”, que seria como seu “corpo inorgânico” (MARX, MEF, 2004). Por esse motivo, haveria uma relação intrínseca entre o homem e a natureza, sob a forma da **apropriação**, uma vez que esta é o meio através do qual aquele pode viver, ou seja, ela é “a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz” (ibid., p. 81). Assim, a natureza é para o homem tanto o meio de sua subsistência quanto o meio para que exerça seu trabalho, produza objetos. **Apropriação e produção** revelam-se intrinsecamente ligados.

Neste ponto, chegamos a uma das passagens mais surpreendentes construídas por Marx em que, para explicar esse processo de alienação, parte do princípio de que, em primeiro lugar, o homem é, à diferença dos animais, um “ser genérico”. A citação abaixo é precisa:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade vital é livre. (ibid., p. 84)

Com efeito, ao dialogar com o filósofo alemão Ludwig Feuerbach, Marx parte de uma postura antirreligiosa e discute a essência do ser humano, precisando o sentido da consciência humana como uma capacidade de um ser de se colocar como objeto do seu próprio gênero. Isto significa dizer que o homem possuiria uma existência dupla, pois:

No animal é a vida interior idêntica à exterior – o homem possui uma interior e uma exterior. A vida interior do homem é a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência. O homem pensa, i. e., ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto. (FEUERBACH, 2013, p. 35-36)

Como resultado dessa essência do ser humano, temos que ele não apenas produz segundo demandas imediatas de sua sobrevivência – de modo a suprir carências, de maneira unilateral,

tal como os animais – mas se torna capaz de objetivar este mundo e produzir universalmente, com vistas ao seu gênero. Ora, o **ser genérico**, em sua dialética, abre tanto a possibilidade – um horizonte – para a **liberdade** e para a **apropriação**, inerentes aos homens, quanto para o seu oposto, ou seja, a **alienação** na medida em que o homem acabe por se tornar servo de seus próprios objetos e do processo de trabalho (o ato propriamente dito). Visto que não haja apenas uma relação imediata ou intrínseca entre o trabalhador e o seu produto (objetos da produção), não há, igualmente, uma relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção (processo produtivo). De sorte que a alienação pode vir a ocorrer, virtualmente, sob duas vias: por meio do produto do trabalho – os objetos ou resultados materiais desse trabalho – e por meio do processo da produção propriamente dito – o ato de produzir. Na segunda via, a alienação pode se estabelecer na medida em que a produção ocorra na forma de um estranhamento para com o sujeito do trabalho.

É exatamente por conta de o homem se expressar enquanto **ser genérico** que a natureza se lhe apresenta sob a forma de **apropriação**, como sua obra e produto de seu trabalho, de sorte que, em Marx, a não apropriação do homem sobre a natureza, em função do capital, envolveria uma **alienação**. Assim, por um lado, “esta produção é a vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)”; por outro, “o objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele” (MARX, MEF, 2004, p. 85). E é por esse motivo que a **propriedade privada** – tanto em termos de objetos quanto do espaço – emerge como alienação do homem em sua essência, ao permitir que ele seja fragmentado e expropriado do produto de seu trabalho. Como resultado da fetichização do produto do trabalho humano, temos a suplantação do valor de uso – apropriação – pelo valor de troca – propriedade, mercadoria.

Por isso, uma das críticas mais contundentes feitas por Marx com relação ao capitalismo estaria centrada em sua corrupção do trabalho, que o converte num trabalho imposto, arbitrário, alienado e desprovido de significado. A este tipo de trabalho colabora o contínuo processo de especialização e simplificação das atividades, já comentada, na medida em que isto seria prejudicial a uma formação completa e abrangente do indivíduo. Conforme explica Marx, este trabalho, ou melhor, a força de trabalho, torna-se uma mercadoria, e é trocada pela mercadoria do capitalista, ou seja, o dinheiro. De acordo com suas palavras, “a força de trabalho é,

portanto, uma mercadoria, nem mais nem menos que o açúcar. Aquela se mede com o relógio, esta, com a balança” (MARX, 1972, p. 24, tradução nossa)²⁵⁴.

A alienação implica uma autonomia dos objetos – as coisas, o mundo material, a natureza – e do ato produtivo em relação ao homem, de tal forma que suas relações se tornam abstratas, ou seja, o próprio trabalho torna-se abstrato, indiferenciado. N’ “O Capital” (C1, [1867] 2011a), Marx explica-nos de que maneira a forma mercadoria desencadeia esta abstração, através de seu valor de troca – elemento comum que permite a equivalência entre produtos distintos –, dado que não mais depende especificamente de seu valor de uso (materialidade, concretude dos objetos e suas aplicações) nem tampouco do processo de trabalho que a produziu. Ora, do ponto de vista da mercadoria, nota-se, por sua vez, que ela assume uma dupla existência “sensível-suprassensível” (MARX, C1, 2011a): física ou material (seu valor de uso) e abstrata (suporte de um valor de troca, de uma equivalência). No entanto, diferentemente do valor de uso, o valor de troca da mercadoria é inapreensível, não concreto; mais que isso: ele se apresenta como independente daquela materialidade da qual, no entanto, é inseparável:

Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de uma vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (ibid., p. 147-148)

Tal caráter fetichista da mercadoria ocorre porque, segundo Marx, o trabalho necessário para produzi-la aparece fragmentado em seu interior – pela carência de relações imediatas no processo produtivo, mas também diverso, heterogêneo em sua natureza –, porém reunido (e reduzido) sob a forma de um trabalho social global, homogêneo (homogeneizante) composto por relações indiretas (reificadas), mediadas pelos objetos, os quais parecem, eles mesmos, definir tais relações sociais. O fetichismo consiste, portanto, em fazer com que essas relações entre os objetos, que na essência dizem respeito e refletem as relações entre os homens, pareçam ser justamente independentes delas, pairando num sistema supostamente coerente e autossuficiente.

²⁵⁴ Original: “La fuerza de trabajo és, pues, una mercancía, ni más ni menos qui el azúcar. Aquella si mide com el reloj, ésta, com la balanza”. (MARX, 1972, p. 24)

O objetivo da atividade produtiva alienada não seria, portanto, seu próprio produto; o que efetivamente o trabalhador produz para si próprio reduz-se ao seu **salário**. Nessas condições, o indivíduo trabalha, então, apenas para poder subsistir, sobreviver, de tal modo que o trabalho se torna um instrumento, uma necessidade deslocada de sua vida. Antes de ser parte inerente de sua vida, este trabalho torna-se o sacrifício dela, como uma mercadoria que comprometeu a um terceiro. Por outro lado, o produto efetivo de seu trabalho – a mercadoria – como não lhe pertence, também pressupõe uma alienação. Isto porque o trabalho do indivíduo, como uma exteriorização de si mesmo, passa a produzir algo no qual ele não mais se reconhece; seu produto torna-se estranho a ele, e ganha uma forma autônoma, independente. Como coloca Marx, “o trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador” (MARX, MEF, 2004, p. 81).

Sob o capital, o indivíduo “tem existência (*Dasein*) não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*” (ibid., p. 91), assim como o objeto, o produto, não interessa senão como mercadoria, ou seja, como valor de troca. A propriedade privada, por sua vez, manifesta-se em suas duas essências: a subjetiva – ser em si – e a objetiva – ser para si. Por um lado, “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*”; por outro, a essência objetiva aparece manifesta por uma visada eminentemente fetichista, que faz com que algo externo ao homem se passe por interno a ele. Desde Adam Smith e seus adeptos, a propriedade privada era usualmente nomeada apenas em sua expressão objetiva ou objetivada, ou seja, como um dado essencialmente externo ao homem. A tal posição, Marx outorgaria o nome de fetichista, pois autonomiza o objeto em relação ao sujeito. Ao mesmo tempo, o fetichista faz a propriedade privada parecer fruto da consciência, tomada em sua ascendência em relação às relações individuais e sociais concretas. Por meio disso, permitiu-se que algo externo ao homem parecesse ser algo interno e próprio a ele. A título de ilustração, Marx realiza um paralelo entre o fetichista e o luteranismo – visto que Lutero teria feito algo semelhante com o conceito de fé, ao destacá-la de sua relação com a religião e torná-la parte da essência humana. Destarte, a face objetiva da propriedade privada coloca o homem como objeto de si mesmo, como instrumento de si para a realização da mercadoria, a qual, por sua vez, também se mostra como estranha a ele.

Como se sabe, em Hegel temos um deslocamento dessa relação exteriorizada entre sujeito e objeto e tal movimento dialético repercutiria no pensamento marxiano. Todavia, como destacaremos adiante, parecia remanescer, em Hegel, uma aclimação a certos conceitos

tomados como espontâneos – dados fenomênicos – em relação ao homem, o que ficaria notável, por exemplo, por sua legitimação das relações naturalizadas entre propriedade privada, civilidade, direitos, Estado, sociedade civil, dentre outros. Apesar de sua abordagem eminentemente idealista, no que tangia a aproximações relativamente concretas, o movimento da dialética hegeliana levava-o, não raro, mais a uma justificação de sua realidade circundante, do que o contrário. O que não deixaria de ser curioso, haja vista a própria essência do conceito de dialética, que pressupõe um constante movimento de questionamento e desautomatização daquilo que nos é dado, como tanto enfatizado por Marx. Assim anunciava a perspectiva dialética marxiana:

O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que um *capital é para ele*. A existência (*Dasein*) do capital é a *sua* existência, sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele. A economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado, o homem que trabalha (*Arbeitsmenschen*), na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho. (...) As carências do trabalhador são assim, para ela, apenas a *necessidade* (*Bedürfnis*) de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*. (MARX, MEF, 2004, p. 91-92)

Esse seria um dos motivos que levariam Marx a sustentar a insuficiência de modelos idealizados, por exemplo, pelo comunismo utópico. Pois este comunismo – de Proudhon e Fourier a Saint-Simon – aparece, num primeiro momento, como a supressão da propriedade privada, por meio de sua universalização. Isto é, negligencia-se justamente o momento de sua negação. Assim, “na primeira supra-sunção positiva da propriedade privada, o comunismo *rude*, é, portanto, apenas uma *forma fenomênica* (*Erscheinungsform*) da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*” (ibid., p. 105, grifos do autor). Assim, com Marx, aprendemos que a problemática reside numa esfera ao mesmo tempo externa e interna – porque internalizada – ao homem: da representação e, especificamente, da propriedade privada enquanto conceito mediador da existência. Numa passagem eminentemente ontológica do filósofo:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto só é *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., em suma, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização.

O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior. (ibid., p. 108-109, grifos do autor)

Este excerto explora um sentido determinante no que diz respeito à diferenciação, embora nem sempre evidente, entre propriedade e apropriação que nos parece extremamente caro. Para Marx, a propriedade privada relaciona-se com uma apropriação individual e virtualmente instrumental, cujo objetivo é a posse – o ter. A isto, Marx contrapõe outra apropriação, a coletiva, que se mostra manifesta em passagens como: “a supressão positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*” (ibid., p. 108). À fruição unilateral, Marx contrapõe o conceito de **omnilateralidade** ou de **totalidade** – referente ao “**homem total**” –, que alude à fruição coletiva, mediada pelas relações humanas e sociais. Com efeito, “cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários” (ibid., p. 108). A propriedade privada remonta a uma existência “tacanha”, para utilizar os termos de Marx, pois resume a essência humana a uma esfera meramente individual e restrita ao repertório da utilidade, da necessidade e da produtividade.

Não obstante, a **apropriação** revela-se ou desdobra-se em dois momentos distintos: um momento essencialmente individual de fruição e objetivação de si mesmo na natureza, por meio de todos os seus sentidos, não apenas do pensamento; “não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*” (ibid., p. 110). Esses sentidos que permitem a apropriação subjetiva são, ao mesmo tempo, individuais e sociais, modificam-se e cultivam-se conforme as experiências; afinal, da mesma forma que é necessário que o ouvido tenha um sentido musical prévio (porque humano) para que possa sequer escutar uma música, também é fato que um ouvido leigo ou desatento não poderia apreciá-la da mesma forma que um ouvido afeito ou instruído²⁵⁵.

²⁵⁵ Aqui, a noção de Logos explorada por Lefebvre em “Lógica formal, lógica dialética” ([1969] 1991c) auxilia-nos nesta compreensão dialética da experiência do ser. A experiência depende da lógica, do Logos (do Verbo), ou seja, do homem, pois, sem ele, não há significação. Ao mesmo tempo, é apenas na ação que esse Logos de fato se manifesta; o Verbo em si não é suficiente para que haja essa significação. É necessário o ato em si, o “nomear”, a atribuição de sentido propriamente dita. Por isso, o logos é o algo a mais, a ação, a “conjugação do verbo”, por assim se dizer. Depende do tempo, que parece um pouco deslocado em relação ao primeiro. Além disso e ainda ao mesmo tempo, é justamente em ato que surgem as contradições; o “tempo” é o fundamento da dialética, porque revela essas contradições: “A lógica situa-se, ao mesmo tempo, aquém e além de oposições tais como “significante-significado”, “fala-linguagem” ou “fala-escritura”. É, ao mesmo tempo, interna e externa a tais oposições. Inelutável à linguagem, a linguagem o supõe. As contradições “nascido-morto”, “drama numérico”, “desejo-realidade”, etc. fazem parte do pensamento dialético. Quanto à lógica dialética, ela implica essas oposições e outras ainda, descobertas ao longo do caminho (o corte e a sutura, a dobra e a fissura, o ângulo e a borda etc.)”

A esta apropriação subjetiva, sobrepõe-se uma coletiva. A sensibilidade relaciona-se com a primeira apropriação do homem com a natureza – que é seu objeto imediato. No entanto, essa apropriação dá-se igualmente entre os homens, como sensibilidade do ser humano enquanto gênero e, por isso, não é apenas individual, mas coletiva, “pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo” (ibid., p. 112). Aqui, deparamo-nos com um dos momentos de inversão da dialética idealista de Hegel por Marx, por meio do clamor pela atenção a uma sensibilidade prática, concreta, ao mesmo tempo individual e social, em detrimento da valorização do pensamento: “o elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível” (p. 112). Ademais, é por esta via que Marx contrapõe as noções de carência e riqueza, pois, para o autor, a restrição desses termos a quesitos meramente materiais pressupõe uma pobreza no sentido de compreensão da totalidade do ser humano e das implicações da existência enquanto ser genérico.

Neste ponto, Marx nos lança de volta à esfera das representações para elucidar o conceito de **criação**. Na profundidade da análise marxiana, do sustentar-se a si mesmo – no sentido das necessidades materiais – não se infere automaticamente a existência de autonomia ou liberdade. Pois não é possível ser plenamente livre se se toma o outro (algo externo a si) como **fundamento**, como **fonte** da minha vida, isto é, na medida em que o outro **criou** a minha vida. Apesar da ambiguidade desses termos, o sentido que Marx parece imprimir à ideia de criação alude ao âmbito das representações, das ideias, das formas, do pensamento. De maneira direta e clara, não é possível declarar-se livre se vivemos a partir dos pensamentos de outrem – o fundamento – e os tomamos como pressupostos. A criação como uma apropriação **imediate** da natureza contrapõe-se a uma apropriação **mediada** por (ideias de) outros. Obviamente, desde Hegel, aprendemos que uma apropriação absolutamente não mediada da realidade e da natureza seria quase impossível, dada a essência social e histórica do ser genérico; todavia, é aí que a dialética desempenha um papel fundamental, justamente por fornecer uma chave de questionamento do real em sua redundância e circularidade – naquilo que parece óbvio. Pois é a dialética que permite ao homem, ao renunciar ao ser e tornar-se efetivamente **nada**, vir a ser sujeito de sua história e, assim, **criar**. Ora, tais questões voltam a elucidar o sentido lefebvriano de **produção**, como também sua apreensão do **diferencial**, como veremos adiante.

(LEFEBVRE, 1991c, p. 33). A partir disso, o Logos – o ser enquanto homem – ganha uma profundidade: ele antecede (porque humano), mas também é o tempo e sua sucessão (o ato), que se movimentam de maneira conjunta e articulada, de sorte que, a cada ação, o Logos propriamente dito pode ele mesmo aparecer de forma reposicionada e deslocada – a repetição do Mesmo que nem por isso é o Idêntico.

“Pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua *abstração* do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser?”, conclamava Marx nos Manuscritos (ibid., p. 114), em seu derradeiro apelo para a incompatibilidade entre propriedade privada e comunismo. Sem embargo, cabe destacar um ponto frequentemente tomado de maneira equivocada no que diz respeito à dialética marxiana (e também à hegeliana)²⁵⁶: de que, em essência, não se trata de uma mera aceção usual da **negação** da propriedade, visto que isso pressupõe uma pré-existência – qual seja, a da própria propriedade privada. Ou seja, este tipo de negação mostra uma inversão e uma fraqueza que reside em sua própria relação de dependência para com o ser, que é tomado como prévio ao movimento de negação e o medeia. Assim, Marx faz um apelo para o **não-ser**, para um momento não mediado, mas **imediato**, para a **negação da negação** – que não tem absolutamente nada a ver com uma síntese, mas, sim, consiste em uma refutação da negatividade por uma **positividade**:

O socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é *consciência de si positiva* do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a *vida efetiva* é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supressão da propriedade privada, o *comunismo*. O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, MEF, 2004, p. 114)

Embora a discordância de Marx para com a esfera das representações manifeste-se de maneira recorrente, não se deve, por conta disso, realizar generalizações a respeito de seu pensamento nesse sentido. A veemência de seu discurso não raro decorre da percepção de uma série de lugares-comuns e automatismos do pensamento – que provam a sua persistência ao se manterem e serem testemunhados até hoje – em que urge uma perspectiva crítica. Sobretudo, torna-se alvo de Marx o caráter autônomo e fetichista dos objetos e de certas formas do pensamento – tal como expressas pela forma-mercadoria e pela propriedade privada. Neste caso, afirma Marx (G, 2011b, p. 413), altera-se apenas a utilização, ou as condições de uso, de certas formas e princípios, seu modo de existência, suas relações sociais e políticas implicadas,

²⁵⁶ Para um comentário esclarecedor nesse sentido do papel da negação ou da negatividade no pensamento Hegeliano – e que nos auxilia, consequentemente, com a dialética materialista marxiana – pode ser encontrado em Vladimir Safatle (2008; 2016).

mas não se alteram os valores propriamente ditos, que são tomados como autônomos, autossuficientes.

“O trabalho é (...) o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada” (IA, 2007, p. 52). Esse trecho d’ “A ideologia alemã” pertence a uma das poucas passagens em que Marx relaciona a origem da propriedade privada com o início da dicotomia entre cidade e campo. Para Marx, “a cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades”; o campo, por sua vez, “evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão”. Além disso, que nos parece especialmente relevante, “a oposição entre a cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (MARX, IA, 2007, p. 52). Tal visada é recuperada, posteriormente, em Grundrisse (2011b), quando Marx declara que a origem das cidades se relacionava à emergência do trabalho assalariado e da concentração da força de trabalho para a indústria – perspectiva que é compartilhada por Lefebvre. Dado que o capital pressupõe produção e circulação – que se alternam e metamorfoseiam –, aumento da produtividade e expansão contínua do consumo, o tempo e o espaço tornam-se primordiais para a garantia de seus ganhos; destarte, faz-se necessária não apenas uma expansão do mercado, mas a compressão espaço-temporal para sua efetivação, tema que será recuperado, mais recentemente, por autores como David Harvey (2001).

Sob este prisma, a afirmação da propriedade privada tem como corolário a promessa da liberdade, pois “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas” (IA, 2007, p. 65). Mais do que isso: é justamente este trabalho exteriorizado por meio de um estranhamento tanto do processo quanto do produto que se apresenta como a “verdadeira *civilização*” do homem (MARX, MEF, 2004, p. 89); ou seja, a propriedade privada anuncia-se como a possibilidade autêntica de o indivíduo tornar-se cidadão. Mais do que isso: uma vez que o capital coloca a própria produção de riqueza como insumo de sua reprodução – dado que o valor do capital reside precisamente em sua eterna e ilimitada valorização –, o que implica a necessidade do desenvolvimento incessante das forças produtivas, inaugura-se e torna-se indispensável, com ele, esse efeito “propagandístico civilizador” inaudito (MARX, G, 2011b, 447-451).

Propriedade, liberdade, trabalho: tais são os atributos esperados daqueles que se dispõem a participar da cidade, ou melhor, a adquirir o status de cidadão. Em outros termos, na cidade

do capital, é o cidadão quem se subsume ao trabalho (assalariado) e, por isso, é proprietário privado em potencial.

Ora, a crítica da produção do espaço lefebvriana percorre um caminho semelhante. Não obstante, como vimos no Capítulo 2, em Henri Lefebvre (RRP, 1973), a própria “natureza” – enquanto entidade quase abstrata em que reina o desconhecido, o outro – aparece negada e supressumida como uma “natureza segunda” criada pelo homem. Esta segunda natureza aparece representada na figura do urbano, categoria que supera a dualidade entre a cidade (anti-natureza ou não-natureza) e a natureza de outrora. Trata-se do espaço produzido, o urbano generalizado que se coloca como hipótese possível- impossível em Lefebvre. De maneira análoga ao ser genérico de Marx, o urbano, a segunda natureza lefebvriana, abarcaria o potencial tanto da apropriação – o valor de uso – quanto da alienação – o valor de troca, a propriedade. Nos termos de Lefebvre:

A oposição entre valor de troca e valor de uso, embora comece como um mero contraste ou antítese não dialética, acaba assumindo um caráter dialético. Tentativas de mostrar que a troca absorve o uso, na verdade, são apenas uma maneira incompleta de substituir uma oposição estática por uma dinâmica. O fato é que o uso reemerge nitidamente em desacordo com a troca no espaço, pois não implica “propriedade”, mas “apropriação”. A própria apropriação implica tempo (ou tempos), ritmo (ou ritmos), símbolos e uma prática. Quanto mais o espaço é funcionalizado – quanto mais completamente ele cai sob o domínio daqueles “agentes” que o manipularam para torná-lo unifuncional – menos suscetível ele se torna à apropriação. Por quê? Pois assim ele é retirado da esfera do tempo *vivido*, do tempo dos seus ‘usuários’, que é um tempo diverso e complexo. Mesmo assim, o que é que um comprador adquire quando compra um espaço? A resposta é tempo. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 356, tradução nossa, grifo do autor)²⁵⁷

O urbano, enquanto horizonte do possível-impossível, rompe com a dualidade entre cidade e campo e, conseqüentemente, com a propriedade privada. Daí a crítica lefebvriana à arquitetura e ao urbanismo racionais e funcionais situar-se justamente na interpretação de que, ao assentirem sua aliança inextricável com a indústria, teriam cooperado com a afirmação do mundo da abstração, da repetição, da racionalidade, a saber, da mercadoria e da propriedade. Parafraseando o filósofo, a arquitetura, não raro, mimetiza ou caricaturiza os discursos do poder, ao assumir para si a ilusão de que o conhecimento objetivo da realidade pode ser

²⁵⁷ “The opposition between exchange value and use value, though it begins as a mere contrast or non-dialectical antithesis, eventually assumes a dialectical character. Attempts to show that exchange absorbs use are really just an incomplete way of replacing a static opposition by a dynamic one. The fact is that use re-emerges sharply at odds with exchange in space, for it implies not “property” but “appropriation”. Appropriation itself implies time (or times), rhythm (or rhythms), symbols, and a practice. The more space is functionalized – the more completely it falls under the sway of those “agents” that have manipulated it so as to render it unifunctional – the less susceptible it becomes to appropriation. Why? Because in this way it is removed from the sphere of lived time, from the time of its ‘users’, which is a diverse and complex time. All the same, what is it that a buyer acquires when he purchases a space? The answer is time”. (LEFEBVRE, 1991b, p. 356)

apreendido através de suas representações gráficas que perderam seus referenciais. De modo que restaria um desafio aos arquitetos:

O arquiteto ocupa uma posição especialmente desconfortável. Como cientista e técnico, obrigado a produzir dentro de uma determinada estrutura, ele tem que depender da repetição. Em sua busca de inspiração como artista, e como alguém sensível ao uso e ao “usuário”, no entanto, ele tem uma aposta na diferença. Ele está localizado dentro desta contradição dolorosa, sempre sendo transportado de um pólo para o outro. Sua é a difícil tarefa de preencher a lacuna entre o produto e o trabalho, e ele está fadado a viver os conflitos que surgem enquanto busca desesperadamente fechar o abismo cada vez maior entre o conhecimento e a criatividade. (ibid., p. 396, tradução nossa)²⁵⁸

Com efeito, tal desafio inerente à arquitetura é retomado, recentemente, por Sven-Olov Wallenstein (2016), ao lembrar da premência da crítica para o campo disciplinar arquitetônico. Primeiramente, porque a crítica deve considerar seu duplo caráter: sua inserção e relação com o contexto em que se insere e, por outro lado, sua capacidade de contraposição em relação a ele. O que inevitavelmente lança-nos ao segundo ponto, que diz respeito à essência da própria arquitetura: ser a primeira das artes – segundo uma abordagem hegeliana – implica que a arquitetura funcione tanto como o substrato das demais, antecedendo-as, mas também que ela seja a mais baixa das artes em termos de hierarquia, visto que a mais mundana. Por conta disso, “porque trata da gravidade, da opacidade e daquilo que está inextricavelmente ligado ao uso e à ação (...) é também a arte que mais resiste ao tornar-se estético” (WALLENSTEIN, 2016, p. xii, tradução nossa)²⁵⁹.

À luz disso, compreender a apropriação por meio da dialética que estabelece com a noção de propriedade marxiana, especialmente pela via eminentemente ontológica dos Manuscritos, atende à parte expressiva da complexidade conceitual lefebvriana. Não obstante, além dessa abordagem materialista, seria uma negligência qualquer tentativa de aprofundamento nesta discussão sem considerar o papel exercido pelas teorias fenomenológico-existencialistas – tal como Heidegger –, pela singular crítica nietzscheana, bem como por algumas linhas de afinidade estruturalista, tais como a de Michel Foucault (apesar de suas divergências assumidas) – além de tantos outros caminhos indicados nos demais capítulos. Isso porque, além desse

²⁵⁸ “The architect occupies an especially uncomfortable position. As a scientist and technician, obliged to produce within a specified framework, he has to depend on repetition. In his search for inspiration as an artist, and as someone sensitive to use and to the “user”, however, he has a stake in difference. He is located willy-nilly within this painful contradiction, forever being shuttled from one of its poles to the other. His is the difficult task of bridging the gap between product and work, and he is fated to live out the conflicts that arises as he desperately seeks to close the ever-widening gulf between knowledge and creativity”. (LEFEBVRE, 1991b, p. 396)

²⁵⁹ “Architecture, as Hegel famously said, is the first of the arts (both in the sense that it precedes the others as their ground, and in the sense that it is the lowest in the hierarchy), because it deals with gravity, opacity, and that which is inextricably bound up with use and action, and in this sense it is also the art that most of all resists becoming aesthetic”. (WALLENSTEIN, 2016, p. xii)

caráter material, social e político – referente ao trabalho enquanto produção, bem como as relações de produção e as lutas de classe –, observamos, em Henri Lefebvre, uma igual preocupação com uma dimensão mais individual, corporal e orgânica do homem, ao dar ênfase para os ritmos, para os desejos, as fantasias e o não-trabalho.

Autopropriedade²⁶⁰

No percurso de Marx n’ “A ideologia alemã” (2007), a origem da propriedade privada remontaria a organizações primitivas tribais e, em geral, resumia-se à propriedade da terra. Não obstante, a noção de propriedade privada vigente na atualidade, móvel e intercambiável, relaciona-se intimamente com o Estado moderno, cuja atuação torna-se reflexo dos interesses impostos por uma classe dominante, no caso, a burguesia. Em Marx, o Estado moderno também faz parte de um processo de abstração, qual seja, o de separação e autonomização em relação à sociedade civil. Pois, colocando-se ao lado da sociedade civil, o Estado aparece independente e representante de interesses comuns/ coletivos, quando, na verdade, é portador dos interesses de certos grupos em particular.

Concomitantemente, o direito privado emerge de maneira associada à propriedade privada, pois “no direito privado, as relações de propriedade existentes são declaradas como o resultado da vontade geral” (IA, 2007, p. 76). Isso significa que a noção de direito privado surge precisamente por meio de processos de abstração e de substituições: a sociedade civil abstrai-se no e vê-se representada pelo Estado moderno; as vontades individuais aparecem abstraídas pela forma abstrata de uma vontade coletiva; a apropriação de fato cede lugar à propriedade em potencial; a auto-atividade é substituída pelo trabalho fragmentado; os ritmos individuais e corpóreos curvam-se ao tempo marcado e linear do relógio; a ação política em geral é convertida na lei.

Como se vê, a problemática da propriedade privada traz à tona a reflexão em torno do nível das representações, que começamos a esboçar no Capítulo 1. Sua abordagem implica uma questão metodológica lançada à luz por Grundrisse (2011b): ao contrapor o concreto à representação, Marx sugere um questionamento, por meio da dialética, daquilo que aparece enraizado em nosso pensamento, ou seja, aquilo que tomamos como fundamento:

²⁶⁰ Conceito trabalhado especialmente por G. A. Cohen (1995), no inglês “self-ownership”, que poderia ser traduzido como “a posse de si mesmo”, “autopropriedade”, “autopertencimento” ou “autodomínio”.

Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é ‘de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é produto do conceito que pensa fora e acima da instituição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da instituição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamento, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. (MARX, G, 2011b, p.55)

Apesar de intrinsecamente ligada à dialética de Hegel, Marx o criticaria justamente no ponto em que o filósofo inicia a sua “Filosofia do direito” com os conceitos considerados mais simples. Isto porque, para Marx, muitas vezes os conceitos julgados como mais simples acabam sendo tomados, conseqüentemente, como mais básicos e originais. No entanto, Marx afirma que, não raro, estes mesmos conceitos que nos aparecem como mais simples, na verdade, seriam justamente originários de sociedades mais complexas e recentes, de modo que não poderíamos simplesmente supor uma linearidade evolutiva dos conceitos, nem tampouco estabelecer um paralelo simples e direto entre determinado nível evolutivo aparente (simples ou complexo) do conceito e determinadas relações sociais/ modos de produção. Com efeito, formas mais simples não necessariamente pertencem a sociedades mais simples e vice-versa. Formas mais simples e mais abstratas podem pertencer – e, em geral, assim o fazem – a formas mais complexas de organização. Ou seja, aquilo que parece mais simples, óbvio e básico para nossa existência, dado de maneira automática, pode ser precisamente uma forma criada por maneiras de organização complexas da sociedade. Por exemplo: “Na sociedade mais avançada, a propriedade aparece como a relação mais simples de uma organização desenvolvida” (MARX, G, 2011b, p. 55). Assim como a propriedade, o dinheiro e o trabalho (em seu caráter abstrato e universal) também poderiam ser incluídas nessas categorias analisadas por Marx; do mesmo modo, a abstração, ao generalizar e almejar um nível de indiferenciação:

A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. (ibid., p. 57)

Com efeito:

Nada parece mais natural, por exemplo, do que começar pela renda da terra, pela propriedade da terra, visto que está ligada à terra, fonte de toda a riqueza e de toda

a existência [*Dasein*], e à primeira forma de produção de todas as sociedades mais ou menos estabilizadas – a agricultura. Mas nada seria mais falso. (ibid., p. 59)

Assim, a abstração em formas simples indica um alto grau de desenvolvimento da sociedade, não o contrário. Daí a necessidade de desnaturalizar esses conceitos abstratos, por meio de uma abordagem dialética:

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” ([como em] Proudhon) (uma representação obscura do movimento histórico). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa. (ibid., p. 60)

Na passagem, evidencia-se a essência do método regressivo-progressivo lefebvriano, cujo fundamento consiste na compreensão do momento presente e de como certos elementos se organizam em seu interior. A historicidade convencional baseia-se em especificar e estruturar uma cronologia coerente segundo um senso comum, isto é, o que parte do desenvolvimento do mais simples em direção ao mais complexo (ao menos em aparência), como se este fosse o único nexos lógico possível. Em contraposição a isto, o método dialético, ao partir de uma problemática presente, procura alçar as relações entre os diversos elementos e o funcionamento de cada um deles dentro de determinado contexto. Como sugerimos no Capítulo 1, por meio disso, explicitam-se as contradições e as rupturas, em detrimento de uma percepção de continuidade.

A densa linha narrativa exposta por James Holston em “Cidadania Insurgente” (2013) auxilia na compreensão desses sentidos da constituição do conceito da propriedade privada, sobretudo em países como o Brasil. Com efeito, mostra-se de especial interesse o enfoque dado à genealogia deste conceito por aqui, que, segundo o autor, desdobra-se em duas principais vertentes, quais sejam pela linha dialética idealista de G. W. F. Hegel e pelo empirismo individualista-liberal de John Locke. Primeiramente, Holston parte da seguinte asserção outrora proferida por Locke no capítulo “Da propriedade” de “Segundo tratado sobre o governo civil” ([1689] 1994) – trabalho que trata especificamente de questões da filosofia política –, que citamos na íntegra:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso

acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade. (LOCKE, 1994, p. 98)

Note-se que Locke estabelece uma relação fundamental entre as noções de **comum, trabalho, obra, propriedade e direito**, sendo, por um lado, o comum a todos a natureza em geral, incluindo suas criaturas “inferiores” e, por outro, a propriedade aquilo ao qual se acresce a ação humana, isto é, o trabalho. Ou seja, visto que o trabalho consiste num dos únicos atributos aprioristicamente e universalmente dispostos pelo homem, o que quer que se submeta a este trabalho passa, quase que automaticamente, a se tornar, da mesma forma, sua propriedade. O trabalho humano confere ao objeto a condição de obra, a qual, em decorrência disso, torna-se um direito do trabalhador. Para a visão utilitária de Locke, o trabalho é assim responsável por criar praticamente todo o valor que atribuímos às coisas, de modo que, sem o trabalho, a natureza e seus recursos estariam virtualmente desprovidas de valor (COHEN, 1995). Além disso, dado que todo homem é livre e dispõe desse trabalho, todos revelam-se potencialmente capazes de devirem proprietários. A apropriação é, então, o meio através do qual a propriedade sucede o que outrora residia no âmbito do comum. Concepção que não poderia ser mais diametralmente oposta da que vimos com Marx.

Vale destacar que Vladimir Safatle (2019), ao dialogar com diversos autores sobre o conceito de autonomia, indica um paradoxo no âmago desta concepção lockeana, cuja visada coloca a propriedade sobretudo como uma relação de ascendência das pessoas (sujeitos de si) sobre os objetos (passíveis de serem submetidos), viabilizada por meio de um direito de uso (cuja presença se mostra imperativa). Ou seja, trata-se de relações “*dissimétricas e baseadas em submissão*” em que “o proprietário tem direito de uso sobre sua propriedade”. Consequentemente, “o que é propriedade está em relação de dependência existencial em relação a seu proprietário. Ou seja, a causalidade de uma propriedade lhe é necessariamente exterior. Ela se encontra na vontade de seu proprietário” (SAFATLE, 2019, p. 32).

Associado a isso, as noções de utilidade, arbítrio, interesse e vontade particulares seriam conferidas por uma interpretação, embora talvez um tanto instrumental²⁶¹, de “Princípios da

²⁶¹ Algumas leituras de Vladimir Safatle (2008; 2016; 2019) sobre a dialética hegeliana permitem colocar em dúvida uma série de apreensões usuais de Hegel, que são parcialmente sintetizadas por Holston nestes parágrafos que apresentamos aqui. Embora não seja nosso foco desenvolver as diversas implicações desse debate, mostra-se especialmente importante destacar que a complexidade da dialética de Hegel em sua compreensão sobre os sentidos da propriedade possivelmente se apresente de maneira mais palpável em outros textos de sua autoria – como é o caso da própria “Fenomenologia do espírito”. Sobretudo, Safatle chama a atenção para a dialética do senhor e do escravo, em que haveria uma inversão dessas acepções corriqueiras entre soberano e subordinado, pois revela que a dependência e a satisfação (de desejos) alternam-se e imiscuem-se. De sorte que o que parecería uma,

filosofia do direito” ou “Linhas fundamentais da filosofia do direito” (2010) de Hegel, uma das obras tão veementemente criticadas por Marx. As seguintes passagens, retiradas do capítulo “A propriedade”, parecem extremamente sintomáticas: “a pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se toma por isso a *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, – *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as Coisas”; ou “o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da *propriedade*”; ou ainda “como na propriedade, a minha vontade enquanto pessoal, por isso enquanto vontade do [indivíduo] singular, toma-se objetiva para mim, ela recebe, assim, o caráter de *propriedade privada*” (HEGEL, 2010, p. 85-86, §44-46). Hegel estende-se ainda mais no argumento, ao afirmar que a posse comunitária e o compartilhamento de bens, ao eliminar a propriedade privada, seriam decorrentes de comunidades que desconhecem os verdadeiros sentidos da liberdade do espírito e do direito; pois o “racional”, complementa o filósofo, é possuir a propriedade (p. 86-88, §46 e 49).

A proveitosa fórmula, essência do espírito do capitalismo e do liberalismo, estava lançada; especificamente no caso do Brasil, cairia como uma luva. A síntese de Holston sobre a concepção que se formava de propriedade privada parece certa: “por meio da propriedade, eles [os homens] objetificam sua vontade no mundo, construindo a si próprios de dentro para fora, atingindo a apreensão autoconsciente de si como agentes autônomos, livres e criativos e o reconhecimento de suas lutas e sonhos por outros” (HOLSTON, 2013, p. 158). O que reverbera, mais uma vez, os dizeres de Marx em seus Manuscritos, ao anunciar que a propriedade privada moderna substituiria uma relação outrora afetiva com a terra por uma relação aparentemente racional; ao invés das relações de servidão e dominação, a propriedade privada passa a se justificar pela emergência da noção do “trabalho livre e a livre fruição” e, por isso, “uma propriedade verdadeira e pessoal do homem” (MEF, 2004, p. 76). E isso na mesma medida em que a própria concentração fundiária passava a ser vista como facilitadora para a agricultura e para a indústria – ou seja, tornava-se útil.

Igualdade, a partir de Locke e Hegel, sustenta-se no estar apto ao trabalho e no ser racional; dado que todos os homens, com pouquíssimas exceções, teriam posse desses atributos, a isonomia estaria garantida. O reconhecimento de si mesmo e sobretudo o reconhecimento

superficialmente, um domínio revela-se como uma verdadeira alienação de si mesmo, pois demonstra, em essência, uma dependência do sujeito em relação ao objeto (sua propriedade) para a realização de si mesmo e de sua fruição (acolhimento de seus desejos, de seu gozo). Assim, em Hegel, as contradições inerentes ao movimento dialético aparecem estampadas nessa relação paradoxal entre a propriedade e a liberdade.

mútuo passaria necessariamente por este caminho, no qual a autorrealização do indivíduo se processaria por meio da propriedade e, assim, garantiria a ordem e o desenvolvimento da sociedade como um todo. Nos termos de Holston, apesar das admitidas diferenças, as abordagens de Hegel e de Locke confirmariam a crença de que a (boa) vontade individual se corporifica na forma da propriedade. Assim, “as duas tradições filosóficas [hegeliana e lockeana] consideram também que a apropriação de propriedade é essencial para o desenvolvimento do respeito pelas pessoas e que esse respeito é fundante no que se refere à cidadania”. Consequentemente, fomentava-se o entendimento de que “a propriedade gera cidadãos responsáveis com ‘verdadeiro interesse’ no futuro do país” (HOLSTON, 2013, p. 159). Apenas nestas condições, os indivíduos seriam considerados verdadeiros cidadãos e estariam aptos a participar de decisões políticas.

Embora Holston não chegue a mencionar, grande parte dessa análise parece fundamentar-se sobre a crítica ao que o filósofo e professor G. A. Cohen (1995) denominaria “self-ownership” – “autopropriedade” ou “autopertencimento” –, um dos cerne da retórica liberalista ou libertária, tanto à direita quanto à esquerda. Crítica essa mais recentemente retomada pelo filósofo brasileiro Vladimir Safatle (2019) ao indagar a validade dos princípios de autonomia e “ipseidade” – “desejo de dotar-se da força de ser si mesmos” (p. 26) –, usualmente apadrinhados pelos modelos democráticos contemporâneos. O conceito de “autopropriedade” alega que “cada pessoa é a dona moralmente legítima de sua própria pessoa e poderes, e, *consequentemente*, que cada um é livre (moralmente falando) para usar esses poderes como quiser, desde que não os use contra outros” (COHEN, 1995, p. 67, tradução nossa)²⁶². À luz disso, Cohen defende a premência de uma revisão de valores classicamente assumidos por vertentes marxistas, tais como a própria igualdade, ou equidade, e a liberdade, não raro relacionados à autopropriedade e que, portanto, nunca teriam sido devidamente investigados. Apesar de frequentemente acionados pelas demandas marxistas e pelo clamor das lutas de classes, o filósofo alega que tais conceitos não teriam sido compreendidos em sua essência.

Em suma, Cohen recupera a força da crítica marxiana elaborada no item anterior para problematizar, mais uma vez, certos pressupostos assumidos pelos partidários da esquerda – que o autor intitula de “libertarianismo de esquerda” (1995, p. 116) –, os quais passariam ao largo de discussões mais profundas e seminais, como sobre o próprio conceito de liberdade e de direito. Com efeito, ambas as vertentes progressista e reacionária manteriam um substrato

²⁶² “each person is the morally rightful owner of his own person and powers, and, consequently, that each is free (morally speaking) to use those powers as he wishes, provided that he does not deploy them against others” (COHEN, 1995, p. 67).

comum sustentado pela retórica da propriedade privada como decorrência necessária da autopropriedade.

Ora, Cohen coloca justamente em dúvida a assunção de que “toda pessoa tem direito moral à propriedade privada total em sua própria pessoa e poderes” (ibid., p. 116-117, tradução nossa)²⁶³ – que consiste num dos pressupostos básicos dos estatutos e cartas nacionais e internacionais, como vimos no Capítulo 2. Em vista disso, Cohen clama por uma recusa do princípio de autopropriedade, o que não implicaria, entretanto, a necessária refutação de todos e quaisquer direitos.

A crítica do filósofo caminha por duas vias paralelas, que se desdobram, por um lado, no apontamento das fragilidades de certas interpretações marxistas e, por outro, no questionamento de algumas lacunas do discurso marxiano propriamente dito. O primeiro ponto indica que as demandas marxistas não se opuseram suficientemente à natureza injusta do capitalismo e permitiram que suas reivindicações pairassem sobre a superfície das aparências. Neste caso, o autor alega sobretudo que tais tendências de esquerda se deixaram fascinar pelo apelo ostensivo dos direitos – uma questão institucional – enquanto negligenciaram a inequidade do âmago do capitalismo, isto é, de sua apropriação do produto e do ato produtivo, e da consequente alienação do trabalhador. Concentra-se no objeto, no produto, e descuida-se do processo. “Os marxistas, então, exageraram na medida em que o que eles consideram exploração depende de uma desigualdade inicial de direitos em bens materiais” (ibid., p. 121, tradução nossa)²⁶⁴. É neste aspecto que reside o equívoco deles: na inversão do que tomar como fundamento inicial da equidade.

Já o segundo ponto identifica uma brecha – mote para aquecidos debates – na transição para a sociedade comunista vislumbrada por Marx. Cohen intitula “solução tecnológica” – “technological fix” – a saída arquitetada por Marx, a qual idealizou uma sociedade ainda pautada nas liberdades individuais, mas provida por uma abundância em termos de disponibilidade produtiva e de recursos. Assim, “uma abundância transbordante torna desnecessário *pressionar* o talento dos naturalmente mais bem dotados para o serviço dos desprovidos com o objetivo de estabelecer igualdade de condições e, portanto, torna desnecessário abrir mão ou modificar a autopropriedade, a fim de conseguir tal igualdade”

²⁶³ “(...) every person is morally entitled to full private property in his own person and powers” (COHEN, 1995, p. 116-117).

²⁶⁴ “Marxists have, then, exaggerated the extent to which what they consider exploitation depends on an initial inequality of rights in worldly assets”. (COHEN, 1995, p. 121)

(ibid., p. 122, tradução nossa)²⁶⁵. O argumento do autor fundamenta-se, portanto, na dubiedade das expectativas de conciliação entre liberdade, autopropriedade e poder produtivo ilimitado a propiciar uma espécie de igualdade voluntária.

O intuito aqui não é desenvolver a tese de que esta linha libertária é necessariamente a que prepondera na genética das esquerdas brasileiras, apesar de parecer haver indícios bastantes que sustentem tal hipótese²⁶⁶; no entanto, tencionamos sugerir que muitas dessas crenças se mantêm vivas em nosso pensamento e cultura – de certo modo “colonizando nossos modos de pensar e agir” e conformando um “horizonte normativo” para as lutas sociais que temos presenciado por aqui. Conforme vimos discutindo no Capítulo 2, tais lutas têm refletido uma compreensão de democracia que se resume ao “ser proprietário de si mesmo” (SAFATLE, 2019, p. 23-24 e 33).

Com efeito, segundo a hipótese que sustentamos aqui, essas discussões remetem-nos de volta a Marx e os sentidos da apropriação vislumbrados por sua crítica, os quais, por sua vez, nortearam as reflexões e o pensamento dialético lefebvrianos. Pois, em que pesem as restrições elaboradas por Cohen sobre as possíveis insuficiências das diretrizes marxianas em direção à sociedade comunista – questionamentos esses relativamente comuns por parte da crítica realizada a Marx e que não consistem em nosso objeto aqui –, compreendemos que a apropriação sugere sobretudo um senso de pertencimento coletivo – daí o enfoque à linguagem, tantas vezes sugerida por Lefebvre. Consideremos uma passagem reveladora de *Grundrisse*, obra de maturidade de Marx:

A propriedade, por conseguinte, originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como condições *pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais* do próprio ser humano, que, por assim dizer, constituem apenas o prolongamento do seu corpo. (MARX, G, 2011b, 403, grifos do autor)

E continua:

A propriedade significa, portanto, *pertencer a uma tribo* (comunidade) (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) e, por mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico, [significa também] comportamento do indivíduo em relação ao território, à condição originária exterior de produção – porque a terra é, a um só tempo, matéria-prima, instrumento e fruto – como pressupostos pertencentes à sua individualidade; como

²⁶⁵ “An overflowing abundance renders it unnecessary to press the talent of the naturally better endowed into the service of the poorly endowed for the sake of establishing equality of condition, and it is therefore unnecessary to trench against or modify self-ownership, in order to achieve that equality” (COHEN, 1995, p. 122).

²⁶⁶ Nesse sentido, vide Vladimir Safatle (2019), que é explícito ao sustentar a existência de um “modelo hegemônico”, ou seja, de um “traço comum” compartilhado por tipos variados de liberdade usualmente reivindicados.

modos de existência da individualidade. *Nós reduzimos essa propriedade ao comportamento em relação às condições da produção.* (ibid., p. 403-404, grifos do autor)

Em essência, evidencia-se uma contraposição entre a propriedade e o senso de comunidade, como esclarecido por Lefebvre desde “Problemas de sociología rural” ([1949] 1978), em que o filósofo sugere o desaparecimento da comunidade rural em função das noções de direito e de propriedade. Assim, na síntese de Marx, a propriedade consiste, originariamente, na “existência do produtor nas condições objetivas pertencentes a ele” (G, 2011b, p. 404), isto é, refere-se aos sentidos de pertencimento de um indivíduo a uma comunidade. Produção esta no sentido amplo que vimos discutindo no Capítulo 1, ou seja, não apenas produção material, já que alude igualmente ao criar individual e coletivo de significados – confirmando seu aspecto *poiético*, que será desenvolvido adiante. Pois, em essência, sustentamos a tese de que a apropriação se aproxima mais de uma abertura para o “Outro” do que de uma autoafirmação de si mesmo, de uma despossessão dialética de si mesmo do que de uma individualidade possessiva, o que nos avizinha da tese adotada por Safatle (2019), ao defender, partindo de Jacques Derrida, uma “liberdade sem autonomia, uma heteronomia sem servidão”. Neste caso, a apropriação abarcaria, em seu bojo, uma desapropriação, visto que abre um horizonte para o **comum** que não se limita apenas a questões de identidade coletiva.

Propriedade e direito na cidade administrada

Juntamente com a idealização das propostas autogestionárias e de autoconstrução habitacional – sob as influências que vimos expondo nos demais capítulos –, as concepções sobre propriedade privada apresentadas por James Holston (2013) acima acabariam guiando grande parte do imaginário que permeava as periferias das grandes cidades. Para recuperar as palavras de Roberto Schwarz (2014) em “Ideias fora do lugar”, podemos dizer que a propriedade comporia igualmente o rol dos conceitos burgueses – tal como a própria liberdade – importados e implantados no Brasil de maneira anacrônica e descontextualizada, sem se atentar para nossos traços peculiares e nossa desigualdade histórica.

Enquanto o movimento lefebvriano de implosão-explosão urbana tornava-se sensível entre as décadas de 1940 e 1960 em grandes cidades como São Paulo, por exemplo, seria justamente entre 1960 e 1980 que tais paradigmas relacionados à autoconstrução ganhariam força e se mostrariam patentes nas áreas periféricas. Deste modo, a autoconstrução emergia como uma alternativa que despertava interesse por ambas as vias formal e informal: paralelamente à parte

da produção institucional apresentada no Capítulo 2 que se viabilizou por meio da autogestão – em especial com o PMCMV-E – a ocupação das periferias urbanas também encontraria na autoconstrução um possível instrumento para sua consolidação. Em ambos os casos, sopesando-se as devidas particularidades, ainda é possível notar uma articulação entre os conceitos de participação e propriedade que tem se prestado a traduzir as mobilizações populares de maneira mais ou menos objetiva e pragmática, a curto prazo, mas eminentemente paliativa e protelatório, se lançarmos um olhar mais atento e com o distanciamento necessário.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à sociedade burguesa, a lei funciona com dois pesos e duas medidas: é a regra geral a ser obedecida por todos, ao mesmo tempo em que permite a exceção de alguns. A lei é a medida que se impõe ao todo para garantir a manutenção das transgressões habituais de certos grupos. Com efeito, nada pareceria tão atual quanto essa asserção, se considerarmos, tal como o fez James Holston em “Cidadania Insurgente” (2013), a constituição histórica da propriedade privada em países como o Brasil e sua relação com a legitimidade civil. Recuperemos um pouco desse percurso.

Primeiramente, para Holston, a cidadania brasileira assumiria um caráter específico em função de sua própria constituição histórica, tendo em vista que foi “universalmente includente em sua constituição e maciçamente desigual na distribuição” ou “includentemente desigualitária” (2013, p. 28 e 98). Por isso:

Esse esquema de cidadania é, em resumo, um mecanismo de distribuição de desigualdade. As cidadanias não criam diretamente a maioria das diferenças que usam. Elas são, antes, os meios fundamentais pelos quais os Estados-nações reconhecem e administram algumas diferenças como sistematicamente proeminentes, ao legitimá-las ou igualá-las para propósitos diversos. Em geral, um regime de cidadania legitima e iguala diferenças do mesmo tempo, e suas combinações específicas lhe conferem um caráter histórico. A formulação brasileira iguala as diferenças sociais no que se refere à afiliação nacional, porém legaliza algumas dessas diferenças como bases para distribuir de maneira diferenciada direitos e privilégios entre os cidadãos. (HOLSTON, 2013, p. 28)

Para Holston, essa “cidadania diferenciada”, constituída historicamente no Brasil, não apenas se mostraria presente atualmente, mas seria impulsionada pela intensa urbanização e pelos movimentos sociais que vimos discutindo. Com efeito, o autor enfatiza a transição que se inicia com os movimentos da década de 1960, sofre um recuo com o golpe militar e se consolida a partir de 1980, com os processos de redemocratização brasileira. Neste momento, Holston relembra, a noção de cidadania é uma das primeiras a passar por uma transformação: no início, a palavra seria utilizada para referir-se a “outro qualquer”, ou seja, para indicar um indivíduo sem qualquer relevância. Trata-se, nos termos do autor, da “cidadania diferenciada”, aquela que é utilizada para diferenciar aqueles que não se encaixam entre os seus iguais. Assim,

“cidadania diferenciada considera que o que esses outros merecem é a lei – não no sentido da lei como direitos, mas da lei como desvantagem e humilhação, uma noção que expressa com perfeição a máxima brasileira que diz ‘para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei’” (ibid., p. 23). No entanto, como vimos no Capítulo 2, o termo cidadania passaria a ser utilizado, a partir das lutas sociais que remontam à década de 1980, como objeto de reivindicação. O que não deixa de ser curioso, em todo o caso, tendo em vista que, embora indicativo de um status mínimo a ser almejado, a cidadania não abandonaria grande parte de seu antigo caráter, qual seja, o de garantir sobretudo a manutenção de antigos privilégios, ao mesmo tempo em que cria a ilusão da possibilidade equidade social por meio do consumo.

Holston alinha-se parcialmente com Evelina Dagnino ao atribuir aos governos do Partido dos Trabalhadores – especialmente às gestões de Lula – o fomento para esse tipo de entendimento de cidadania. Não obstante, o autor relembra que o sonho da casa própria e da propriedade privada, no Brasil, teria origem ainda mais antiga, justamente na década de 1960, quando, por meio da autoconstrução, os moradores das periferias e áreas precárias se empenhavam para substituir seus abrigos informais por casas em alvenaria e com acabamentos. É este o momento de emergência do sentido do urbano que passa a ser buscado pela nova massa de trabalhadores que se instalaria nas cidades, bem como do nascimento de uma nova subjetividade pautada nos conceitos de apropriação, de produção e de propriedade. Nas palavras de Holston (2013, p. 27), “suas casas se tornaram textos legíveis que atestam essa mudança, performances arquitetônicas tanto da aquisição de bens individuais e da competição por status como do drama coletivo de produzir as próprias periferias ao se apropriar e transformar o solo mesmo da cidade”. A casa própria consistia no melhor meio de comunicar uma mudança de status social; tratava-se de uma forma de linguagem. Mas os resultados práticos extrapolavam os limites do lote; não raro, os processos iniciados pela ocupação/ apropriação de áreas periféricas e a posterior autoconstrução habitacional pressionariam o poder público a implementarem, de fato, melhorias em termos de infraestrutura urbana e de serviços básicos.

Por esses motivos, Holston identifica certa dialética entre a “cidadania diferenciada” – componente genético da cidadania brasileira – e sua outra face, viabilizada pelos processos de apropriação e autoconstrução: a que o autor denomina de “cidadania insurgente”. Este outro semblante assumido pela então cidadania brasileira seria contraditório em sua própria instauração, pois, ao mesmo tempo em que se funda numa subversão dos mecanismos de diferenciação e de desigualdade, consiste justamente no elemento chave que tem favorecido a manutenção desses mesmos instrumentos de injustiça e parcialidade. Assim, aqui, “a cidadania se expande e se erode simultaneamente, e de formas desiguais” (ibid., p. 37).

Sustentamos que esse aparente empate técnico igualmente se esvai na medida em que nos aprofundamos nos desdobramentos concretos desse intrincado processo brasileiro. De fato, o próprio Holston, em “Legalizando o ilegal” (1993), já advertia nesse sentido de que as lutas populares funcionariam de maneira operativa, isto é, sem mudar o fundamento da desigualdade, fomentando os conflitos, assegurando os velhos esquemas de distribuição e cujo *modus operandi* é a exceção. Pois “(...) os pobres hoje competem regularmente nas arenas legais das quais eles tinham sido excluídos não porque a lei está agora mais preocupada com a justiça ou com soluções, mas porque eles aprenderam, muito em função das disputas de terra, a usar as complicações da lei para obter vantagens extraleais” (HOLSTON, 1993, p. 69). Trata-se de uma espécie de “pacto da cidadania” (HOLSTON, 2013, p. 39), historicamente usufruída pela colonização e pelas elites brasileiras e, em parte, parodiada hoje pelas ocupações urbanas periféricas da classe trabalhadora. Em ambos os casos, vigora a “usurpação legalizada”, em que “a usurpação inicia o povoamento e desencadeia o processo de legalização da propriedade da terra” (1993, p. 71). Tal combinação profícua entre o legal e o ilegal é a que viabiliza o acesso à terra e à moradia; no entanto, aqui, a lei é, antes, cúmplice da ilegalidade do que uma regra idealmente formulada para moldar as práticas sociais.

Além disso, como, outrossim, percebido por David Harvey (2008), na medida em que tais esquemas não dirimem os alicerces da desigualdade em si e dado que a propriedade privada continua sendo, em essência, uma mercadoria, muitas desses imóveis acabam sendo intercambiadas tão logo os novos proprietários se encontrem em sua posse legal:

O que dizer da proposta aparentemente progressista de conceder direitos de propriedade privada às populações de posseiros, fornecendo-lhes bens que lhes permitirão deixar a pobreza para trás? Esse esquema agora está sendo discutido para as favelas do Rio, por exemplo. O problema é que os pobres, assolados por insegurança de renda e frequentes dificuldades financeiras, podem ser facilmente persuadidos a negociar esse ativo por um pagamento em dinheiro relativamente baixo. (...) Cada vez mais, vemos o direito à cidade cair nas mãos de interesses privados ou quase privados. (HARVEY, 2008, p. 36 e 38, tradução nossa)²⁶⁷

Interessante notar que a análise de Holston fundamenta-se, em grande parte, numa abordagem tipicamente foucaultiana, anunciada pelo próprio autor, sobretudo por seu caráter genealógico ou arqueológico. Lembremos, assim, que na cidade administrada de Michel Foucault, temos certa mutualidade na origem do código e do ato infrator propriamente dito. Se, por um lado, o senso comum anuncia que a lei é estabelecida para sancionar um juízo de valor pré-existente,

²⁶⁷ “What of the seemingly progressive proposal to award private-property rights to squatter populations, providing them with assets that will permit them to leave poverty behind? Such a scheme is now being mooted for Rio’s favelas, for example. The problem is that the poor, beset with income insecurity and frequent financial difficulties, can easily be persuaded to trade in that asset for a relatively low cash payment. (...) Increasingly, we see the right to the city falling into the hands of private or quasi-private interests”. (HARVEY, 2008, p. 36 e 38)

por outro, Foucault desestabiliza esta sequência lógica do pensamento que, naturalizada, justificava a instauração da lei pela necessidade patente de se controlar penalidades unanimemente assentes. A conclusão certamente desconcertante consiste em que o saber, antes de ser consequência de dados concretos, antecipa-os, de modo a criar seu próprio objeto, ou seja, essa mesma realidade. Isso fica evidente no percurso do filósofo em obras como “História da Sexualidade” (1988), em que, na cidade administrada, o poder deixa de incidir de maneira negativa – contrapondo-se e remediando a posteriori – mas se desenvolve como positividade – antecipando-se e inibindo. A sobrevivência e a “gerência da vida”, a vida criada e colocada em ordem: são estes os lemas a serem defendidos a todo custo, substituindo o apelo à morte dos tempos da soberania, artifício não mais produtivo nesses termos – haja vista que a imagem do poder se constrói justamente em torno da ideia da viabilização da vida, da exaltação da sobrevivência a todo custo.

Essa abordagem foucaultiana sugere a existência de uma ordem que se coloca presente-ausente, uma espécie de Estado onipresente, que monitora e institui uma lógica, uma divisão do trabalho, e práticas sociais nos mais diversos âmbitos e níveis. Essa presença do Estado nem sempre se dá de maneira física – por meio de suas instituições –, mas, pelo contrário, de maneira não visível, não dita, implícita ou tácita, como uma autorregulação da própria sociedade. Como em outros escritos de Foucault (p. ex. [1979] 2014), tratar-se-ia de mecanismos de manutenção da ordem social, em que os olhos que monitoram e coordenam não se restringem aos do centro do conhecido panóptico, mas se verificam, especialmente, nos olhos individuais adestrados que controlam a si mesmos. Assim, os modelos institucionais acabam por se manifestar sob a forma de relações diversas, levando à normalização dos ritmos, das diferenças e das particularidades.

Apesar do viés eminentemente estruturalista reconhecido por alguns em Foucault, tanto criticada por Lefebvre, o que nos parece de especial interesse aqui, além dos corpos dóceis e disciplinares e dos ritmos repetitivos impressos no cotidiano – que retomaremos adiante –, consiste sobretudo em que a propriedade privada também participaria da conformação das emergentes diretrizes punitivas modernas. Se antes os delitos envolvendo a noção de propriedade individual eram tolerados e até mesmo desapercibidos, tal cenário modifica-se a partir das transições envolvendo os diversos direitos nos séculos XVIII e XIX. Em “Vigiar e punir” (1999), Foucault recupera uma diferenciação histórica entre a legalidade de bens – propriedade – e a legalidade de direitos – atos ilícitos em geral. Quando a “propriedade da terra tornou-se uma propriedade absoluta”, “se uma boa parte da burguesia aceitou, sem muitos problemas, a ilegalidade dos direitos, ela a suportava mal quando se tratava do que considerava

seus direitos de propriedade” (FOUCAULT, 1999, p. 105). Assim, “a ilegalidade dos direitos, que muitas vezes assegurava a sobrevivência dos mais despojados, tende, com o novo estatuto da propriedade, a tornar-se uma ilegalidade de bens. Será então necessário puni-la” (ibid., p. 105-106). Assim:

Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam, seja numa forma silenciosa, cotidiana, tolerada, seja numa forma violenta, na ilegalidade dos direitos, são desviadas à força para a ilegalidade dos bens. O roubo tende a tornar-se a primeira das grandes escapatórias à legalidade, nesse movimento que vai de uma sociedade da apropriação jurídico-política a uma sociedade da apropriação dos meios e produtos do trabalho. Ou para dizer as coisas de outra maneira: a economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista. A ilegalidade dos bens foi separada da ilegalidade dos direitos. Divisão que corresponde a uma oposição de classes, pois, de um lado, a ilegalidade mais acessível às classes populares será a dos bens — transferência violenta das propriedades; de outro a burguesia, então, se reservará a ilegalidade dos direitos: a possibilidade de desviar seus próprios regulamentos e suas próprias leis; de fazer funcionar todo um imenso setor da circulação econômica por um jogo que se desenrola nas margens da legislação — margens previstas por seus silêncios, ou liberadas por uma tolerância de fato. (ibid., p. 107)

Ora, torna-se inevitável notar a evidente subserviência desses mecanismos homogeneizantes ao modo de produção capitalista, como bem exposto pelo próprio Foucault. Nesse sentido, mais uma vez se destaca um aparente alinhamento entre Michel Foucault e Henri Lefebvre, em que a efetividade desse aspecto biopolítico apresenta como ponto de sustentação a aposta em uma espécie de deslocamento dos termos da produção do sistema capitalista. Isto porque, como vimos com Lefebvre, a produção capitalista atual deixaria de depender tão somente do “chão das fábricas” propriamente dito, mas passaria a incluir e a ocorrer através do próprio espaço e da vida das pessoas – e este seria efetivamente o conceito de **reprodução** proposto pelo autor, ou seja, uma vida regulamentada e adestrada. E note-se que, também em Lefebvre, a escolha pelo termo “reprodução” nos remete, metaforicamente, a uma natureza essencialmente biológica desses tipos de abordagens econômicas e políticas.

Foucault denominaria “microfísica do poder”, o que significa que o poder deixaria de ser uma propriedade passível de ser apropriada para se desdobrar em estratégias e táticas, técnicas e engrenagens que transpassam a sociedade como um todo, de cima a baixo, de maneira relativamente independente de classes sociais e posições. Esse poder não se exerce de maneira vertical, de modo impositivo ou coercitivo, mas encontra seus pontos de apoio, propagação e manutenção nas próprias pessoas, as quais passam a incorporar seus mecanismos de funcionamento em termos de comportamento, disciplina e adestramento. “Deslocar o objetivo e mudar a sua escala” (FOUCAULT, 1999, p. 110); dessa maneira, explica-nos

Foucault, “efetivamente a infração lança o indivíduo contra todo o corpo social”, uma vez que “o direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade” (ibid., p. 110).

Diante disso, voltando especificamente ao Brasil, em que pese o inegável interesse pelas complexas relações estabelecidas entre apropriação, produção e propriedade nos processos relatados por Holston, parece evidente que a apropriação e a produção consistam, antes, em instrumentos para o alcance de uma das possíveis faces dessa cidade – a que se estabelece pela via do consumo – e não tanto um modo de se utilizar a cidade em sua totalidade. Nesse sentido, a apropriação empregada por Holston refere-se sobretudo a uma etapa do devir propriedade – um “tomar posse de algo” –, o que se distingue da apropriação lefebvriana, que é um uso que se institui com a própria negação da propriedade. A produção mencionada por Holston, por sua vez, também se refere a apenas um dos níveis da produção lefebvriana; implica sobretudo um quesito material – o (auto)construir da moradia com materiais específicos que garantam tal estatuto da casa própria. Ora, a base marxiana da abordagem de Lefebvre conferia à ideia de produção uma profundidade espacial e histórico-temporal inter-relacionada aos diversos níveis – percebido, concebido e vivido – e a uma *práxis*. Tratava-se de uma concepção de produção a associar dialeticamente as esferas mental – das representações – e material – do substrato concreto. Daí a diferenciação entre produção – que envolve criação e diferença – e a reprodução – que consiste sobretudo em repetição do “mesmo”. Nesse sentido, a produção da casa própria nas periferias consistiria mais propriamente numa reprodução de relações sociais de produção patentes, visto que não rompe com certas concepções correntes.

Em última instância, trata-se numa inversão do próprio sentido de cidadania, que deixa de se erigir sobre a busca pelo comum, em benefício da privatização generalizada do público, sensivelmente em termos espaciais, mas também no sentido do público, como arena genuinamente política em que se expressam as diferenças, outrora anunciado por Hannah Arendt (2015). Pois “a apropriação da *res publica* se torna uma norma tácita da esfera pública no Brasil, na qual a privatização e o violento mau governo da lei corroem todas as dimensões da cidadania” (HOLSTON, 2013, p. 100).

Obra: entre a *práxis*, a técnica e a *poiética*

A apropriação, possível em primeiro lugar, deve se fazer atual (real) por meio de obras. Difere radicalmente da propriedade privada e do domínio técnico sobre a matéria, mas pressupõe este como condição possível e a eliminação da primeira

como condição impossível, ou, pelo menos, a atenuação de seus defeitos mais insolentes. (LEFEBVRE, CT, [1971] 1972, p. 42, tradução nossa)²⁶⁸

Fazer as coisas “ficarem mais próximas” é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade. Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. (BENJAMIN, 1994, p. 170)

Em “Contra los tecnócratas” (CT, 1972), HL mostra que a obra enquanto tal cede lugar à obra de arte – à pintura de cavalete, aos museus – a partir de certa individualização. A partir disso, tem-se uma cisão entre apropriação – coletiva – e propriedade – individual. A arte se institucionaliza; ao mesmo tempo, perde sua participação na vida da cidade. Traçando um paralelo com o que outrora seria anunciado por Walter Benjamin (1994), essa *démarche* marcaria a passagem da obra com seu valor ritualístico para uma arte de caráter político ou do valor de culto para o valor de exposição.

Na medida em que as obras são públicas, a atividade produtora propriamente dita – a *poiética* – é, ao mesmo tempo, desconhecida enquanto tal e reconhecida socialmente. Por meio disso, “a vida cotidiana deve se tornar uma obra e deixar de ser uma instituição. Deve tornar-se uma obra, a obra de cada um dos que a vivenciam, dos que nela se encontram, com êxito ou com fracassos” (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 42, tradução nossa)²⁶⁹. Tal será o ponto de partida para analisarmos mais uma das faces da contradição inerente ao conceito de propriedade privada encetada neste capítulo, referente não apenas a ambas as ideias de participação e apropriação.

Partamos de uma pergunta desconcertante proposta por Henri Lefebvre (1972): as ciências sociais deveriam se ocupar das instituições? Certamente, responde o filósofo, mas não para legitimá-las – seja pela via da aceitação conformista, niilista, seja por promovê-las intencionalmente. Pois, para HL, o niilismo coincide com a sistematização do institucional: contenta-se com a ideia de uma matriz imóvel, ao invés de apontar para suas insuficiências e, assim, colocar em movimento. Daí sua advertência constante em relação a Michel Foucault. Para Lefebvre, Foucault realiza uma redução ao afirmar que quem fala é a linguagem e, com isso, negligencia a relação desta com a *práxis* e com as relações de produção.

²⁶⁸ “La apropiación, posible en primer lugar, debe hacerse actual (real) por medio de las obras. Difiere radicalmente de la propiedad privada y del dominio técnico sobre la materia, pero presupone este como condición posible y la eliminación de aquella como condición imposible o, al menos, la atenuación de sus defectos más insolentes”. (LEFEBVRE, [1971] 1972, p. 42)

²⁶⁹ “La cotidianidad debe convertirse en obra y dejar de ser institución. Debe convertirse en obra, la obra propia de cada uno de los que la experimentan, de los que se sitúan en ella realizándose o fracasando”. (LEFEBVRE, 1972, p. 42)

Em contraposição, HL não propõe uma refutação do nível da linguagem, mas sua confrontação com a prática – o nível das obras, atividades produtivas incorporadas aos campos sensíveis (pintura, música, cidade, paisagem etc.). Com base em Marx, a noção de estrutura deveria ser empregada não para fazer sua apologia, mas para criticá-la, dialetizá-la. É essa percepção que se articula ao entendimento dos níveis e dimensões, enquanto subsistemas abertos, e que pode levar à compreensão da complexidade expressa na e pela vida cotidiana. Ao sistema, HL contrapõe um antissistema que denomina substancialista (com possíveis referências à metafísica aristotélica). Não se trata, portanto, de uma mera ideologia dos conteúdos, em contraposição à forma ou à estrutura; nem o formalismo (idealismo) nem o conteudismo (materialismo ortodoxo e dogmático) são suficientes em si mesmos. Trata-se, antes, de uma dialética entre forma e conteúdo, em que interessa, especialmente, a passagem, o movimento entre ambos, o que é notável nesta bela passagem de Lefebvre:

O verdadeiro dialético deve passar entre Carídis e Cila: entre uma simples adaptação de Hegel às circunstâncias atuais, que omite a “inversão” materialista do hegelianismo - e uma “inversão” brutal, que pretende tomar de Hegel, de modo mecânico e formal, o movimento dialético, omitindo e mesmo esquecendo o conteúdo objetivo de sua doutrina” (LEFEBVRE, LFLD [1947] 1991c, p. 46-47)

Tais questões evidenciam os nexos entre *práxis* e *poiesis*, que se expressam, em HL, como uma contradição entre dominação e apropriação, como fica explícito em uma passagem esclarecedora: “a substancialidade é definida pela *obra*. Esta última noção, legado da filosofia, surge assim que se diferencia do produto, distinguindo a *apropriação* e a *dominação* da natureza (a *poiesis* da *práxis*: a produção espiritual da produção material)” (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 126, tradução nossa, grifos do autor)²⁷⁰. E, em outras palavras:

A ação dos grupos humanos sobre o meio material e natural tem duas modalidades, dois atributos: dominação e apropriação. Eles deveriam ir juntos, mas frequentemente se separam. O domínio da Natureza material, fruto de operações técnicas, devasta esta Natureza, permitindo que as sociedades a substituam pelos seus produtos. A apropriação não oblitera, mas transforma a natureza - o corpo e a vida biológica, dados o tempo e o espaço - em bens humanos. A apropriação é a meta, o significado, o propósito da vida social. Sem apropriação, o domínio técnico sobre a Natureza tende ao absurdo à medida que cresce. Sem apropriação pode haver crescimento econômico e técnico, mas o próprio desenvolvimento social permanece nulo. (LEFEBVRE, [1966] 2003, p. 164-165, tradução nossa)²⁷¹

²⁷⁰ “La sustancialidad se define por la *obra*. Esta última noción, legado de la filosofía, surge en cuanto se la diferencia del producto, distinguiendo la *apropiación* y la *dominación* de la naturaleza (la *poiesis* de la *praxis*: la producción espiritual de la producción material)”. (LEFEBVRE, 1972, p. 126)

²⁷¹ “La acción de los grupos humanos sobre el medio material y natural tiene dos modalidades, dos atributos: la dominación y la apropiación. Deberían ir juntas, pero a menudo se separan. La dominación sobre la Naturaleza material, resultado de operaciones técnicas, arrasa esta Naturaleza permitiendo a las sociedades sustituirla por sus productos. La apropiación no arrasa, sino que transforma la Naturaleza – el cuerpo y la vida biológica, el tiempo y el espacio dados – en bienes humanos. La apropiación es la meta, el sentido, la finalidad de la vida social. Sin la apropiación, la dominación técnica sobre la Naturaleza tiende a lo absurdo, a medida que crece. Sin la

Como se vê, para HL, a própria *práxis* carece de efetividade e torna-se mera repetição, operatividade e anseio por dominação, quando não se encontra devidamente acompanhada pela *poiesis*, o impulso criativo. Esse entendimento reverbera reflexões anunciadas por Martin Heidegger, como veremos adiante.

Segundo HL, Kant teria sido o primeiro a realizar uma diferenciação entre a obra e a natureza; Hegel, por sua vez, ampliaria o sentido, incluindo a cidade grega como um protótipo do que se entende como obra – que não se restringe ao sentido de obra de arte. Em Marx, o homem pode produzir-se a si mesmo – obras – e produzir economicamente – produtos. Por fim, Lefebvre cita Heidegger, que também levaria adiante essa distinção entre obra e produtos.

Mas, o que é a **obra** afinal? Certamente não se trata de uma obra de arte:

Toda atividade, técnica e socialmente determinada, produz uma obra. A "realidade" prático-sensível que nos rodeia não perde seu caráter de obra para nós, exceto quando se separa de suas condições sociais para considerá-la como uma soma de coisas. A linguagem? Nós a definimos como uma obra da sociedade e como um sistema formal, colocando então a ênfase no primeiro traço, e não no segundo, como o formalismo faz. O conceito de obra abrange o de um conjunto significativo. Os campos de significados que encontramos (a música, a imagem e também o habitar etc.) só podem ser concebidos, em suas particularidades, como obras. (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 127, tradução nossa)²⁷²

O conceito de obra relaciona-se, portanto, com o conceito de forma e com o de instituição. Não obstante, em algumas oportunidades (CT, 1972; LFLD, 1991c), Lefebvre relembra a conhecida cisão, explicitada no período stalinista, entre o marxismo institucionalizado e o marxismo como atividade crítico-histórica. A partir disso, a obra revela-se em seus dois momentos: um lógico, institucional, e outro dialético, movimento. O instituído, ou a instituição, e o instituinte. O primeiro, a instituição, refere-se à obra "secundária", derivada, resultado da obra original, "primária", por assim se dizer. Secundária pois estancou seu movimento, isolou-se em sua forma, perdeu sua relação com os conteúdos.

Poderíamos então dizer que HL situa a propriedade no nível das instituições? Para o filósofo, as instituições situam-se no nível das superestruturas; ao mesmo tempo, haveria uma relação entre atividade, organização e instituição, de sorte que esta última teria uma certa relação

apropiación, puede haber crecimiento económico y técnico, pero el desarrollo social propiamente dicho se mantiene nulo". (LEFEBVRE, [1966] 2003, p. 164-165)

²⁷² "Toda actividad, técnica y socialmente determinada, produce una obra. La "realidad" práctico-sensible que nos rodea no pierde para nosotros su carácter de obra sino cuando se la separa de sus condiciones sociales para considerarla como una suma de cosas. ¿El lenguaje? Lo hemos definido como obra de la sociedad y como sistema formal, poniendo luego el acento en el primer rasgo, y no en el segundo, como hace el formalismo. El concepto de obra encierra el de conjunto signifiante. Los campos de significaciones que hemos encontrado (la música, la imagen, y también el habitar, etcétera) sólo pueden concebirse, en sus particularidades, como obras". (LEFEBVRE, 1972, p. 127)

parasitária em relação às demais, expressando-se na forma da burocracia, “essência abstrata da racionalidade institucionalizada” (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 130). Assim, Lefebvre recupera a distinção sobre a qual vimos debatendo entre a constituição da propriedade e o ato de apropriar-se, ao mesmo tempo em que nos projeta a ainda outro nível, qual seja, o da diferenciação entre *práxis* e *poiesis*:

A obra é *apropriação*. Com o tempo e o espaço, o sensível e a matéria, ela dá forma a um fragmento da “natureza”. Não poderia ser reduzida a uma “reapropriação” da essência perdida, como imagina Feuerbach. O ato que “modela” (ativamente) uma coisa não pode ser compreendido pela memória e pela rememoração, mesmo que sejam promovidas a uma dignidade ontológica pelos filósofos. Enquanto instituição, é uma coisa humana, uma abstração social retirada da natureza e, conseqüentemente, do corpo, da necessidade e do desejo. É *práxis* e não *poiesis* em nosso vocabulário. (ibid., p. 131, tradução nossa)²⁷³

Nessa passagem um tanto desconcertante, vemos que as instituições estariam mais relacionadas à *práxis*, enquanto a apropriação, à *poiesis*. Nesse sentido, não se trata apenas de encerrar as instituições ao âmbito da alienação e da reificação da atividade *poiética*, muito embora, frequentemente, elas estejam de fato interligadas. Como sempre, com Lefebvre, não se pode – nem se consegue – agarrar a uma ideia sistemática e fechada. Pois existiria, por exemplo, a possibilidade de essas mesmas instituições serem justamente aquelas que mantêm a prática *poiética*.

Um exemplo bastante expressivo dessa compreensão do filósofo fica mais explícita em suas considerações sobre a linguagem. Tomemos o pressuposto de que a língua seja uma obra. Neste caso, seu lado institucional logo nos leva a pensar apenas na forma escrita. Porém, quando falamos uma língua – em termos de oralidade mesmo –, quem fala efetivamente? Além do sujeito que (em tese) fala por sua própria ação, teríamos que considerar as diversas línguas existentes (instituições), bem como a língua da mercadoria – a língua da sociedade de consumo, da abundância, da técnica, alimentados por um terrorismo da sobrevivência (CT, 1972; VCMM, 1991a). Isso sem mencionar, como vimos quando discutimos os níveis e dimensões em Lefebvre, todas as complexas relações, sobreposições, misturas, contradições entre cada uma dessas esferas.

Nesta linha de pensamento, o urbanismo, igualmente linguagem, seria uma forma de recuperar o sentido original da cidade-obra, existente especialmente quando esta se encontra em ascensão,

²⁷³ “La obra es *apropiación*. Con el tiempo y el espacio, lo sensible y la materia, ella da forma a un fragmento de la “naturaleza”. No se podría reducirla a una “reapropiación” de la esencia perdida, tal como imagina Feuerbach. El acto que “modela” (ativamente) una cosa no puede comprenderse por la memoria y el recuerdo, aunque sean promovidos a una dignidad ontológica por los filósofos. En cuanto la institución, es una cosa humana, abstracción social desprendida de la naturaleza y, por consiguiente, del cuerpo, de la necesidad y del deseo. Es *praxis* y no *poiesis* en nuestro vocabulario”. (LEFEBVRE, 1972, p. 131)

pois “na cidade em ascensão, habitar é obra. Logo se converte num conceito. Deveria se tornar arte e técnica por meio do conhecer. Entre esses dois últimos momentos existe uma grande brecha. E nós nos debatemos nessa brecha” (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 136, tradução nossa)²⁷⁴. Vejamos, então, a tabela organizada por Lefebvre (ibid., p. 136-137) e reproduzida abaixo: à esquerda, as obras e atividades em seu movimento instituinte – os conteúdos – e, à direita, as instituições – ou seja, as formas.

Conteúdos	Formas	Conteúdos	Formas
imaginação cósmica e representação do mundo	religião	gozo	bem-estar (satisfação)
racionalidade social	Estado	desejo	necessidade (saturação)
produção (no sentido mais amplo)	filosofia	apropriação	vida cotidiana
educação	sistema escolar e pedagógico	amor, erotismo	família
conhecimento	Universidade	indivíduo	persona e personalidade (funções, atitudes e opiniões)
vida lúdica	entretenimento organizado	Etc.	Etc.

Quadro 2 | Relação entre obras e instituições (Fonte: LEFEBVRE, CT, 1972, p. 136-137)

Na hipótese que apresentamos aqui, a propriedade mostra-se como a institucionalização da participação e da apropriação – que, embora não totalmente equivalentes, tomamos, ao menos, como concorrentes, segundo uma perspectiva fenomenológica. Isso implica explorar, por sim, alguns sentidos da técnica, desta vez com o respaldo de algumas reflexões do filósofo Martin Heidegger, outra das frequentes referências de Lefebvre, evidente sobretudo em “Metaphilosophy” (2016b)²⁷⁵. Pois remanescem algumas perguntas latentes, como: sob uma visada retrospectiva, a crítica à arquitetura moderna teria ocorrido, essencialmente, sobre qual via? Ou seja, em que medida as novas propostas deixariam de ser funcionais, racionais e

²⁷⁴ “en la ciudad en ascenso, el habitar es obra. Luego se convierte en concepto. Debería devenir arte y técnica a través del conocer. Entre esos dos momentos últimos hay una grande brecha. Y nosotros nos debatimos en esa brecha” (LEFEBVRE, 1972, p. 136)

²⁷⁵ Como manifesto, por exemplo, na seguinte passagem do capítulo “Philosophy in crisis”: “all the more so as Heidegger supports it with admirable studies of logos, aletheia, physis, and so forth, which stimulates us to study in the same fashion praxis, téchne, mimesis, poiesis, and so forth” (LEFEBVRE, 2016b, p. 69). Além disso, em outros capítulos, como “The search for heirs”, Lefebvre cita diversos textos de Heidegger, incluindo “A questão da técnica” (2007) e “A origem da obra de arte” (1977), trabalhados neste item, bem como “Construir, habitar, pensar” (2012a) e “...poeticamente habita o homem” (2012b), a serem trabalhados no item “O habitar e a poiesis”.

utilitaristas? Em que medida o aspecto tecnocrático seria, de fato, superado? Reiteramos a hipótese de que se alteraram os participantes do jogo – ao menos em aparência – enquanto a maior parte das regras, formais e materiais, foram mantidas.

Partamos da seguinte assunção de Lefebvre, que, embora assuma como pano de fundo o contexto das décadas de 1960 e 1970 explorado no Capítulo 1, ainda se revela atual:

A esquerda parece pensar que o reino da técnica virá graças a ela. Segundo ela, os homens de direita que prometem eficiência técnica não querem e não podem cumprir suas promessas: planejamento, satisfação das necessidades sociais, racionalização da vida social, internacional e nacional, etc. À esquerda corresponde o controle da entrada na terra prometida. Ambas as "tendências" concordam, de fato, em uma representação: o mito da tecnocracia. (LEFEBVRE, CT, 1972, p. 24, tradução nossa)²⁷⁶

Em “A questão da técnica” ([1953] 2007), texto denso de Heidegger, contrapõe-se o sentido de *techné* – no original grego τέχνη – à concepção instrumental da técnica – esta última coincidindo com a abordagem moderna corrente e que lida com a técnica enquanto meio de dominação. *Techné*, em sua origem, implica uma certa maneira de os homens “porem-se”, de “colocarem-se” no mundo – um modo que se dirige por meio de normas exteriores e abstratas. *Techné* é sobretudo um saber, não um fazer (WERLE, 2011). Em contraposição, a técnica moderna consiste numa caracterização desse modo de “pôr-se no mundo”, ou seja, trata-se de uma técnica que coloca como pressuposto uma **finalidade** armazenadora, desafiadora, extrativista, em relação à natureza. Para Heidegger, isso equivaleria reduzir a existência a apenas uma das causas aristotélicas, a eficiente, que teria se sobressaído sobre as demais na compreensão moderna, em detrimento de um engajamento interno e recíproco entre cada uma das quatro causas²⁷⁷. Tendemos a compreender a causa como aquilo que opera efeito segundo uma perspectiva pragmática e utilitarista; assim, vale-se da causa eficiente apenas como algo que motiva e coloca fim a um movimento, em detrimento de compreendê-la sobretudo como aquilo que libera para outros processos (de significação, por exemplo).

A técnica moderna consiste em uma maneira específica de existir e de pensar. Com efeito:

O que chamamos de técnica moderna *não é somente uma ferramenta*, um meio diante do qual o homem atual pode ser senhor ou escravo; previamente a tudo isso e acima das atitudes possíveis, *essa técnica é um modo decidido de interpretação do*

²⁷⁶ “La izquierda parece pensar que el reino de la técnica vendrá gracias a ella. Según ella, los hombres de derecha que prometen la eficacia técnica no quieren y no pueden cumplir sus promesas: planificación, satisfacción de las necesidades sociales, racionalización de la vida social, internacional y nacional, etc. A la izquierda corresponde controlar la entrada a la tierra prometida. Ambas “tendencias” están de acuerdo, de hecho, en una representación: el mito de la tecnocracia” (LEFEBVRE, 1972, p. 24)

²⁷⁷ Desde Aristóteles – primeiramente na “Física” e, posteriormente, na “Metafísica” –, aprendemos a existência de **quatro causas** primeiras responsáveis pelo movimento da existência: a **forma** (causa formal), a **matéria** (causa material), o **princípio do movimento** (causa eficiente), e o **fim** e o **bem do movimento** (causa final).

mundo que não apenas determina os meios de transporte, a distribuição de alimentos e a indústria de lazer, mas *toda a atitude do homem e suas possibilidades*. (HEIDEGGER, 1989, p. 45, apud. WERLE, p. 2011, p. 101, grifos nossos)

Porém, como nos esclarece Werle (2011), essa sobrepujança da técnica moderna não se apresenta como um simples derivativo de algo controlado pelo homem, ou seja, não seria um simples resultado da ciência moderna e suas influências. Trata-se de uma decorrência metafísica, que apresenta a subjetividade como representação, de uma certa *práxis* e de uma atitude humana. A técnica não consiste, portanto, numa ciência aplicada: é um modo de ser. A técnica, a ciência e a metafísica modernas emergem de maneira concertada, articulada – a técnica não consiste apenas numa aplicação da ciência a posteriori; trata-se, antes, de uma *práxis*. Tal *práxis* traz ainda outros desdobramentos nas esferas da arte, da cultura e da religião, que poderiam ser adicionados na tabela acima como formalizações de atividades humanas: a arte normatiza-se na estética, o fazer humano resume-se à cultura e a religião reflete uma representação fixada do mundo. Em termos nietzschianos, verifica-se uma sobrepujança do aspecto apolíneo do mundo – tudo se transforma em representação, o pensamento aparece como soberano – em detrimento do caráter dionisíaco – aquilo que sugere o inapreensível, o impensável²⁷⁸.

Nessa transformação, o homem se torna sujeito e a base sobre a qual a verdade se determina. Mas não o sujeito enquanto ente em geral – substrato para a manifestação da verdade –, mas enquanto ser autônomo e destacado do ente e que tem a sua certeza no *cogito ergo sum* cartesiano. Esse representar não é meramente passivo e receptivo, mas, sim, uma atitude projetiva do homem e, sobretudo, destaca Werle (2011), o controle sobre esta atitude projetiva. Atitude que avança no sentido da dominação plena do mundo. Trata-se de uma postura que aposta no papel demiúrgico do homem.

Na essência da modernidade, o mundo se torna imagem, torna-se representação – questão que ressoa dizeres não apenas de Nietzsche (p. ex. 1992), mas também de Schopenhauer (p. ex. [1819] 2005)²⁷⁹. Encaixar numa representação significa pressupor que tudo pode estar no

²⁷⁸ Segundo Werle (2011), tais colocações podem ser encontradas especialmente nos textos “A época da imagem de mundo” (1938) e “A origem da obra de arte” ([1950] 1977), ambos de Martin Heidegger.

²⁷⁹ Em suma, na metafísica de Schopenhauer, apresentada em grande parte em “O mundo como vontade e como representação” ([1819] 2005), o mundo divide-se em duas metades: a representação e a vontade, sendo esta última enquanto uma relação mutualística entre objeto e sujeito. A primeira consiste numa visão dualista, em que sujeito e objeto dispõem-se em pólos opostos, o “mundo como representação”, domínio da ciência; a segunda, numa indivisibilidade entre sujeito e objeto, a saber, o “mundo como vontade”, domínio da arte. Nesta perspectiva, emerge uma questão fundamental: não pode haver sujeito sem objeto representado, como tampouco objeto sem sujeito que o represente. Além disso, o princípio de razão manifesta-se enquanto princípio de individuação – a particularização em um indivíduo – o qual, por sua vez, ocorre de maneira imprescindível do espaço e do tempo, o que lhe confere a possibilidade de mutabilidade e de pluralidade. Tal princípio relaciona-se, assim, ao universo da representação, aos objetos, ou melhor, à representação dos objetos para os sujeitos – “objeto-para-um-sujeito” –, aos fenômenos, mas também aos indivíduos em sua diversidade, efemeridade e finitude. A Vontade, por outro

controle do homem, pois o mundo é reflexo da nossa imagem. O contrário assinala para um reconhecimento que muitas coisas simplesmente não são passíveis de serem controladas e de que nem tudo se subsume a uma finalidade – e isso *não* significa uma passividade. Significa não pensar constantemente na utilidade, na eficiência – causa eficiente – mas dar margem para o **inútil e frugal**.

Ora, é precisamente em contraposição a esta compreensão do mundo propagada pela técnica moderna que Heidegger se colocaria, por meio da *poiesis* – em grego, *ποίησις*: “Poeticamente habita o homem sobre esta terra”, ressalta o verso de um fragmento do poeta e filósofo alemão Friedrich Hölderlin, o qual Heidegger cita muitas vezes em seus textos. Ou seja, o que está em jogo na noção de poesia e de técnica (pensada desde sua origem como poesia) é a possibilidade de uma forma de existência” (WERLE, 2011, p. 102). A técnica funda-se na **utilidade**, enquanto o habitar implica a **poesia**.

A *poiética* refere-se a uma existência que libera o movimento das limitações do sujeito e de sua subjetividade – caso que se refere mais especificamente aos anseios da estética. Conforme nos esclarece Werle (2020) num texto mais recente, a Estética – enquanto ciência e disciplina emergentes desde o século XVIII com a filosofia de Kant e que se consolidaria com as reflexões sobre o belo de Hegel – torna-se um “gênero discursivo e analítico” que apenas considera parte da obra. Ora, como vimos acima com Lefebvre, a obra deve ser considerada em seu duplo desdobramento – instituído e instituinte, forma e conteúdo –, repercutindo as colocações de Heidegger, especialmente as presentes em seu livro “A origem da obra de arte” ([1950] 1977). Nesta oportunidade, Heidegger realiza uma distinção entre “coisa” e “obra” – ambos implicados na existência do ente –, sendo que a estética, enquanto disciplina, apareceria restrita apenas à sua parte institucional, a coisa e sua serventia – “o caráter instrumental do apetrecho” (HEIDEGGER, 1977, p. 25) –, em prejuízo de sua relação com a ação, com a obra. Assim:

A banalidade sujeita à usura do apetrecho inculca-se, então, como o seu único modo de ser, aquele que aparentemente lhe é exclusivo e próprio. Agora, é já só a pura serventia que é visível. Ela suscita a aparência de que a origem do apetrecho reside na mera fabricação, que imprime uma forma numa matéria. No entanto, o apetrecho, no seu autêntico ser-apetrecho, vem de mais longe. Matéria e forma, e a distinção entre ambas, remontam a uma origem mais funda. (ibid., p. 26)

lado, estaria no polo oposto, o do sujeito e do objeto colocados de maneira indiferenciada e indistinguível, a saber, o universo da coisa-em-si ou das Ideias – não necessariamente coincidentes, mas estabelecendo uma clara alusão à metafísica de Kant e à filosofia de Platão, respectivamente. A Vontade não tem telos, ou finalidade, e mostra-se indivisível, imutável; poderia, nesse sentido, ser considerada como a essência do mundo. Ora, na apresentação de “O mundo como vontade e representação” de Schopenhauer, realizada por Jair Barboza (2005), o autor nos explica que, em Nietzsche, o apolíneo deita suas raízes no princípio de razão Schopenhaueriano – dependente de um substrato espaço-temporal e de um movimento de causalidade – e o dionisíaco na Vontade Schopenhaueriana – o caótico e a embriaguez da criação.

O que Heidegger denomina de repouso do apetrecho implica uma existência que não resulta em uma desposseção, um combate, um deslocamento constante de si mesmo. Pois a obra relaciona-se com a noção de *alétheia* – “desvelamento do ente” (ibid., p. 27), usualmente traduzida como verdade – recuperada por Heidegger que implica um descobrimento e um encobrimento concomitantes. O posicionamento da arte se dá, assim, por meio de uma espécie de formalização – de um tomar forma – daquilo que se configura como uma luta, um combate (entre “terra” e “mundo”, uma diferença ontológica). Isso acontece por uma espécie de pulsão entre contrários, que se configura como um rasgo, um traço, uma ruptura: é isso que dá forma, ou seja, que substancializa o combate em forma (WERLE, 2011). Nos termos de Heidegger (1977, p. 27): “na obra, se nela acontece uma abertura do ente, no que é e no modo como é, está em obra um acontecer da verdade. Na obra de arte, põe-se em obra a verdade do ente. ‘Por’ significa aqui erigir. Um ente, um par de sapatos de camponês, acede na obra ao estar na clareira do seu ser”. É por isso que a obra não é “de uma reprodução do ente singular que de cada vez está aí presente, que se trata, mas sim da reprodução da essência geral das coisas” (ibid., p. 28).

Importante ressaltar que Heidegger não toma a palavra **essência** como um dado imóvel – algo frequente em termos metafísicos, em que, simplificada, o ser (essência) seria a parte imóvel e o ente, a parte móvel (transitória) da existência –, mas recupera o movimento de sua formação, sua origem, com uma abordagem que guarda evidentes ressonâncias do método dialético hegeliano. O correto seria então, não perguntar pela essência de algo – forma imutável – mas pela maneira em que algo se essencializou. “A palavra *essência* é então tomada segundo o verbo *wesen* e a pergunta pela essência da técnica é a pergunta pelo modo de se apresentar ou de se essencializar da técnica, em seu rasgo fundamental”, esclarece o filósofo brasileiro Marco Aurélio Werle (2011, p. 103). Pois o que está em obra na obra é “a abertura do ente no seu ser: o acontecimento da verdade” (HEIDEGGER, 1977, p. 29).

Tais reflexões levam-nos a um ponto fundamental, explicitado por Heidegger, que é a transformação da obra em instrumento ou apetrecho:

A nossa questionação da obra acha-se perturbada, porque *não perguntávamos pela obra, mas antes, em parte, por uma coisa e, em parte, por um apetrecho*. Mas esta não foi uma questionação que tenhamos sido os primeiros a desenvolver. É a questionação da Estética. A forma como ela considera antecipadamente a obra de arte está sob o domínio da dominação tradicional de todo o ente enquanto tal. (ibid., p. 30, grifos nossos)

Retomando Heidegger n’ “A questão da técnica” (2007), essa redução a apenas uma das facetas da obra indica, como sugerimos acima, uma *práxis* – uma conformação em termos mentais e práticos – que o filósofo denomina, no caso moderno, de “armação”, ou seja, “como algo que

tem seu sentido de ser apenas como resposta aos anseios utilitaristas do homem, ao passo que, na poesia, torna-se possível habitar o ser, por meio da linguagem e de uma postura de escuta, de recepção e cultivo do ocultamento no desocultamento” (WERLE, 2020). Como sintetizado por Lis Keuchegerian: “a dimensão poética para Heidegger é justamente o lugar deslocado do homem, o espaço entre (entre céu e terra) que em outros momentos aparece como rasgo. A dimensão poética, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao habitar” (KEUCHEGERIAN, 2015, p. 101). Este rasgo é desvelamento do acontecimento da verdade; em certo sentido, portanto, a obra nos permite **participar** do movimento da verdade.

A obra relaciona-se com a *poiesis* que está implicada no sentido do habitar. É produção. Em essência a obra alude igualmente a *techné*; não obstante, esta última aparece limitada pela representação da técnica moderna. A técnica moderna eleva apenas a face instrumental da técnica propriamente dita – seu uso como apetrecho, meio, engenho – e a expõe com sua essência. Mais que isso: sublima-se essa técnica distorcida como se ela fosse neutra, tornando-nos completamente cegos pois nos desvia para um único intuito: o de querer dominá-la (HEIDEGGER, 2007, p. 376).

Heidegger elucida a noção de habitar a partir do “Banquete” de Platão, em que se diz: “Todo ocasionar para algo que, a partir de uma não-presença sempre transborda e se antecipa numa presença, é *ποίησις*, produzir <*Her-vor-bringen*>”. (PLATÃO, apud. HEIDEGGER, 2007, p. 379). Esse trecho é traduzido, mais recentemente, dessa outra maneira: “Sabes que ‘poesia’²⁸⁰ é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos poetas”. (PLATÃO, 205b-205c, 2016, p. 126-127). É por isso que o fazer artístico tem a **irrupção** do produzir não em si mesmo, mas em um outro, o artista; produzir este que consiste num trazer à frente – mas também um desabrigar, numa desposseção, conforme vimos acima. Mais uma vez, Heidegger esclarece:

Mas como acontece o produzir, seja na natureza, na obra do artesão ou na arte? O que é produzir, por onde atua o quádruplo modo de ocasionar? O ocasionar interessa à presença do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar <*Entbergen*>. Os gregos têm para isso a palavra *ἀλήθεια*. Os romanos a traduzem por “*veritas*”. Nós dizemos “verdade” e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação. (HEIDEGGER, 2007, p. 380)

²⁸⁰ Nota do tradutor: “*ποίησις* é no grego ação *ποιεῖν* (‘fazer’), isto é, ‘confecção’, ‘produção’ e, num sentido mais limitado, ‘poesia’ (vide Platão, 2016, p. 127).

Por verdade, compreendemos atualmente como a exatidão da representação, um porto seguro ao qual ancoramos nossa existência, nossos pensamentos. No entanto, o equivalente em grego é *alétheia* – ἀλήθεια –, uma espécie de experiência originária da não-verdade. Comporta ambos os sentidos de “lembrar-se” e “esquecer-se”. Em sua essência, “a técnica não é, portanto, meramente um meio. *É um modo de desabrigar*. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade” (ibid., p. 380, grifo nosso).

Ora, aqui, vemos entrelaçados diversos conceitos que vimos discutindo até então: apropriação, produção, técnica, *poiesis*, habitar. Tal como todos estes termos, a técnica consiste igualmente numa maneira de desabrigar, num modo da *alétheia*; ao mesmo tempo, a técnica desabriga aquilo que não desabriga a si mesmo sozinho. Como Heidegger exemplifica, com uma flor que desabrocha, ela desabriga a si mesma sozinha. Mas não se supõe que aconteça o mesmo com o homem e suas atividades – construir uma casa ou um navio, Heidegger exemplifica –, tendo em vista seu caráter de ser genérico, para utilizar os termos marxianos, o que, por sua vez, é o que permite a sua liberdade. No que diz respeito à técnica, não se trata, portanto, do mero aplicar meios, mas do verdadeiro atuar no desabrochar, participar desse/nesse florescimento, de maneira ativa e não passiva. Como reiterado por Lefebvre (MP, 2016b, p. 135)²⁸¹, *techné*, *physis*, *poiesis* imiscuem-se; “*techné*, da mesma forma, nesses primórdios deslumbrantes de vida e pensamento, não se refere simplesmente à ação, mas também à arte no sentido mais elevado: ‘*Téchne* pertence ao trazer à luz, à *poiesis*; é algo poético”.

“Técnica é um modo de desabrigar. A técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a ἀλήθεια” (HEIDEGGER, 2007, p. 381). Por outro lado, o desabrigar da técnica moderna consiste no desafiar, que se baseia na “exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (ibid., p. 382). Ora, nota-se que a técnica moderna possui uma íntima relação com a economia; a extração, a exploração, o acúmulo, a distribuição, a encomenda, a troca, a segurança são suas características intrínsecas. Ela “põe” – dispõe – a natureza sob a forma da função e da encomenda. Esse tipo de conhecimento – colocado por meio do “por desafiante”, de estar à disposição para o uso direcionado, utilitário – é o que Heidegger chamara de subsistência. Desafiar, portanto, está no âmbito da necessidade, não da fruição. A subsistência significa uma participação passiva,

²⁸¹ “*Techne*, likewise, in these dazzling beginnings of life and thought, does not simply refer to action but also to art in the highest sense: ‘*Téchne* belongs to bringing-forth, to *poiesis*; it is something *poietic*’. (LEFEBVRE, 2016b, p. 135)

receptiva, o que contraria o sentido da técnica como um modo da *alétheia*, que é uma participação ativa no florescimento, na produção.

Tal direcionamento da técnica moderna fundamenta-se sobre o que Heidegger denomina “armação”, que mencionamos acima. Esse modo de existência ainda expressa algo que se gestou na física e na matemática exatas modernas, que se essencializaram na atualidade – a relação entre a ciência e a técnica não é plenamente coincidente. Pois a essência é movimento e seu nascimento significa o início de uma essencialização, ou seja, de um florescimento. “Por isso, há no âmbito do pensar um esforço para pensar de modo ainda mais inicial o que foi pensado inicialmente. Isso não significa a vontade insensata de renovar o passado, e sim a preparação sóbria para a admiração diante do chegar da madrugada” (HEIDEGGER, 2007, p. 386). Como nos esclarece Werle (2011), a supremacia da técnica moderna não se apresenta como um simples derivativo de algo controlado pelo homem, ou seja, não seria um simples resultado da ciência moderna e suas influências. Trata-se, antes, de uma decorrência metafísica, que apresenta a subjetividade como representação, de uma certa *práxis* e atitude humana. Com efeito, com Nietzsche, n’ “O nascimento da tragédia” ([1872] 1992) e, mais recentemente, com membros da Escola de Frankfurt (ADORNO & HORKHEIMER, 1985; HORKHEIMER, 2002), depreendemos evidências da emergência de tal racionalidade já no período clássico grego, a partir do predomínio do sentido apolíneo sobre o dionisíaco nas peças heroicas e no próprio âmago da filosofia socrática.

Nietzsche aduz que a emergência e a hegemonia do pensamento socrático teriam aberto caminho para a primazia do Apolíneo sobre o Dionisíaco, sua subsunção ao reino do esclarecimento. Em Dioniso, temos presente o que Nietzsche denomina por serenojovialidade, que se relaciona ao pensamento do sábio – demônio – Sileno, para o qual o melhor seria não ser, ou nada ser, não existir, não ter nascido. Dada a impossibilidade desta, o melhor seria logo morrer. Por outro lado, a acepção Apolínea vislumbra o seu contrário: a vontade pela existência e o louvor à vida. O apolíneo precisa mostrar-se vitorioso sobre as forças da natureza e da existência; nesse sentido, o mito outrora trazido por Homero se colocaria como uma ilusão desse triunfo apolíneo.

Nietzsche refere-se, para fins de ilustração, à decadência da tragédia ática tradicional em função do surgimento da nova comédia empreendida por Eurípides que, influenciado pela reflexão Socrática, deixou-se guiar pela busca pelo entendimento pleno, pela verossimilhança em relação à realidade, isto é, pelo belo colocado à mercê da literalidade e da acessibilidade absoluta, bem como de certo pragmatismo. Na tragédia ática, ambas as visões apolíneas e dionisíaca de mundo viviam em tensão, em contradição constante, no sentido de que também dependiam

uma da outra para se colocarem: a inflexibilidade dionisíaca assombrava a ingenuidade apolínea, a qual, por sua vez, tentaria responder à altura por meio de sua rigidez e austeridade racional. É como se o apolíneo fosse a forma – aparência – e o dionisíaco seus conteúdos – essência. No entanto, o espírito do herói de Homero não tardaria a retornar e a buscar sua prevalência, de modo a mascarar e soterrar de uma vez por todas a intragável realidade dionisíaca. A sequência de passagens de Nietzsche abaixo mostra-se bastante esclarecedora e recupera o sentido da *poiesis* trabalhada acima:

A tragédia está morta! Com ela perdeu-se a própria poesia.

(...) Por seu intermédio, o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora também aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas na natureza.

(...) O espectador via e ouvia agora seu duplo no palco euripidiano e alegrava-se com o fato de que soubesse falar tão bem. Mas o caso não ficou somente nessa alegria: cada pessoa por si aprendeu a exprimir-se com Eurípides (...) o povo aprendeu a observar, a discutir e a tirar consequências, segundo as regras da arte e com mais matreiras sofisticadas.

(...) Não existia mais segredo nenhum de como e com que sentenças o cotidiano podia representar-se no palco.

(...) O heleno havia perdido a crença em sua própria imortalidade, não só a crença em um passado ideal, como a crença em um futuro ideal. (NIETZSCHE, 1992, p. 73-75)

Na tragédia grega antiga, o equilíbrio entre Apolo e Dioniso garantia uma mescla entre o compreensível e o ininteligível, ou inapreensível, através do conhecimento. Sem embargo, a nova tragédia de Eurípides parecia preocupar-se, sobretudo, com seu caráter didático em relação ao público espectador, haja vista, por exemplo, a introdução de um prólogo explicativo no início de suas obras. Antes, haveria espaço para a dúvida e para o inexplicável, o que possibilitava uma postura mais ativa por parte do espectador; afinal, o “deixar em aberto” abria margem para a imaginação e interpretação de cada um. Por outro lado, quando se tem tudo claro e definido, fechado e redondo, ao mesmo tempo criando um aspecto de verossimilhança com a realidade, acaba-se por condicionar o espectador, reduzindo-o a uma posição estritamente passiva. O *pathos*, ou empatia entre espectador e palco, afugenta qualquer incerteza, inquietação, ato accidental ou princípio de tensão na peça. A dúvida que nos restaria consiste em pensar em onde poderia se situar o papel transformador da arte, tendo em vista que, agora, ela acabaria por se resumir a efeitos lógicos da filosofia socrática, um reflexo do mundo real e tangível, sem espaço para o desconhecido ou desconhecível.

Em última análise, é como se Apolo, cansado do eterno embate olímpico, tivesse se contentado com os jogos formais destituídos de seus conteúdos, compostos por relações autonomizadas de suas referências à desgostosa e impalatável condição humana pregada por Dioniso. Novamente, Adorno & Horkheimer, assim como Benjamin, auxiliam a esclarecer tal questão, ao apresentarem a dialética entre o esclarecimento e o mito. Para os autores, o esclarecimento – reino do apolíneo nietzscheano – já conteria uma contradição que lhe é inerente: o entendimento tem a intenção de livrar os homens do medo e torná-los senhores, vencer a superstição e o mito – reino do dionisíaco nietzscheano –, para, assim, dominar a natureza desencantada. Sem embargo, os mitos aos quais, supostamente, o esclarecimento faz frente já seriam produtos deste mesmo esclarecimento nos tempos de outrora. Isto porque o mito teria tanto a intenção de descrever certa origem como de explicar, de justificar, de apresentar os motivos. Ora, atualmente, ele se tornaria regra: “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade (...). O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito”. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21-23). Afinal, como confirmado pelo próprio Nietzsche, a ciência apolínea, nós a abraçamos como a derradeira promessa de felicidade – a ilusão, o mito contemporâneo.

Questões que nos levam de volta à armação da técnica moderna, a qual – reiteramos – relaciona-se com um *modus operandi* do pensamento iniciado há séculos e ainda patente na atualidade. Nos termos de Benjamin: “somente um observador superficial pode negar que existem correspondências entre o mundo da tecnologia moderna e o mundo arcaico dos símbolos da mitologia” (2018, p. 766, N2a, 1). Pois a representação é a fixação numa imagem que estanca o movimento; “é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética da imobilidade” (BENJAMIN, 2018, p. 766-767, N2a, 3).

A técnica não consiste, portanto, numa ciência aplicada. Em todo o caso, trata-se de um modo de agir e de pensar que coloca a natureza como um depósito e uma reserva de energias, cujas forças, por sua vez, aparecem como passíveis de cálculos, medições, planejamentos, ou seja, “armações” no sentido de se obter certos resultados esperados. Trata-se do âmbito da utilidade e do utilitarismo, que cerceia as possibilidades da inutilidade, da frugalidade, a saber, daquilo que não é direcionado. Isto nos leva ao conceito de liberdade heideggeriano, que nos aproxima de maneira surpreendente dos sentidos que vimos anteriormente neste capítulo, como uma abertura para o outro que significa uma despossessão:

A essência da liberdade, *originariamente*, não está ordenada segundo a vontade ou apenas segundo a causalidade do querer humano. A liberdade domina o que é livre no sentido do que é focalizado, isto é, do que se descobre. A liberdade está num parentesco mais próximo e mais íntimo com o acontecimento do desabrigar, isto é, da verdade. Todo desabrigar pertence a um abrigar e ocultar. Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre. A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminando oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda a verdade e deixa surgir o véu como o que encobre. A liberdade é o âmbito do destino, que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho. (HEIDEGGER, 2007, p. 388)

Por isso, em sua origem, arte equivalia à técnica, esse desabrigar que pertencia ao âmbito da *poiesis*. Heidegger faz uma analogia com as constelações que ressoam os termos também empregados por Benjamin, pois olhar para a verdade assemelha-se a observar o curso das estrelas de uma constelação no mistério, que ora cintilam ora se calam. De sorte que quanto mais questionador for o pensamento, maior se torna o mistério.

Esse aspecto inapreensível da *poiesis* como a negação da negação - uma verdadeira des-individualização -, um ímpeto criativo original, “que não é nem o sujeito nem o objeto, mas que é um e outro, que se chama ou é chamado impulso, pulsão, conatus, força, vontade, potência, vontade de potência, vitalidade, violência, energia, desejo, “id”, elã ou instinto vital, mas também ‘instinto de morte’. Eros e Thanatos” (LEFEBVRE, [1969] 1991c) - é isso que nos ampara a desenvolver a seção seguinte deste capítulo, em que buscaremos elucidar o sentido do devir e do diferencial em Henri Lefebvre.

espaço . diferencial

Existe qualquer relacionamento de dois termos, exceto na representação? Sempre há três. Sempre existe o Outro. (...) O terceiro termo, aqui, é o *outro*, com tudo o que implica (*alteridade*, a relação com o presente / ausente outro - *alteração* - *alienação*). (LEFEBVRE, SR, [1980] 2003, p. 50-51, tradução nossa)²⁸²

Esta parte do Capítulo 3 tem a intenção de esboçar e esclarecer alguns possíveis sentidos do habitar lefebvriano. Na primeira seção deste capítulo, evidenciamos as contradições inerentes à propriedade privada que, tal como sugerimos no Capítulo 2, consistia em um dos elementos que urgiam ser negados ou refutados, *pari passu* com o conceito de direito – ambos referentes a representações que têm perdurado ao menos desde o que se considera ser o florescimento da modernidade. No final do item anterior, vimos que a sequência de contradições da propriedade guia-nos a um caminho distinto – via de regra preterido pela eminência do valor de troca e da satisfação via consumo – que indica para um tipo de apropriação diverso e não necessariamente pautado por questões de autonomia, individualidade e autopropriedade, mas, sim, por um verdadeiro deflúvio em direção ao outro. É este “Outro” – o diferencial, o devir – que ora nos ampara nas reflexões que se seguem.

Entre a negatividade e a utopia: o desvio ou o outro

O direito à cidade manifesta-se como forma superior dos direitos: direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à *obra* (atividade participante) e o direito à *apropriação* (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito a cidade, revelando plenamente o uso. (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016, p. 134)

Diante do cenário contraditório apresentado no início deste capítulo, poderíamos assumir, como derradeira conclusão, que a forma urbana atual e a metrópole implicam decisivamente a

²⁸² “Is there ever a two-term relationship, except in representation? There are always Three. There is always the Other. (...) The third term, here, is the *other*, with all that implies (*alterity*, the relation with the present/absent other - *alteration* - *alienation*)”. (LEFEBVRE, [1980] 2003, p. 50-51)

homogeneidade, a dominação, a perda da individualidade? A discussão que empreendemos até aqui parece nos levar a um arremate inevitável: a metrópole e as massas como intrinsecamente conectadas e interdependentes, decorrentes dos devaneios da própria razão. Em que pese a tentativa de superação desse paradoxo por meio da análise corrosiva empreendida pelos pensadores da escola de Frankfurt, ao defenderem que a autocrítica da razão poderia ser capaz de eliminar esse seu componente regressivo, autores como Sinesio Bueno (2015) indicam que isso ainda mostraria uma confiança no próprio potencial reflexivo da razão, o que não deixaria de levar a outra contradição. Retomemos o prefácio à *Dialética do Esclarecimento*:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu carácter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.13)

Nas palavras de Bueno (2015, p. 152), “o que é comum a todas essas referências ao estatuto substantivo da razão para pensar suas próprias contradições é a persistência dos pensadores da teoria crítica na suficiência do pensamento dialético para empreender a tarefa de autorreflexão exigida na modernidade”. Ou seja, mesmo na perspectiva de Adorno, em que se questionam a primazia da ideia e a relação de identidade entre forma e conteúdo, entre razão e realidade, ainda poderíamos alegar traços de uma abordagem sistemática. É nesse ponto que acreditamos ser imperativa a recuperação da análise dialética do filósofo Henri Lefebvre que, embora também reverbere influências da dialética negativa adorniana, acaba por complementá-la, ao dar um passo além e apontar para outro caminho, especialmente ao absorver influências de Nietzsche. Se a dialética negativa nos ampara ao questionar a identidade entre sujeito e objeto, mental e material, teoria e prática, frutos de um pensamento dualista ou mesmo de uma dialética positiva, essa perspectiva aparece retomada em Lefebvre com um outro viés, ao ressaltar os limites do próprio pensamento. Seu ponto de partida é o questionamento da possibilidade de dominação da realidade completa pelo homem e pela razão – em termos práticos ou pelo pensamento.

Como vimos em Cacciari (1993), no que concerne à cidade, o pensamento dialético negativo denunciava a Metrópole como uma espécie de totalidade coerente em que até mesmo as contradições se apresentam como parte de seu funcionamento; ou seja, questionava-se a

existência das dualidades – presentes até mesmo na dialética materialista revolucionária – solúveis por meio de um movimento de síntese. Assim como no pensamento adorniano, tencionava-se explicitar os limites do pensamento humano, no sentido de contestar os pares conflitantes de outrora, visto que, ao menos na Metrópole, as próprias oposições se mostram parte imanente de uma só lógica. Apesar de tal constatação também se mostrar presente em Lefebvre, o filósofo sinaliza para outro desdobramento em termos de um horizonte prático. Afinal, se a base mental tem seus limites, estes residem justamente no fato de que não são capazes de se realizar em sua totalidade – como numa identidade entre forma e conteúdo –, de maneira desprovida de contradições, seja para bem ou para mal. Lefebvre, portanto, tomará como enfoque a “passagem” do *Logos* propriamente dito – mental – para a concretude real e prática – material –, e buscará as contradições inerentes a este movimento.

Ora, no que se refere à noção de esclarecimento com a qual iniciamos este texto, Lefebvre rompe com a própria ideia de individualidade calcada numa dualidade inicial. Pois a dialética lefebvriana coloca em questão a própria cisão entre homem e natureza, por meio do urbano tomado como uma natureza segunda e horizonte do possível-impossível, como vimos anteriormente.

Nesta linha de pensamento, a **totalidade**, noção metodológica empreendida por Lefebvre, impede a sistematização e o encapsulamento do ato de pensar. A totalidade implica o reconhecimento da insuficiência da razão e do consequente acolhimento da possibilidade da brecha. É tendo em vista a totalidade que o **espaço diferencial** emerge como uma possibilidade de contraposição ao espaço do capitalismo; tal seria, para Lefebvre, como um élan vital, expressão que toma emprestado de Henri Bergson para indicar uma espécie de impulso ou energia original que geraria a vida. Relaciona-se com o indizível, impensável, a vontade, o desejo, o outro (LEFEBVRE, LFLD, 1991c). É assim que a cidade conforma um espaço de relações dialéticas, que abarca dentro de si o possível-impossível. Seus contraditórios não se excluem: o espaço urbano é o lugar da centralidade, as concentrações (implosão), encontros e reuniões, mas também das poli-centralidades, da dispersão (explosão), do isolamento, da segregação e da desigualdade.

Aqui manifestam-se os sentidos de apropriação, obra e *poiesis* debatidos no início deste capítulo e que nos auxiliam a compreender outras dimensões do habitar. Para Cesar Simoni Santos (2019), as articulações entre Marx, Hegel e Nietzsche podem ocorrer de diferentes formas – teórico-metodológicas – em Henri Lefebvre. Retomando o “Fim da história” (1971) de HL, o “fim” propriamente dito implica uma abordagem que interliga as três visadas: “uma *superação*, a conceber em função da superação hegeliana e marxista (*Aufheben*), mas também da superação

nietzschiana (*Überwinden* – ultrapassar)” (LEFEBVRE, FH, 1971, p. 22). Em Hegel e Marx, a dialética parece cumprir um desígnio, de modo a irradiar uma racionalidade tipicamente ocidental; no entanto, a partir da crítica nietzscheana, presente especialmente n’ “O nascimento da tragédia” sintetizado acima, o domínio do Logos a partir de certo momento da cidade Grega indica uma alienação pela história:

A Grécia da grande pulsão criadora descobriu o trágico e a tragédia, a música e a festa, o apaziguamento da angústia na alegria, antes de separar Eros e Logos (...). A Grécia socrática, a do logos e da lógica, a da Cidade-Estado, a do conhecimento “puro” e da narrativa histórica, assinala o fim da Grécia antiga e da sua força criadora: o esgotamento (...). O fim da Grécia, esse fim que os historiadores procuram explicar, contém uma dupla lição: foi o fim *duma história* e o *fim pela história*. (LEFEBVRE, FH, 1971, p. 103)

Assim, “a história, como conhecimento, como gênese fictícia, dissimulava o devir em vez de o revelar. A filosofia igualmente. A tragédia, a música, esses devires nada têm de comum com o devir do conhecimento e o conhecimento (histórico e filosófico) do devir” (ibid., p. 107). Ora, na conclusão exposta por Santos (2019), o **devir** indicado por HL envolve a **fruição** e a **apropriação**. Trata-se de outra dialética que se explicitava sobretudo em “Hegel, Marx, Nietzsche” ([1975] 2020):

Marx postulou um sentido de devir, de história, sem demonstrá-lo; ele aceitou o logos hegeliano (ocidental) sem submetê-lo a uma crítica fundamental. A hipótese ainda teológica de Hegel passou pela peneira (a “ruptura”) no pensamento de Marx. Tanto quanto Hegel, Marx não questionou a origem da racionalidade ocidental, sua gênese ou genealogia: judaico-cristianismo, pensamento greco-latino, indústria e tecnologia. Marx se contentou com uma atenuação da teologia hegeliana (teodiceia) e da epopeia da Ideia. (LEFEBVRE, HMN, 2020, p. 49, tradução nossa)²⁸³

Para Santos (2019), o afastamento estratégico de HL em relação a Marx e Hegel – marxologia e filosofia do Estado – era imperativo e seria justamente o que aproximaria o filósofo do jovem Marx – dos “Manuscritos econômico-filosóficos” e da preocupação com o aspecto corpóreo e poético, levando a Nietzsche. O diferencial, em Lefebvre, relaciona-se com uma contradição e com a abertura para o Outro²⁸⁴.

²⁸³ “Marx posited a meaning of becoming, of history, without demonstrating it; he accepted Hegelian (Western) logos without subjecting it to a fundamental critique. Hegel’s still-theological hypothesis passed through the sieve (the ‘break’) in Marx’s thought. No more than Hegel did Marx question the origin of Western rationality, its genesis or genealogy: Judeo-Christianity, Greco-Latin thought, industry and technology. Marx was content with an attenuation of Hegelian theology (theodicy) and the epic of the Idea”. (LEFEBVRE, 2020, p. 49)

²⁸⁴ A este respeito, vale destacar que outros autores contemporâneos a HL, como Emmanuel Levinas, destacaram-se justamente pelo aprofundamento nesse sentido do “Outro” ou da “alteridade”, com bem notado por Rob Shields (1999). De maneira extremamente sintética, Levinas (2008) encontraria uma correspondência entre a ética e o reconhecimento do outro; tal alteridade, por sua vez, emergiria por um processo de despossessão cujo fundamento deveria ser encontrado por meio da corporeidade.

Santos esboça uma série de diagramas bastante esclarecedores no sentido dessas diversas formas de interpretação das interrelações entre Hegel, Marx e Nietzsche em Henri Lefebvre. Para Santos, o que ficará claro em “Lógica formal, lógica dialética” (1991c) é que, assim como Marx teria salvado a dialética de seu estancamento a partir de Hegel, o mesmo teria feito HL, ao recuperar a dialética em contraposição às abordagens marxistas (não marxiana) totalitárias via stalinismo. No entanto, as conclusões do Cesar Simoni Santos em relação às articulações entre lógica formal e dialética não pareceram muito precisas. Primeiramente, por Simoni parecer equiparar a dialética, o pensamento dialético e os conteúdos – no mesmo nível²⁸⁵. O autor coloca a positividade afirmativa – Hegel – e a negatividade crítica – no âmbito dos conteúdos. No entanto, em nosso entendimento, ambas as abordagens dialéticas de Hegel e Marx estariam elas mesmas no âmbito da mediação – linguagem, pensamento, abstração –, e não dos conteúdos propriamente ditos. Trata-se de uma diferença extremamente sutil que, em nosso ponto de vista, evidencia-se tanto em “El materialismo dialéctico” (1969a) quanto em LFLD (1991c) de HL.

Nesse sentido, haveria uma distinção pouco explícita, mas não desprezível, entre a dialética como método, isto é, como tentativa de compreensão de mundo – Hegel, Marx – e suprassumida na lógica-dialética de Lefebvre e, por outro lado, a dialética como sendo as relações concretas e contraditórias entre os conteúdos – das quais esses mesmos pensamentos, enquanto experiências imediatas, fenomênicas, também fazem parte. Com efeito:

O sujeito e o objeto estão em perpétua *interação*; essa interação será expressa por nós com uma palavra que designa a relação entre *dois* elementos opostos e, não obstante, partes de um todo, como numa discussão ou num diálogo, diremos, por definição, que se trata de uma interação *dialética*. (LEFEBVRE, LFLD, [1947] 1991c, p. 49, grifos do autor)

Não desenvolveremos a fundo esta questão, mas apenas deixaremos indicada certa simplificação no diagrama de Santos no sentido em que ele parece deixar de lado diferenças entre o pensamento imediato, prático-sensível, e o mediato – reflexões e abstrações²⁸⁶. A dialética, em HL, é relação, transformação e movimento e, portanto, inapreensível em sua totalidade e complexidade; sua inteligibilidade se dá por meio de outra mediação, a qual, em HL, é a lógica-dialética – suprassunção do método dialético hegeliano. A partir disso, propomos o seguinte diagrama, baseado nos esquemas do próprio HL no prefácio de LFLD ([1969] 1991c, p. 25-26):

²⁸⁵ Este diagrama em específico pode ser encontrado em Santos (2019, p. 542).

²⁸⁶ Essa discussão faz-se presente no âmbito da fenomenologia, bem como da psicologia, e pode ser mais bem esclarecida no texto de Arno Engelmann (1997), segundo o qual: “Os seres humanos são capazes de estudar cientificamente apenas os componentes do universo mediato”, ou seja, não do imediato.

Diagrama 1 | Lógica-dialética (proposto pela autora)

Como vemos em “Lógica formal, lógica dialética” (1991c), em termos metodológicos, a lógica consiste num momento – a forma, o projeto, o acesso ao global, a ordenação – do movimento dialético – os conteúdos, o trajeto, do global, do prático-sensível –, em que o trajeto “será o *mesmo* a partir da forma ‘pura’, mas *nunca o mesmo*, pois seguido através das diferenças, dos obstáculos, dos objetos” (LEFEBVRE, 1991c, p. 11). Assim, a dialética subsume a lógica. Uma implica uma dimensão infinita, a outra, a finita; daí sua dupla-determinação. Já o pensamento oscila entre ambos os polos; é, portanto, **mediação**. Tal como a música, é uma abstração-sensível – a nota só existe como abstração, mas depende de um substrato concreto para nos fazer sentir. É ligação ente o Logos e o Ethos.

Em que pese esta pequena restrição às exposições de Santos, o autor esclarece, posteriormente, que o pensamento lefebvriano, incluindo a lógica, não pode ser pensada apenas como pertencente ao âmbito das representações e abstrações, visto que tem implicações práticas e concretas – talvez esse o motivo de sua inclusão no lado dos conteúdos no diagrama. É por conta desse caráter mediador que as contradições podem emergir, visto que:

A contradição dialética não é o absurdo lógico. Em outras palavras, se o pensamento dialético se baseia (ou se “funda”) naquilo que o lógico declara absurdo, até mesmo impossível, o dialético não concebe esse absurdo ou essa impossibilidade como tais; ao contrário, vê neles um ponto de partida e inserção numa inteligibilidade que ele declara concreta. Vê neles o “princípio” de uma re-produção, em e pelo pensamento, do que foi produzido (gerado) no tempo; isto é, numa história. O dialético marxista afirma que entre o *conceito de produção* e a *concepção dialética de devir* existe reciprocidade indissolúvel. Não há produção sem contradição, sem conflito, a começar pela relação do ser social (o “homem”) com a natureza através do trabalho. (LEFEBVRE, 1991c, p. 19)

A contradição dialética não reflete uma incoerência lógica; é por meio dessa contradição que irrompe o diferencial, o outro. Para ilustrar e até mesmo comprovar este argumento, HL lança mão de paradoxos lógico-matemáticos, tais como o paradoxo de Russell²⁸⁷ e o argumento da diagonalização de Cantor²⁸⁸. Ambos os casos tratam de situações em que certo princípio lógico-matemático implica, necessariamente, um resultado absurdo em que o “ser” e o “não ser” coexistem, o que significa uma contradição. Por exemplo, o argumento de Cantor apresenta a ideia de uma matriz em que cada uma de suas linhas representa uma sequência binária infinita existente e previamente mapeada – no exemplo dado por ele, composta por apenas *m* e *w*. Ocorre que, ao se montar tal matriz, uma nova sequência binária irrompe, não em suas linhas, mas composta pelos números presentes em sua diagonal; a partir desta nova sequência, compõe-se uma ainda diferente, dada pelo oposto da diagonal original. Essa sequência obtida não existia previamente, mas apenas se revela ao se estruturar a matriz e obtendo a diferença de sua diagonal. No entanto, tal sequência composta pelos números opostos ao da diagonal expõe um paradoxo: sendo uma sequência binária, ela deveria estar em uma das linhas da matriz – cuja definição consiste justamente em enumerar todas as sequências binárias existentes –; no entanto, uma vez colocada em uma das linhas da matriz, a própria diagonal deixaria de existir, visto que sua sequência interna seria descaracterizada com esse acréscimo que não existia antes. Uma ilustração dessa construção de Cantor ajuda a esclarecer:

	0	1	2	3	4	5	6	...
<i>E</i> ₀	m	m	m	m	m	m	m	...
<i>E</i> ₁	w	w	w	w	w	w	w	...
<i>E</i> ₂	m	w	m	w	m	w	m	...
<i>E</i> ₃	w	m	w	m	w	m	w	...
<i>E</i> ₄	w	m	m	w	w	m	m	...
<i>E</i> ₅	m	w	m	w	w	m	w	...
<i>E</i> ₆	m	w	m	w	w	m	w	...
...	...	...	...	...	...	...	...	...
<i>E</i> _u ≠	w	m	w	w	m	w	m	...

Figura 3.1 | Ilustração da diagonalização de Cantor, a partir do esquema presente em J. W. Dauben (1990)

Nesta ilustração sintética, a partir da diagonal em destaque, obtém-se a sequência colocada na linha destacada na parte inferior – *E*_u≠ – com os respectivos opostos dos elementos da diagonal

²⁸⁷ Matemático e filósofo inglês Bertrand Russell, um dos fundadores da lógica moderna

²⁸⁸ Matemático alemão Georg Cantor, que elaborou a teoria dos conjuntos moderna.

– isto é, cada m foi trocado pelo seu inverso, o w , e vice-versa. Ao mesmo tempo em que surge da enumeração organizada pela matriz, a sequência $E_n \neq$ não coincide com nenhuma das linhas originais infinitas e tampouco pode ser alocada ou encaixada nesta mesma matriz, levando a um paradoxo: a sequência *existe* – é revelada pela diagonal –, mas *não pode existir* no conjunto dado pela matriz.

Tal argumentação evidencia um campo de investigação que Cantor denominaria de **infinito**, a saber, aquilo que não é passível de ser contabilizado, sistematizado, categorizado “(...) e – para voltar finalmente ao sonho de Leibniz – o que vemos é que existem questões matemáticas, como esta, para as quais não há algoritmo para determinar sua verdade. O sonho de Leibniz não pode ser realizado” (PRIEST, 2017, p. 107, tradução nossa)²⁸⁹.

Apesar da complexidade revelada pelo argumento de HL – e da aridez aparente em toda essa exposição lógico-matemática –, tais paradoxos demonstram não apenas a insuficiência da lógica, mas, especialmente, do próprio pensamento, apontando para a existência do ininteligível, do inalcançável, do irreduzível, do infinito, a saber, daquilo que não pode ser mapeado, dirimido e formalizado pelo pensamento. Nos termos de Lefebvre, “é assim que, da *diferença mínima, nasce a diferença máxima*” (LFLD, 1991c, p. 11).

A diferença – ou o diferencial – irrompe daquilo que não se constitui como uma **representação** – pelo menos, não de maneira apriorística. E então retomamos nossa hipótese inicial, qual seja, a de que o habitar *poiético*, que implica a obra e a apropriação, funda-se numa negatividade em relação a certa representação (instituída) – embebida, mergulhada nos conceitos debatidos no item anterior de utilidade, finalidade, funcionalidade e marcados pela propriedade privada. Pois, como esclarecido por HL em “La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones”: “as representações circulam, mas em torno de fixidades: instituições, símbolos e arquétipos. Elas interpretam a experiência e a prática; intervêm nelas sem conhecê-las ou dominá-las” (LEFEBVRE, PA, [1980] 1983, p. 28, tradução nossa)²⁹⁰. Note-se, portanto, que a representação não se resume ao conceito de ideologia – segundo HL, imprecisão que transpareceria mesmo no pensamento marxiano. Trata-se tampouco de uma superestrutura que se apresenta como reflexo das relações materiais. As

²⁸⁹ “And—to return finally to Leibniz’s dream—what we see is that there are mathematical questions, such as this one, for which there is no algorithm to determine their truth. Leibniz’s dream cannot be realized.” (PRIEST, 2017, p. 107)

²⁹⁰ “Las representaciones circulan, pero en torno a fijeza: las instituciones, los símbolos y arquetipos. Interpretan la vivencia y la práctica; intervienen en ellas sin por ello conocerlas ni dominarlas. Forman parte de ellas, sólo las distingue el análisis”. (LEFEBVRE, 1983, p. 28)

representações implicam, antes, formas e abstrações que se relacionam dialeticamente com o concreto – incluindo os tempos e as temporalidades, os ritmos, as medidas e medições.

Assim, não obstante a investida da técnica em direção à homogeneização do espaço (isotopias), nenhum espaço pode excluir o outro completamente, ou segregar-se, isolar-se totalmente, ou mesmo ser completamente idêntico ao outro. Tal realidade complexa, paradoxal, permeada por campos cegos, acaba preenchida e velada por uma representação ideológica (que preenche as lacunas), a saber, o urbanismo. Isto porque há uma confusão e sobreposição entre o industrial e o urbano, fazendo com que este apareça como mero efeito ou consequência do primeiro.

Diante disso, a **utopia** concreta lefebvriana viria a colocar igualmente a **fruição** e o **prazer**²⁹¹ (em suas diversas acepções, inclusive o gozo) nesse horizonte do possível, em contraposição ao trabalho, o que não deixa de ser uma provocação tanto para o universo do capital quanto para o ascetismo de certo marxismo ortodoxo. Pois, como analisa Stanek (2014), mesmo o funcionalismo absoluto, ou melhor, o espaço do capital e da indústria de massas, tal como fortemente criticadas por Adorno & Horkheimer, não tornam prescindíveis ou impossíveis momentos de genuína apropriação e emancipação. Ao dialogar com o próprio Lefebvre: “enquanto a utopia abstrata abraça os atuais protocolos de urbanização e os estende para o futuro, a utopia concreta ‘começa com o prazer e busca conceber um novo espaço’” (STANEK, 2014, p. xxxvi, tradução nossa)²⁹².

Como se pode ver, com Lefebvre, o momento negativo da dialética – embora imperativo, ao possibilitar a dissolução das representações, a desinstitucionalização do instituído, o descentramento do que parece estável – não prescinde de seu momento positivo – a negação da negação, o movimento de retorno a si. Pois a totalidade nunca se resumirá ao pensamento e às suas empreitadas sistematizantes, nem tampouco a uma suposta prática fortuita que se imagine destituída desse componente mental. Com efeito, é justamente a passagem entre ambos que imprime movimento e alimenta o devir, o diferencial, o possível-impossível; daí o termo *produção* ser tão sugestivo na proposta lefebvriana, ao unir, de maneira mediata – não imediata –, o mental, o prático e o diferencial. Este é o horizonte que o diálogo e o confronto entre os diversos autores proposto aqui parece delinear. Por ora, restaria ainda

²⁹¹ Tal posição é especialmente clara em “Towards an architecture of enjoyment” (2014), traduzido do manuscrito original em francês “Vers une architecture de la jouissance”. Em suas diversas acepções, *jouissance* poderia ser traduzido como prazer, gozo, divertimento, êxtase, fruição.

²⁹² “While abstract utopia embraces current urbanization protocols and extends them into the future, concrete utopia ‘begins with jouissance and seeks to conceive of a new space, which can only be based on an architectural project’”. (STANEK, 2014, p. xxxvi)

compreender melhor as possibilidades e limitações desse sentido da utopia concreta baseada na fruição e no gozo, em contraposição ao dever e à utilidade.

Dever, fruição, utopia

transformer le monde a dit Marx, changer la vie, a dit Rimbaud, ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un. (BRETON, 1935)²⁹³

O posicionamento de Henri Lefebvre contra posturas fascistas e autoritárias reverbera reflexões outrora anunciadas por Georges Bataille²⁹⁴ e Walter Benjamin²⁹⁵. Lefebvre identificaria em Bataille – sobretudo por sua obra “A parte maldita” (2013a) – uma tentativa de esboçar a irrupção no sentido nietzschiano:

Também Bataille buscou (entre outras coisas) uma junção entre o espaço da experiência interior, de um lado, e, do outro, o espaço da natureza física (abaixo do nível da consciência: árvore, sexo, acéfalo) e espaço social (comunicação; fala). Como os surrealistas - embora não, como eles, na trilha de uma síntese imaginada – Bataille deixou sua marca em todos os lugares entre o real, o infrarreal e o supra-real. Seu caminho era o de Nietzsche – eruptivo e disruptivo. Ele acentua as divisões e alarga os abismos em vez de os preencher, até aquele momento em que o relâmpago da intuição / intenção salta de um lado para o outro, da terra ao sol, da noite ao dia, da vida à morte; e igualmente do lógico ao heterológico, do normal ao heteronômico (que está ao mesmo tempo muito além e muito aquém da anomia). Em Bataille, todo o espaço – mental, físico, social – é apreendido *tragicamente*. (LEFEBVRE, PS, 1991b, 19-20, tradução nossa, grifos do autor)²⁹⁶

²⁹³ “Transform the world, said Marx, change life, said Rimbaud, these two words of order make only one for us”. (BRETON, 1935)

²⁹⁴ Sabe-se que o pensamento de Georges Bataille influenciaria outros autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard e, até mesmo, a psicanálise de Jacques Lacan. Influenciado pelo surrealismo, apesar de seu aparente desentendimento com André Breton – o que levaria ao igual distanciamento em relação a Lefebvre (SHIELDS, 1999) – o autor se envolveria em projetos junto com Roger Caillois.

²⁹⁵ Apesar de esses paralelos entre esses autores parecerem ter resultado de contatos indiretos e, não raro, pouco explícitos (SHIELDS, 1999), alguns momentos que explicitam o diálogo entre o pensamento desses filósofos podem ser encontrados em Benjamin (2018) e Lefebvre (1991b, 2014). Stanek (2014) enfatiza especialmente que a análise lefebvriana sobre o gozo deitaria suas raízes em Bataille; Shields (1999), por sua vez, relembra que Walter Benjamin expressaria grande interesse em “La conscience mystifiée” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1936] 1979), que, inclusive, aparece citado nas “Passagens” (2018, p. 356, H 3a, 6; d11a, 1). Em todo o caso, é muito frequente a referência, nos três filósofos, às reflexões empreendidas por Nietzsche no que diz respeito ao ócio e ao gozo. Huizinga e Caillois seriam referências de W.B. André Breton influenciaria W.B e HL, mas seria rechaçado por GB (SHIELDS, 1999).

²⁹⁶ “Bataille too sought (among other things) a junction between the space of inner experience on the one hand, and, on the other, the space of physical nature (below the level of consciousness: tree, sex, acephal) and social space (communication; speech). Like the surrealists - though not, like them, on the trail of an imagined synthesis - Bataille left his mark everywhere between real, infra-real and supra-real. His way was Nietzsche's - eruptive and disruptive. He accentuates divisions and widens gulfs rather than filling them, until that moment when the lightning flash of intuition/intention leaps from one side to the other, from earth to sun, from night to day, from life to death; and likewise from the logical to the heterological, from the normal to the heteronomic (which is at

Lembremos que a vida nervosa, como aceleração dos ritmos e mobilização constante, consolida-se por meio da noção de utilidade, erigida como atributo indispensável a determinar a inserção social do indivíduo moderno. Com efeito, sabe-se que Bataille era igualmente um grande crítico da utilidade e do utilitarismo, contrapondo-os ao ócio e ao gozo. Para Manzi Filho (2012), tanto Benjamin quanto Bataille expressariam uma incursão no sentido de questionar a versão do gozo na perspectiva utilitarista baseada no consumo de mercadorias normatizado por certa ordem jurídica e pela administração da satisfação por meio da propriedade. Nestes casos, o suposto gozo não envolveria, de fato, uma transgressão – fator essencial na análise de Bataille.

O que nos respalda nesse entendimento são as palavras marcantes de Georges Bataille n' "A estrutura psicológica do fascismo" (1993), nas quais as noções de funcionalidade e homogeneidade da metrópole aparecem como competentes a certa psicologia pautada na produção - ou melhor, na produtividade. Nesses termos, a medida comum, como vimos acima, consiste no próprio dinheiro, o valor de troca, pois:

A base da *homogeneidade* social é a produção. A sociedade *homogênea* é a sociedade produtiva, ou seja, a sociedade útil. Todo elemento inútil fica excluído não da sociedade total, mas de sua parte *homogênea*. Nesta parte, cada elemento deve ser útil para outro, sem que a atividade *homogênea* jamais possa acessar a forma da atividade *com valor em si*. Uma atividade útil sempre tem uma *medida comum* com outra atividade útil, mas não com uma atividade *para si*. (BATAILLE, 1993, p. 10-11, tradução nossa, grifos do autor)

Sob a régua inexorável do dinheiro, os homens assalariados aparecem integrados em termos de homogeneidade social e psicológica, enquanto comportamento profissional, mas não enquanto homens – tal é a realidade que se expressa na vida cotidiana, enquanto cotidianidade. Sua escala – palavra de ordem que se faz ouvir em todas as esferas da vida – é a **utilidade**; é ela que vem a tornar tudo mensurável, comparável e equiparável, enfim, homogêneo. Com efeito, essas palavras de Bataille (1993) ressoam as postulações de Marx (IA, 2007), em que o capital significaria a perda do aspecto mais natural das relações sociais – entre os sujeitos e destes com a objetividade material –, visto que estas são substituídas por relações monetárias; trata-se de uma transformação das relações sociais em relações reificadas. Em suma, o trabalho – fragmentado, simplificado e abstrato – substitui o que outrora Marx conceitua como auto-atividade e curva-se perante a lei do capital e da mercadoria. Embora alienado, devido à perda da consciência da totalidade de seu processo, o trabalho se transforma no único vínculo que os indivíduos podem realizar com suas forças produtivas e com sua própria existência. Além disso,

once far beyond and far short of the anomie). In Bataille the entirety of space - mental, physical, social - is apprehended *tragically*". (LEFEBVRE, 1991b, 19-20)

como já comentado, vida e trabalho distanciam-se cada vez mais, o que também significa que a reprodução da vida deixa de ocorrer como auto-atividade nos termos de Marx (IA, 2007), ou seja, como produção natural da vida material e tudo que com ela se relaciona. Sendo assim, a vida material passa a se colocar como finalidade última e o trabalho como meio de seu alcance, meramente para assegurar sua existência.

A noção da **utilidade** reaparece nas palavras de Massimo Cacciari (1993), ao debater sobre a emergência do “dever” como mais um dos lemas da metrópole, não menos sintomático da perda dos referenciais na contemporaneidade:

Cogito ergo sum: o cogito *deve* ser. (...) O dever incorpora o típico objetivo do domínio do pensamento sobre o ser, na medida em que esse objetivo de racionalização total não se apresenta imediatamente, mas é construído precisamente através de um *ergo* carregado de intenção ética e responsável pela “civilização”. O dever deve ser cumprido enquanto este ergo existir. (CACCIARI, 1993, p. 56-57, tradução nossa, grifos do autor) ²⁹⁷

Cacciari toma como ponto de partida a emblemática conclusão cartesiana, símbolo da primazia do pensamento sobre a existência, para afirmar que a instauração e generalização de sua lógica teriam levado ao aprisionamento do movimento ao âmbito do *ergo*. Com base na teoria da linguagem de Saussure, Cacciari sugere, em primeiro lugar, que a racionalidade almejada a partir de tal afirmação categórica de Descartes não seria um objetivo colocado no horizonte do devir, mas estaria já contido na própria forma e estrutura da linguagem. O *cogito ergo sum* confirmaria uma **racionalidade imanente à própria linguagem**, e não apenas um desdobramento do dever. A linguagem seria, por si própria, racional e não apenas o que dela se desdobra enquanto objetivo. O que indica, novamente, que a transparência absoluta dessa racionalidade apenas vem a colocar o objetivo do dever em suspensão, ou seja, de maneira não explícita, porém não mais transcendental, mas imanente à sua própria engrenagem. A questão que emerge daí consiste em: como pensar outra realidade diferente da nossa, se até mesmo em termos de linguagem já estamos não apenas contaminados, mas quase que inteiramente moldados pela lógica e racionalidade vigentes?

Como uma espécie de consolo ou compensação perante uma condição de existência um tanto dramática, o *ergo* assume a imagem de uma **fantasia**, de modo a viabilizar a sensação de uma satisfação ilusória daquilo que não se pode obter. A fantasia, em termos de representação

²⁹⁷ “*Cogito ergo sum*: the cogito *must* be. (...) Duty embodies the typical aim of thought’s dominance over being, inasmuch as this aim of all-inclusive rationalization does not present itself immediately, but is constructed precisely through an *ergo* charged with ethical intent and responsible for “civilization”. Duty must be upheld as long as this ergo exists”. (CACCIARI, 1991, p. 56-57)

imagética do pensamento, renuncia ao status da imaginação especulativa kantiana, para se tornar, ela mesma, a expressão da experiência do choque descrita acima:

A fantasia é também a dissolução desse tipo de imaginação teórica, que desempenha um papel fundamental em Kant. Agora já não é o pensamento que imagina. Antes, é o choque que se torna imagem e, portanto, a linguagem: o choque não está mais em busca de síntese, como no esquema anterior, e que, incapaz de encontrá-lo, se dispersa na fantasia e na ironia - mas também o choque que amadurece a ponto de se construir como estrutura, onde torna manifestas as leis de seu próprio signo, onde ele se imagina a si mesmo. A imaginação não é um dever errante ou infundável, mas muito pelo contrário: é a análise, a postulação e a construção do modelo abstrato-formal do choque. A história tende inevitavelmente ao cálculo; a narrativa à combinação de signos; e a contradição e a divisão em direção ao desdobramento de uma equação. (CACCIARI, 1993, p. 59, tradução nossa)²⁹⁸

Interessante destacar, neste aspecto, que a fantasia assumia um papel de substantiva importância em pensadores como Sigmund Freud (1913), para o qual as formas de autoridade dependem, para subsistir, de esquemas compensatórios que articulam a submissão aos desejos, o domínio aos afetos, o recalque e a neurose às promessas de realização individual. Seja nos termos da produção quanto nos termos da ciência – que busca por leis universais e, por isso, homogeneizantes – o heterogêneo, o diferente, o inconsciente, o transcendente e o não explicável – e, por isso, temível – encontram-se restritos ao universo da censura. Georges Bataille (1993), ao recuperar “Totem e Tabu” de Sigmund Freud (1913), nos esclarece a ideia:

Na realidade heterogênea, os símbolos carregados de valor afetivo têm, assim, a mesma importância que os elementos fundamentais; a parte pode ter o mesmo valor que o todo (...). *Em suma*, a existência *heterogênea* pode se representar em relação à vida ordinária (cotidiana) como inteiramente *outra*, como *incomensurável*, carregando essas palavras com o valor positivo que elas têm na experiência *afetiva* vivida. (BATAILLE, 1993, p. 18, tradução nossa, grifos do autor)²⁹⁹

Nessa sociedade dos indivíduos úteis, o Estado emerge com o papel determinante de associação das mônadas fragmentadas e para a garantia dessa homogeneidade. E é nesse contexto da medida e da carência de afetos que Bataille (1993) localiza a emergência dos líderes fascistas.

²⁹⁸ “Fantasy is also the dissolution of this kind of theoretical imagination, which plays such a fundamental role in Kant. Now it is no longer thought that imagines. Rather, it is shock that becomes image, and hence, language: shock no longer in search of synthesis, as in the previous schema, and which, unable to find it, disperses itself in fantasy and irony – but also shock that matures to the point where it constructs itself as structure, where it makes manifest the laws of its own sign, where it imagines itself. Imagination is not a wandering or an endless duty, but quite the contrary: it is the analysis, the postulation, and the construction of the abstract-formal model of shock. The tale tends inevitably towards calculation; the narration toward the combination of signs; and contradiction and splitting toward the unfolding of an equation”. (CACCIARI, 1993, p. 59)

²⁹⁹ “En la realidad heterogênea, los símbolos cargados de valor afectivo tienen, así, la misma importancia que los elementos fundamentales; la parte puede tener el mismo valor que el todo (...) *En resumen*, la existencia *heterogênea* puede representarse en relación con la vida corriente (cotidiana) como enteramente *otra*, como *incomensurable*, cargando estas palabras con el valor positivo que tienen en la experiencia *afectiva* vivida”. (BATAILLE, 1993, p. 18)

Sua conclusão desconcertante ancora-se em seus exemplos práticos do que seria o heterogêneo, visto que ele situa a emergência de líderes fascistas, tais como Hitler e Mussolini, justamente como expressões dessa heterogeneidade. Num universo enfadonho do igual e do equivalente, da dissolução do indivíduo nas massas, ações heterogêneas como as dos líderes do fascismo ganham destaque como verdadeiras expressões transcendentais com potencial quase hipnótico perante um público que busca por algum tipo de identificação, tal como nos explica Ernesto Laclau (2013). É como se todo o fluxo de afetos, que não encontram amparo na realidade da medida, sentisse a necessidade desesperada de ser canalizado e, por isso, acabassem se atracando a esses expoentes heterogêneos singulares.

Com efeito, “a incapacidade da sociedade *homogênea* de encontrar em si mesma uma razão de ser e de atuar faz com que dependa de forças imperativas, assim como a hostilidade sádica dos soberanos contra a população miserável os aproxima de qualquer formação que *aspire* a mantê-la em opressão” (BATAILLE, 1993, p. 24, tradução nossa, grifos do autor)³⁰⁰. A explicação da natureza heterogênea do líder – tal como um senhor ou um amo – não reside em uma justificativa racional, mas se auto-referencia, como decorrente de algo que lhe é imanente, ou seja, contido em sua própria definição, que consiste em dominar seu servo. Ora, escamoteada sob o clássico verniz da democracia, não é como se a genética autoritária brasileira – historicamente definida, de caráter *sui generis* – não se revelasse amiúde por aqui.

Em termos políticos, a exacerbação do heterogêneo emerge como instrumento frente a uma necessidade prática que se torna imperativa: o direcionamento ou a drenagem dos afetos recalcados por meio da criação de dualidades: heterogêneo e homogêneo, sagrado e profano, superior e inferior, puro e impuro. Nada mais sintomático do universo arquetípico do próprio mito. Irônico, senão deveras trágico, visto que, numa espécie de ato desesperado pela busca de encantamento neste mundo desencantado, o homem tivesse optado pelas camélias vermelhas cheirando a tinta.

O gozo emerge, então, em pensadores relativamente contemporâneos como Bataille, Lefebvre e Lacan. Na perspectiva de Bataille, em primeiro lugar, o gozo nasce como um sacrifício: a renúncia como um acesso à soberania; “para além do caráter do gozo como usufruto, os vínculos sociais estariam atravessados, nas sociedades ‘primitivas’, por uma relação de sacrifício e soberania – aquele um *a mais*, que foge da equivalência nas trocas sociais ou, mesmo, na aniquilação dos bens” (MANZI FILHO, 2012, p. 177-178, grifos do autor). Trata-se de uma

³⁰⁰ “La incapacidad de la sociedad *homogénea* para encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar, le hace depender de las fuerzas imperativas, del mismo modo que la hostilidad sádica de los soberanos contra la población miserable les acerca a cualquier formación que *aspira* a mantenerla en opresión”.

espécie de jogo entre a lei e sua violação; o respeito e a aversão – uma espécie de flerte com o proibido e não compreensível.

Transgressão e sacrifício: qual caminho, senão o clamado pelas derradeiras palavras do coro no final de *Antígona*?: “Desafiado o destino, depois tudo é destino. Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio” (SÓFOCLES, [442AC?] 2015, p. 67). Pois é um tal ser para a morte – num sentido hegeliano, mas também lacaniano – que permite a suspensão de si mesmo e a desposseção de sua individualidade³⁰¹. É o *ser para a morte* que indica a autêntica liberdade; por essa via, a *Antígona* empodera-se como soberana, em que “seria possível encontrar um lugar de ‘suspensão’ da cadeia significante em que o sujeito estivesse condenado às relações fantasmáticas com o outro – *Antígona* é não idêntica a si mesma, é inumana (Lacan, 1986, p. 306) porque atinge um lugar inacessível” (MANZI FILHO, 2012, p. 182). Recuperando a crítica de Lefebvre (VCMM, 1991a), o ser para a morte é justamente o avesso da cotidianidade, pois é o ser que não se aporta na segurança da repetição e da reprodução, mas o que ara os mares da existência.

O ser para a morte é, assim, a transgressão que rompe com as correntes e grilhões da representação habitual – das “repetições fantasmáticas” – e permite a extravasão do outro. Trata-se de uma morte simbólica “tornaria possível a satisfação da pulsão, por meio de uma des-alienação do imaginário pela confrontação do sujeito com sua posição de negatividade, com algo que não poderia mais estar submetido às ligações de representação” (MANZI FILHO, 2012, p. 182-183). Uma inversão, como vimos com Safatle (2019), das conceituações corriqueiras de individualidade que se ancoram nas certezas, sobretudo aquelas do pensamento – portanto, da esfera da representação. Neste caso, a liberdade reside na ruptura, na fissura, na abertura, na subversão.

Daí a festa representar – em Bataille, Lefebvre e outros autores contemporâneos, tais como o sociólogo francês Roger Caillois – um momento de exceção e de **excesso**. N’ “A parte maldita” (2013a), Bataille distingue dois sentidos da atividade humana: um voltado à conservação e reprodução da vida, ao mínimo, e outro, do lado oposto, dos “dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim” (BATAILLE, 2013a, p. 16). O primeiro caso está implicado com as atividades produtivas, enquanto o segundo exclui “todos os modos de consumo que servem de meio-termo à

³⁰¹ Conforme Manzi Filho (2012), a análise lacaniana da *Antígona* nos faz perceber que diversas questões éticas e políticas estariam implicadas na noção de gozo.

produção”, pois “a ênfase é colocada na *perda* que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido” (ibid., p. 16).

Por isso, ao debater sobre os sentidos da transgressão em Bataille e Lacan, Silvia Lippi esclarece que o “‘excesso’ é a tradução do *hybris* dos gregos, o descomedimento que caracteriza o *eros* e a *epithymia*, especialmente em Platão. O desejo impele ao descomedimento: sendo excesso, violência e destruição, o desejo é também autodestruição, perda, perda de si” (LIPPI, 2009, p. 174). Excesso, desejo e gozo relacionam-se intrinsecamente e apontam para o ser para a morte, pois “a plenitude do gozo corresponde a um momento de perda total de si. Eu só gozo fazendo o Outro gozar: eu gozo e ao mesmo tempo me apago, eu me igualo ao nada, não existo mais como sujeito. *Meu gozo é também meu desaparecimento*” (ibid., p. 174, grifos nossos).

Diversos apontamentos de Bataille assemelham-se ao reparo de Lefebvre sobre aquilo que passa ao largo da ciência: o resto, o invisível, o indizível, o banal. Em seu conhecido texto “The Use Value of D.A.F. de Sade (An Open Letter to My Current Comrades)” ([1930] 1985), Bataille alega que não há uma ciência do heterogêneo; o heterogêneo é aquilo que escapa ao conhecimento científico – este se aplica apenas aos elementos redutíveis e reduzidos a homogeneidades. Por isso, a **apropriação** deveria ser pensada de maneira conjunta ao seu correlato, a **excreção**, a qual permite um momento de êxtase e de profusão – tanto no sentido de extravasar aquilo que aparecia contido, quanto no de expelir as próprias amarras que prendem ao idêntico. Identidade essa que envolve “ora uma homogeneidade pessoal que nos tempos primitivos só poderia ser destruída solenemente com a ajuda de um rito excretor, ora uma homogeneidade geral, como aquela estabelecida pelo arquiteto entre uma cidade e seus habitantes” (BATAILLE, [1930] 1985, s/p, tradução nossa)³⁰².

Por isso o clamor de Bataille em nome de uma espécie de prática escatológica intelectual – heterologia –, que desse conta dessa esfera da excreção. Assim apropriação e excreção aparecem como duas faces da produção, em que nenhuma deve ser tomada como apenas meio ou instrumento para a outra. Como explica Bataille, a visão instrumental não é tipicamente humana, mas, sim, característica de uma abordagem intelectual, racional, que tende a subordinar todo processo, prática e pensamento a finalidades específicas – novamente, o utilitarismo que temos discutido ao longo deste capítulo. Não obstante, do ponto de vista genuinamente humano, relacionado ao âmbito dos sonhos, o que se verifica é o contrário, ou seja, “a apropriação como meio de excreção”. Pois: “a concepção segundo a qual o trabalhador

³⁰² “It involves sometimes a personal homogeneity that in primitive times could only be solemnly destroyed with the aid of an excretory rite, and sometimes a general homogeneity, such as that established by the architect between a city and its inhabitants”. (BATAILLE, [1930] 1985, s/p)

deve ter o coito para suprir as necessidades futuras do trabalho está ligada à identificação inconsciente do trabalhador com o escravo” (BATAILLE, [1930] 1985, s/p, tradução nossa, grifos nossos)³⁰³.

O que nos traz de volta à crítica veemente à participação, compartilhada tanto por Lefebvre quanto por Bataille. Pois, para o escritor francês, o conceito de participação deveria indicar uma radicalidade destrutiva, não apenas uma burocracia – seja ela de ordem moral, psicológica (individual e coletiva) ou política. Nos termos de Bataille, faz-se urgente uma “participação orgiástica em diferentes formas de destruição, ou seja, a satisfação coletiva de necessidades que correspondem à necessidade de provocar a excitação violenta que resulta da expulsão de elementos heterogêneos” (1985, s/p, tradução nossa)³⁰⁴.

Tal vislumbre da **participação**, em essência, remete-nos à noção de vontade de Schopenhauer ou ao dionisíaco de Nietzsche, instâncias de indiferenciação, de ausência de individualidade, em que as distinções entre sujeito e objeto não estão delineadas:

O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma *coisa* (um *objeto*) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o *sujeito*, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito. Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta de que o homem deveria fazer uma *coisa* para seu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, *enquanto se tornaram coisas*. A destruição é o melhor meio de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta. Ela, porém, raramente vai até o holocausto. Basta que o consumo das oferendas, ou a *comunhão*, tenha um sentido irreduzível à absorção comum do alimento. A vítima do sacrifício não pode ser consumida do mesmo modo que um motor utiliza um combustível. O que o rito tem a virtude de reencontrar é o fato de o sacrificante participar intimamente da vítima, fato a que um uso servil havia dado fim. O escravo subjugado ao trabalho e tornado propriedade de um outro é uma *coisa*, da mesma forma que um animal de carga. Aquele que emprega o trabalho de seu prisioneiro corta o vínculo que o une ao seu semelhante. Não está longe do momento em que o venderá. Todavia, o proprietário não fez somente uma *coisa*, uma mercadoria, dessa propriedade: ninguém pode fazer uma *coisa* do próprio outro que um escravo é sem ao mesmo tempo se afastar daquilo que ele mesmo é intimamente, sem se dar os limites da *coisa*. (BATAILLE, 2013a, p. 67)

³⁰³ “Excretion is not simply a middle term between two appropriations, just as decay is not simply a middle term between the grain and the ear of wheat. The inability to consider in this latter case decay as an end in itself is the result not precisely of the human viewpoint but of the specifically intellectual viewpoint (to the extent that this viewpoint is in practice subordinate to a process of appropriation). The human viewpoint, independent of official declarations, in other words as it results from, among other things, the analysis of dreams, on the contrary represents appropriation as a means of excretion. In the final analysis it is clear that a worker works in order to obtain the violent pleasures of coitus (in other words, he accumulates in order to spend). On the other hand, the conception according to which the worker must have coitus in order to provide for the future necessities of work is linked to the unconscious identification of the worker with the slave”. (BATAILLE, [1930] 1985, s/p)

³⁰⁴ “orgiastic participation in different forms of destruction, in other words, the collective satisfaction of needs that correspond to the necessity of provoking the violent excitation that results from the expulsion of heterogeneous elements”. (BATAILLE, 1985, s/p)

Nesta passagem instigante, reencontramos a dialética do senhor e do escravo, na qualidade de uma tentativa de transformação do programa hegeliano em experiência – com toques da filosofia nietzschiana (PENNA, 2013)³⁰⁵. Aqui, evidenciam-se as seguintes questões em Bataille que podem ser esquematizadas, embora inevitavelmente de modo simplificado, da seguinte forma:

- 1) **Participação** envolve, em seu âmago, não apenas uma inseparabilidade, mas, sim, o que precede a própria possibilidade desse conceito, a saber, um estado de indistinção originária entre sujeito e objeto;
- 2) **Propriedade** implica uma relação na qual, estando sujeito e objetos separados – portanto, uma primeira alienação – faz-se necessária uma objetificação ou coisificação do outro e sua consequente subserviência;
- 3) Esta relação de propriedade, em que um se coloca como o **senhor** – dominador – e o outro como **escravo** – subserviente, dominado – pressupõe não apenas uma alienação do servo – castrado de sua autonomia – mas também do próprio amo, cuja alienação se daria, de saída, por sua dependência em relação ao servo para a consumação de seu desejo;
- 4) Tais relações de subserviência são **representações** baseadas nos princípios da identidade – em que a propriedade se define à imagem do proprietário e suas leis –, usualmente consagradas sob os emblemas de autonomia, liberdade, direito, autopertencimento, autopropriedade, propriedade privada;
- 5) Ademais, tais relações indicam uma disposição **utilitária**, pois sempre conduzida por finalidades que instrumentalizam a prática e a transformam em pragmatismo;
- 6) Por isso, a participação, ou a comunhão, significa, em última análise, o correlato necessário da apropriação, visto que se refere à **excreção**, a saber, à destruição das representações – neste caso, a expulsão dos sentidos relacionados à propriedade privada.

Ora, tais conclusões preliminares corroboram a tese inicial desta pesquisa e, embora abstratas em sua conceituação e aparentemente pouco precisas em termos de uma orientação prática,

³⁰⁵ João Penna (2013) pontua, em sua Apresentação de “Hegel, a morte e o sacrifício” (BATAILLE, 2013b), que embora o escritor francês frequentemente considerasse a si mesmo um anti-hegeliano, isso se devia ao fato de Bataille basear sua interpretação de Hegel na leitura de Alexandre Kojève – algo, inclusive, frequente entre seus contemporâneos. Por conta dessa dissonância interpretativa, ou melhor, desse descompasso entre o Hegel *tout court* e o Hegel sob a ótica de Kojève, muita da teoria de Bataille, sobretudo a relacionada ao sentido da morte e da destruição, teria Hegel em seu fundamento – mesmo que de forma não admitida.

sinalizam para um caminho no campo disciplinar arquitetônico: o de que a participação deva ser encontrada por meio da negação da propriedade privada e uma exploração desses sentidos do coletivo. Tais serão algumas das questões que serão investigadas na sequência.

O gozo manifesta-se em Lefebvre sobretudo em “Toward an architecture of enjoyment” (2014) – no manuscrito original, “Vers une architecture de la jouissance” (1973) –, livro pouco conhecido e somente traduzido para o inglês em 2014. A pedido de um ex-aluno, Mario Gaviria, Lefebvre receberia uma “encomenda” para escrever sobre uma “arquitetura do prazer”; nesta oportunidade, Lefebvre buscaria colocar em questão, tensão e diálogo, por um lado, as restrições colocadas ao pensamento marxista nos debates de arquitetura, por outro, crítica à ideologia arquitetônica realizada por Manfredo Tafuri. Com efeito, este escrito de Lefebvre mobilizaria algumas expectativas, por parte da academia e dos profissionais engajados na área, que esperariam encontrar, no livro, possíveis diretrizes para uma prática disciplinar arquitetônica, que tornassem mais tangíveis os vagos indícios deixados pelo filósofo em sua ampla produção literária.

Lefebvre utiliza estrategicamente o termo *jouissance* – que no francês pode ter diversas conotações, como diversão, prazer, volúpia, fruição, gozo – para indicar algo que seria a transgressão das regras ou ruptura com a lógica dominante. O direito à cidade, nesse sentido, é estendido para além de um direito às infraestruturas, mas para espaços de educação e lazer, divertimento; por isso, o conceito de “jouissance” poderia nos conferir uma moldura conceitual alternativa e negativa, com enfoque no não-trabalho ao invés do produtivismo, no excesso ao invés da acumulação, na dádiva ao invés da troca. Em termos de espaço, isso estaria relacionado ao excesso de significado em monumentos ou lugares, que não são nunca completamente controlados por seus produtores; ou o espaço produzido pelo corpo e seus ritmos (STANEK, 2014).

E, nesse sentido, “jouissance” – termo com difícil equivalente em outras línguas, mas que nos sugere algo como o desfrute, diversão ou fruição – estaria em direta oposição a “consumir”, uma vez que este envolve a destruição do objeto utilizado e, portanto, de seu valor, enquanto o primeiro envolveria justamente o oposto, isto é, a valorização do que é utilizado. Tratar-se-ia, portanto, justamente do valor de uso a contrapor-se ao valor de troca. Há de se considerar igualmente seu caráter de negatividade em relação à esfera da necessidade, aproximando-se do desejo, da revolta, do lapso e da recusa, mas também do amor, da esperança, do projeto, a atuar no âmbito social e no político, individual e coletivo.

Para Stanek (2014), embora “jouissance” ressoe uma abordagem lacaniana, o termo escapa a esfera estritamente psicanalítica, visto que busca uma aproximação física, real, corporal, e até mesmo anti-academicista – tal como a heterologia de Bataille. Assim, além de Lacan, André Breton – pelo aspecto imaginativo do surrealismo³⁰⁶ – e Roland Barthes³⁰⁷ seriam igualmente influências que se destacavam, além das evidentes leituras de Marx, Hegel e Nietzsche. Como destacado pelo próprio Lefebvre (TAE, 2014), o uso do termo gozo/ fruição remontaria igualmente a Spinoza – com um processo de compreensão –, Aristóteles – em sua relação com a felicidade e com a harmonia da *polis* –, Schopenhauer – por seu ímpeto destrutivo –, dentre tantas outras referências do autor. Assim, o gozo ou a fruição – relacionando-se com os sentidos variados e até paradoxais de satisfação, sofrimento, sensualidade, prazer, usufruto, alegria, imaginação, felicidade, desejo, jogo – apontaria para um horizonte renovado para a prática e o pensamento arquitetônicos, pois “Lefebvre aborda a arquitetura para além de sua restrição a uma divisão disciplinar do trabalho e a redefine como um *modo de imaginação*. O ponto de partida para essa redefinição foi o conceito de habitação, entendida como a distribuição meio real, meio imaginária dos tempos e lugares da vida cotidiana” (STANEK, 2014, p. xiii, tradução nossa, grifos nossos).³⁰⁸ Em qualquer uma das interpretações que se tenha do termo, enfatiza Lefebvre (2014), trata-se de um tipo de apropriação que não implica a propriedade privada nem tampouco uma visão finalista e utilitária.

Tal abordagem seria uma verdadeira provocação ao ascetismo marxista e uma crítica ao materialismo convencional, para o qual, não raro, o corpo teria se resignado a uma existência inerte (“morta”). Por outro lado, seria, na verdade, contra todo o tipo de ascetismo – enquanto negação do prazer – em suas mais diversas facetas: na acumulação capitalista, na moralidade burguesa, na estética modernista, na epistemologia estruturalista, no governo biopolítico. Na abordagem da escola de Frankfurt, como bem sabemos, o prazer seria frequentemente citado como um dos suportes da sociedade de consumo emergente, relacionando-se à alienação da classe trabalhadora e ao lazer normatizado e programado, parte dominada e adestrada da produção capitalista. Em contraposição, Lefebvre buscaria se inserir na crítica a essa tradição

³⁰⁶ Inclusive, uma das referências mencionadas por Henri Lefebvre e que, até certo ponto, guiam seu percurso imaginativo e onírico em TAE é a obra “Mad Love” (“L’amour fou”) de André Breton ([1937]1987).

³⁰⁷ Vale destacar que “O prazer do texto” (“Le plaisir du texte”, 1973) de Roland Barthes seria publicado na mesma época. Em nota do tradutor, *jouissance* aparece traduzida como gozo ou fruição, sendo dada preferência ao último termo, por implicar abarcar o conceito original, ao mesmo tempo em que soa de maneira similar ao termo em francês (vide Barthes, 1973, p. 8, nota do tradutor).

³⁰⁸ If architecture understood as a professional practice or a collection of monuments has a marginal presence in the book, it is because Lefebvre addresses architecture beyond its restriction to a disciplinary division of labor and redefines it as a mode of imagination. The starting point for this redefinition was the concept of habitation, understood as the half- real, half- imaginary distribution of times and places of everyday life. (STANEK, 2014, p. xiii).

teórica, alinhando-se a outras abordagens marginais, como as presentes em “Direito à preguiça”, de Paul Lafargue, cuja primeira publicação remonta a 1880. Nos termos de Lefebvre, “o ascetismo intelectualizante da arte ecoa essa inquietação e insatisfação, enquanto o cientificismo declara sua satisfação e o triunfo da *produtividade*. Mas arte como ciência, literatura como filosofia estão reunidas sob a bandeira de uma categoria cuidadosamente determinada: o *interessante*. Não é prazer” (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 17, tradução nossa, grifos nossos)³⁰⁹.

Figura 3.2 | Figura 3.3 | Benidorm, costa leste da Espanha, citado por HL em TAE

A questão que parece emergir aqui decorre de que, apesar de a indústria cultural envolver aquele espaço abstrato – em que o lazer aparece como o gancho de articulação entre o homogêneo e o fragmentado – algumas questões aparecem como imprescindíveis para a “qualidade” daquele espaço: aspectos culturais, históricos, estéticos. Por esse motivo, tais espaços, ainda que controlados, acabam abrindo margem para momentos de apropriação contingentes, não planejados³¹⁰:

³⁰⁹ “The intellectualizing asceticism of art echoes this uneasiness and dissatisfaction, while scientism declares its satisfaction and the triumph of productivity. But art like science, literature like philosophy are joined beneath the banner of a carefully determined category: the interesting. Not enjoyment”. (LEFEBVRE, 2014, p. 17)

³¹⁰ Para essa discussão, Lefebvre toma como exemplo a cidade de Alhambra, na Espanha, cuja experiência não poderia ser resumida apenas ao consumo, mas haveria, igualmente, algo a mais, que precisaria ser explorado. Vale

Os espaços de lazer não são enclaves dentro do modo dominante de produção do espaço, nem reflexos dos interesses da classe dominante; ao contrário, eles exacerbam as contradições da totalidade social, revelando as forças antagônicas que operam dentro dela. (...) Para Lefebvre, os espaços de lazer revelam as contradições entre o espaço abstrato e a possibilidade de seu “outro”. Ele argumentava que são locais onde “o modo de produção existente produz o que há de pior e melhor”. (STANEK, 2014, p. xxxi, tradução nossa)³¹¹

Ou seja, mesmo nesses espaços de lazer, majoritariamente parte de uma indústria cultural, haveria, outrossim, espaço para o diferencial, uma utopia; por esse motivo, nesses espaços haveria um horizonte de emancipação, não se resumindo, apenas, a um fetichismo. Como sempre na análise lefebvriana, as delimitações tornam-se muito menos exatas e duais do que possam parecer, de modo que mesmo os espaços funcionais e de consumo podem apresentar possibilidades reais de apropriação e fruição.

Na visão de Lefebvre, a arquitetura não seria apenas a projeção de relações sociais no território, mas uma **mediação** por meio da qual o **lugar** de certos grupos consegue se diferenciar, definir ou se manifestar dentro da totalidade social; a arquitetura seria, portanto, um território ou uma arena em que as subjetividades coletivas, suas diferenças e suas posições relativas ao capital – em suas diversas facetas – podem ser negociadas (STANEK, 2014). É por isso que a arquitetura envolve um posicionamento, o qual depende da prática imaginativa arquitetônica no cotidiano.

Em contraposição à ordem distante manifestada pelo urbanismo – macrossociológico –, a arquitetura diria respeito à ordem próxima – microssociológica – que teria suas pistas nas práticas do habitar. Porém, a distinção entre o urbanismo e a arquitetura não seria apenas decorrente de uma mudança de escala, mas, sim, especialmente por uma forma distinta de pensamento e de imaginação, desdobrando-se na diferenciação entre **utopia abstrata** e **utopia concreta**. A primeira, atrelada aos protocolos de urbanização e sua expansão em direção ao futuro; a segunda, relacionada à “jouissance” e, portanto, preocupada com a criação de um novo espaço – daí sua relação com a arquitetura. A distinção entre as duas vertentes de utopia é o que assinala as especificidades da arquitetura em relação ao urbanismo: enquanto a utopia

lembrar que esse debate coincidiria com a inserção das férias pagas na França (meados dos anos 1930), de modo que as pessoas passariam a ter a oportunidade de conhecer outros e novos mundos. Elas descobririam lazer e o não trabalho, o desejo por outra vida.

³¹¹ “Spaces of leisure are neither enclaves within the dominant mode of space production nor reflections of the interests of the dominant class; rather, they exacerbate the contradictions of the social totality, revealing the antagonistic forces operating within it. (...) For Lefebvre, spaces of leisure reveal the contradictions between abstract space and the possibility of its ‘other’. He argued that they are sites where ‘the existing mode of production produces both its worst and its best’” (STANEK, 2014, p. xxxi)

abstrata é positiva – abraça a realidade existente e acaba se tornando operativa, para recuperar os termos de Tafuri – a utopia concreta é **negativa**, isto é, abdica da ordem social existente.

Por esse motivo, Stanek (2014) afirma que a inserção do livro de Lefebvre no debate arquitetônico teria mais a ver com o imaginário arquitetônico, o qual teria um duplo caráter: o de estar absolutamente intrincado ao processo social de produção do espaço, ao mesmo tempo em que também é dotado de certa autonomia relativa. Tal abordagem teria um viés negativo, político e materialista: negativo, devido justamente ao fato de estar relacionado ao que Lefebvre denomina “utopia concreta”, como uma negação/ contradição da vida cotidiana regulamentada (cotidianidade) do capitalismo pós-guerra; política, uma vez que a habitação se torna o palco para a luta e resistência, como Lefebvre nos mostra em seus estudos sobre o rural e o urbano e em sua crítica pós 1968; materialista, tanto no sentido do materialismo histórico marxista, quanto no sentido de corporal, físico, do âmbito do orgânico e dos ritmos. Em qualquer um dos casos, a fruição fundamenta-se, como em Bataille, em um sentido transgressor e revolucionário, pois “revolução e subversão são complementares: a revolução atua no plano político e a subversão atua para destruir o político (...). Novas contradições surgiram entre revolução e subversão, assim como entre dominação e apropriação” (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 73, tradução nossa)³¹².

Como realça Stanek, em Lefebvre de “The Production of Space”, estes espaços de lazer entrariam no “segundo circuito” da reprodução do capitalismo através da produção do espaço – em que os investimentos imobiliários passariam a compensar, de alguma forma, a queda tendencial das taxas de lucro no circuito primário do capital, relacionados à manufatura/ indústria propriamente dita. Ao mesmo tempo e paradoxalmente – por isso dialeticamente –, nestes mesmos espaços de lazer, Lefebvre admite, o corpo reassumiria certo direito ao uso, mesmo que – e aqui são nossas as palavras – de maneira um tanto limitada.

A habitação aflora, então, como um universo não apenas da reprodução, mas pregnant de um espectro de práticas – materiais, discursivas, imaginárias – e que reestruturam o cotidiano segundo distinções significativas que se contrapõem, sobretudo, ao âmbito do trabalho. Nesse sentido, e de certo modo como um recurso do pensamento, Lefebvre nos chamaria a colocar em parênteses as forças que subordinam a arquitetura – capitalismo, forças produtivas – e que de certo modo nos fazem acreditar que a prática não nos levaria a lugar algum. Através disso,

³¹² “Revolution and subversion are complementary: revolution acts on the political level, and subversion acts to destroy the political (...). New contradictions arose between revolution and subversion just as they had between domination and appropriation” (LEFEBVRE, 2014, p. 73)

autorizava-se certa **autonomia relativa** à arquitetura que ensejasse a libertação de um potencial imaginativo.

O lugar comum da crítica recente alega nada mais poder ser feito na e pela arquitetura, pois o que realmente importa – as lutas sociais – foge à sua alçada. Em expressa contraposição a tal visada – compartilhada por simpatizantes do estruturalismo, tais como o próprio Manfredo Tafuri –, Lefebvre (2014) propugnava uma **estratégia** de pensamento por meio de uma “redução dialética”, completamente distinta da simples prática reducionista. Com o respaldo de Marx, a **redução dialética** implica um duplo movimento: “reduzir de modo a situar e recuperar” (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 57). Por isso, também não se trataria de encaixar tudo dentro do seu próprio sistema – e aí reside mais uma crítica de HL a Tafuri – mas de considerar a arquitetura como uma **totalidade aberta**, um subsistema semi-autônomo³¹³, repleto de assincronias e descontinuidades – e (por que não?) contradições. Por meio desse isolamento, liberta-se o imaginário, aproximando-se do espaço utópico e distanciando-se da abstração trivial. Assim, para Lefebvre, não se tratava de uma mera renúncia à política, uma vez que, retirados os parênteses, acreditava-se delinear um horizonte de possibilidades práticas com projetos e “contraprojetos”.

É importante, neste momento, contextualizarmos o pensamento lefebvriano e ressaltar a relação existente entre seus escritos e as políticas de habitação na França, a partir do Common Program (1972, coalizão entre o Partido Comunista Francês e o Partido Socialista), na época de Mitterrand. Naquele momento, a construção da municipalidade de Paris “Ivry-sur-Seine”, pelo partido comunista (com premissas do Common Program), colocou em discussão a disciplina arquitetônica, já que constituiu uma experiência que buscou articular de maneira colaborativa arquitetos, a municipalidade e a comunidade (os moradores). Através disso, colocou-se em questão a tradicional divisão de trabalho e foi lançada em cena a possibilidade de um **saber compartilhado**. Como recupera Stanek (2014), os moradores teriam sido chamados a participar não apenas como usuários, mas como interlocutores ao longo do processo, julgando, criticando. A arquitetura poderia, assim, articular uma nova forma de pedagogia, através de uma revisão da disciplina arquitetônica. Através disso, haveria um horizonte de substituição das *commandes* pelas **demandas sociais**³¹⁴.

Apesar de não chegar a endossar propriamente tais propostas, em escritos posteriores – “The Production of Space” ([1974] 1991b), por exemplo –, Lefebvre mencionaria estas experiências

³¹³ Essa questão dos subsistemas é bem explicada em “Vida cotidiana no mundo moderno” ([1968] 1991a).

³¹⁴ René Lourau, aluno de Lefebvre, analisaria essas *commandes*, bem como experiências burocráticas participativas.

em Ivry-sur-Seine (de Jean Renaudie e Renée Gailhoustet) como propostas que evitariam o isolamento da arquitetura. Neste texto, ele especula sobre como a arquitetura habitacional poderia abrir as práticas cotidianas para a vida social e a sociedade urbana. Nos termos de Stanek (2014, p. xlvii, tradução nossa)³¹⁵, “tal arquitetura ‘trata o espaço como uma articulação de vários níveis: a organização do território, o nível mais amplo, aquele da região; o plano urbanístico, aquele da cidade; o projeto arquitetônico, aquele do habitar”.

É nesse sentido que a arquitetura habitacional deveria garantir, ao mesmo tempo e dialeticamente, uma autonomia relativa – interior, privado – e uma interdependência, através das interconexões que trava com os demais níveis de realidade – exterior, público. Por esta via, Lefebvre criticará tanto a residência burguesa (isolada em seu condomínio), como também a moradia mínima corbusiana (*Existenzminimum*), que se erige sobre um viver quase plenamente compartilhado e dependente de facilidades externas, embora atrelado a certo modo de produção.

third floor plan

Figura 3.4 | Figura 3.5 | Ivry-sur-Seine, Common Program – Paris, França

Les Étoiles d'Ivry (1969-78), por Jean Renaudie and Renée Gailhoustet.

³¹⁵ “Such architecture ‘treats space as an articulation of several levels: the organization of territory, the broadest level, that of the site; the urbanistic plan, that of the city; the architectural project, that of dwelling’”. (STANEK, 2014, p. xlvii)

Figura 3.6 | Figura 3.7 | Figura 3.8 | Figura 3.9 | Figura 3.10 (página oposta)

Figura 3.11 | Figura 3.12 (acima)

Ivry-sur-Seine, Common Program – Paris, França

Les Étoiles d'Ivry (1969-78), por Jean Renaudie and Renée Gailhoustet.

Por isso, o direito à cidade não seria apenas o direito à moradia, mas o direito ao acesso ao conjunto das facilidades sociais e urbanas, isto é, o direito à vida urbana em sua totalidade. De sorte que a cidade não poderia ser considerada como uma mera tipologia de assentamento, mas, mais propriamente, como uma verdadeira metáfora, visto que, quando se fala nela, de fato fala-se de outra coisa que a extrapola: desde sua heterogeneidade, aglomerações, aparato militar, produtos, espetáculos.

Por outro lado, distanciando-se de uma corrente atuante na França deste momento que assumia a primazia da experiência e da ação em detrimento dos objetos e da obra – cujo lema seria “cache-toi, objet”³¹⁶ –, Lefebvre defenderia que as práticas materiais deveriam incluir os **ritmos** diversos de produção social do espaço, sendo que o objeto seria responsável por proporcionar seu ritmo mais lento. Ao mesmo tempo, é o corpo que dá origem à *jouissance* tanto em sua subjetividade quanto em sua objetualidade: ao mesmo tempo material, experimentado, representado e imaginado.

Onde, indaga Lefebvre (TAE, 2004), em nosso monótono, ascético, repetitivo (e desencantado) mundo moderno, poderíamos encontrar essa arquitetura do prazer? A arquitetura opera na ordem próxima, em contraposição à ordem distante (essa contraposição é recente, e relaciona-se ao nosso atual modo de produção). A prática divide-se então em dois sentidos: o habitar propriamente dito (usuário) e a prática profissional do arquiteto. Por isso, a maior parte dos exemplos de experiências de *jouissance* dados por Lefebvre envolvem espaços pontuais, não raro descontextualizados de sua ordem histórica e social³¹⁷: desde o tokonoma³¹⁸ da casa tradicional japonesa – mencionado em RU (2008a, p. 80) –, o templo Daisen-in de Kyoto até os banhos de Diocleciano, em geral lugares de vivência coletiva, mais do que solitária. Outros exemplos envolvem o oikema de Ledoux (“house of pleasure”, na cidade de Chaux), e o falanstério (Palácio Social) de Charles Fourier – todos estes citados em TAE (2004).

Um retorno à perspectiva modernista que investia a arquitetura do papel de produzir de espaços? A resposta lefebvriana seria “sim e não”. Isto porque, se o livro pode ser encarado como uma contraposição e complementação da arquitetura moderna – “Por uma arquitetura”

³¹⁶ Tradução, a partir do francês: “esconda-se, objeto”.

³¹⁷ Uma das questões levantadas por Stanek envolve o fato de Lefebvre, em alguns casos, parecer ignorar fatores históricos, como quando analisa as termas romanas sem considerar a violência subjacente ou quando sempre parece colocar em contraste arquiteturas do ocidente e oriente, com uma certa afinidade para com a arquitetura oriental.

³¹⁸ Espécie de nicho embutido nas paredes da sala da casa tradicional japonesa, em que são exibidos singelos objetos artísticos do cotidiano para apreciação, que podem ser simples ou valiosos – tais como arranjos de flores ou plantas (ikebana ou bonsai), caligrafias e elementos pictóricos, porcelanas etc. Vale destacar que o kanji “ma” de tokonoma significa justamente o “vazio” ou “espaço-entre” mencionado anteriormente.

corbusiano – também pode ser considerado como uma continuidade à imaginação arquitetônica propagada justamente pelos modernos, de maneira a reconectar as ferramentas tecnológicas proporcionadas pela modernização aos objetivos políticos.

Figura 3.13 | Figura 3.14 | Tokonoma em casa tradicional japonesa | Templo Daisen-in – Kyoto, Japão

Figura 3.15 | Termas e Banhos públicos de Diocleciano ilustradas por Edmond Paulin (1880) – Roma, Itália

Por outro lado, uma questão que ainda remanesce e certamente merece maiores estudos refere-se ao entendimento de Lefebvre sobre a linguagem propriamente dita e seus processos de significação – tema recorrente nos textos do autor. Isto porque são frequentes as alusões, um tanto nostálgicas, do filósofo ao papel desempenhado pelos monumentos urbanos – outrora signos e símbolos de força, violência e poder – em contraposição à falta generalizada de sentido

na atualidade – ou melhor, à sua substituição universal por sentidos relacionados à produtividade e à funcionalidade.

Como se vê, *jouissance* não se encerra em nenhuma investida de delimitação categórica, mas abre um campo de investigação, ao mesmo tempo em que não implica um mero “efeito arquitetônico”, não pode ser produzido nem significado pela arquitetura; na melhor das hipóteses, a arquitetura poderia sustentar uma *jouissance* experimentada pelo corpo. Sem embargo, envolve um genuíno **exercício de imaginação arquitetônica** e uma libertação do imaginário:

A investigação resiste a todos os esforços para reduzi-la. A arquitetura pode ser definida pela ambiguidade, pela disponibilidade: o espaço e a arquitetura da contemplação – o claustro, o mosteiro – não determinam a consciência do contemplativo, isto é, deixam-no com o benefício da decisão. Ele é liberado do mundo, esvaziado, para atingir um estado próximo ao nada (nirvana)? Ele é penetrado, cheio de conteúdo e conhecimento, apresentações e representações? Como? Por quê? Para alcançar que tipo de plenitude? O objetivo e o significado da arquitetura e do espaço de contemplação podem ser esquecidos por serem associados a alguma ‘outra coisa’, a algum ‘outro lugar’. (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 24, tradução nossa)³¹⁹

Como conclui Stanek, o livro em si mesmo, e o que ele mostra, em última análise, tem a ver com as possibilidades de atuar na prática – arquitetônica, teórico-crítica – ao mesmo tempo respondendo a uma comissão – tal como o livro – mas sendo capaz de transgredir e nem sempre responder às expectativas. Por isso, a leitura de “Toward an architecture of enjoyment”, um exercício de imaginação arquitetônica, deve vir acompanhada de “Production of Space” – e seus correlatos –, em que os parênteses desaparecem, e a relação com a base material torna-se presente. Tal como anunciamos no início deste capítulo, esse paralelo é análogo ao que propusemos como a crítica eminentemente negativa do Capítulo 2 e a presente neste – que não se trata da chave positiva no sentido trivial, visto que também envolve uma negatividade, mas numa via distinta. Esse livro nos inspira a repensar a prática arquitetônica dentro da divisão do trabalho na qual os arquitetos estão inseridos, em busca de uma negociação, pois “aqui, o termo ‘projeto’ é entendido no sentido mais forte. Implica um apelo à *utopia* e ao *imaginário*. Não de qualquer maneira, na desordem de uma abordagem não guiada” (LEFEBVRE, TAE,

³¹⁹ “Inquiry resists all efforts to reduce it. Architecture can be defined by ambiguity, by availability: space and the architecture of contemplation—the cloister, the monastery—do not determine the conscience of the contemplative, that is, they leave him with the benefit of the decision. Is he released from the world, emptied, to achieve a state close to nothingness (nirvana)? Is he penetrated, filled with content and knowledge, presentations and representations? How? Why? To achieve what kind of plenitude? The goal and meaning of the architecture and space of contemplation may be to be forgotten by being associated with some ‘other thing’, some ‘elsewhere’” (LEFEBVRE, 2014, p. 24).

2014, p. 27, tradução nossa, grifos nossos)³²⁰. Trata-se, enfim, de “virar o mundo de cabeça para baixo” por meio do imaginário, do sonho, do jogo.

A diferença e os ritmos

Diante do que discutimos até o momento, em especial no que se trata da possibilidade desses momentos heterotópicos ou utópicos, Lefebvre, em seu último livro, chamado “Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life” (RA, 2004, com original, em francês, de 1991), aprofunda o debate sobre os ritmos³²¹. O filósofo explica de que maneira o estudo e a análise dos diversos ritmos – por isso, uma *ritmanálise* – poderia fornecer subsídios para um melhor entendimento das complexas relações dialéticas entre espaço e cotidiano. Mais do que isso: os ritmos inscrevem uma possibilidade de atuação na realidade, visto que “para haver mudança, um grupo social, uma classe ou uma casta deve intervir de modo a imprimir um **ritmo** numa era, seja à força ou de uma maneira implícita. Ao longo de uma *crise*, numa situação crítica, um grupo deve designar a si mesmo como *inovador* ou *produtor de significado*. (LEFEBVRE, RA, 2004, p. 14, tradução nossa, grifos do autor)³²². Conferir um ritmo, produzir significados: tais os elos fundamentais para a possibilidade dos momentos.

Primeiramente, o autor explica que, para haver ritmo, deve haver repetição; não obstante, não se trata de uma repetição matemática e idêntica (quantitativa, do mesmo), mas diferencial (qualitativa, do outro). Assim, os ritmos recuperam a crítica lefebvriana à lógica formal, cujos liames subordinam-se aos registros de identidade. Por isso a relação inevitável entre **repetição** e **diferença**, a qual envolve medida, como sugerido pelo autor:

Todo lugar onde existe ritmo, existe *medida*, o que quer dizer regra, obrigação calculada e esperada, um projeto (...) **Ritmo** reúne aspectos e elementos

³²⁰ “Here, the term “project” is understood in the strongest sense. It implies an appeal to utopia and the imaginary. Not in just any way, in the disorder of an unguided approach”. (LEFEBVRE, 2014, p. 27)

³²¹ Como destacado por Stuart Elden (2004b), HL iniciaria suas reflexões sobre os ritmos em livros como “Nietzsche”, de 1939. “Dialectical Materialism”, do mesmo ano, também apresenta um desenvolvimento desse conceito. Não obstante, antes de “Rhythmanalysis”, a noção dos ritmos viria a ser trabalhado de maneira mais pormenorizada no terceiro volume de “Critique of Everyday Life – Volume III: from modernity to modernism” ([1981] 2014). Além disso, cabe notar outros dois autores contemporâneos a HL que se dedicariam a compreender os ritmos – com uma ênfase mais Nietzscheana e Heideggeriana do que propriamente Marxiana: Henri Meschonnic, em seu livro “Critique du rythme” (1982), e Elizabeth Deeds Ermarth, em “Sequel to History” (1991).

³²² “Objectively, for there to be change, a social group, a class or a caste must intervene by imprinting a **rhythm** on an era, be it through force or in an insinuating manner. In the course of a *crisis*, in a critical situation, a group must designate itself as an *innovator* or *producer of meaning*. And its acts must inscribe themselves on reality”. (LEFEBVRE, 2004, p. 15)

quantitativos, os quais marcam seu tempo e distinguem momentos nele – e aspectos e elementos **qualitativos**, que os conectam, fundam as unidades e resultam delas. Ritmo aparece como tempo regulado, governado por leis racionais, porém ligado ao que há de menos racional no ser humano: o vivido, o carnal, o corpo. (ibid., p. 8-9, tradução nossa, grifos do autor)³²³

Sendo uma repetição diferencial e qualitativa, opostos como alto e baixo, forte e fraco, longo e curto evidenciam-se e revelam, conseqüentemente, uma qualificação do elemento repetido/repetitivo. Por isso a relação com a noção de medida: mas uma medida sobretudo interna, apesar de não se separar de uma medida também externa e uniforme (totalizante), numa relação dialética. Portanto, o ritmo não envolve algo apenas mecânico (quantitativo, numérico), mas depende de um parâmetro qualitativo (individual e, portanto, não abstrato).

Como numa música, há de se considerar um duplo aspecto ao se tratar de ritmos: elementos temporais contrastantes e até mesmo opostos (tal como tempos fracos e fortes, numa música), ao mesmo tempo em que há um movimento totalizante e que engloba todos estes elementos (por exemplo, numa valsa). Novamente, ritmo implica movimento ou repetição e transformação ou processo (“becoming”); o **mesmo** e o **outro**:

Enquanto a repetição mecânica trabalha reproduzindo o instante precedente, o ritmo preserva tanto a medida que inicia o processo e o re-começo desse processo com mudanças, portanto com suas multiplicidades e pluralidades. Sem repetir de maneira idêntica ‘o mesmo’, mas subordinando o mesmo à alteridade e até mesmo à alteração, o que quer dizer, à diferença. (LEFEBVRE, RA, [1985] 2004, p. 79, tradução nossa)³²⁴

Assim, uma vez que a reprodução e a cópia já implicam uma diferenciação, inevitavelmente, a repetição inclui em si mesma uma **criação**, como também sugerido pela teoria dos momentos e pelo conceito de *mimesis* que desenvolveremos adiante. Não seria, então, uma revolução propriamente dita, mas, sim, uma metamorfose, o possível-impossível insculpido na própria vida cotidiana e a despeito da cotidianidade.

Em termos de sociedade, especialmente após a Revolução Francesa, sabe-se da prevalência das *commodities* sobre o conjunto da realidade, dado que o espaço social e o tempo social acabam dominados pelas trocas, tornando-se o espaço e o tempo *do* mercado. Assim, mesmo não se resumindo à categoria de “coisas” propriamente dita, tempo e espaço envolvem ritmos e, por

³²³ “Everywhere where there is rhythm, there is *measure*, which is to say law, calculated and expected obligation, a project (...) **Rhythm** reunites **quantitative** aspects and elements, which mark time and distinguishes moments in it – and **qualitative** aspects and elements, which link them together, found the unities and result from them. Rhythm appears as regulated time, governed by rational laws, but in contact with what is least rational in human being: the lived, the carnal, the body”. (LEFEBVRE, 2004, p. 8-9)

³²⁴ “While mechanical repetition works by reproducing the instant that precedes it, rhythm preserves both the measure that initiates the process and the re-commencement of this process with modifications, therefore with its multiplicity and plurality. Without repeating identically ‘the same’, but by subordinating the same to alterity and even alteration, which is to say, to difference.” (LEFEBVRE, [1985] 2004, p. 79)

isso mesmo, tornam-se produtos. Neste ponto é que devemos considerar a questão da vida cotidiana (“the everyday”), que envolve uma organização repetitiva, em sua relação implacável com a cotidianidade. No entanto, como vimos, repetição com o sentido de identidade é uma ficção ou abstração proveniente do âmbito da matemática e da lógica formal. E, mesmo neste tipo de pensamento, um tipo de identidade presente, por exemplo, em $A=A$, não implicaria uma igualdade absoluta, uma vez que o segundo A difere do primeiro pelo simples fato de que ele é o “segundo”, por assim se dizer. Por isso, “repetição não apenas não exclui as diferenças, como ela mesma dá vida a elas; ela as **produz**” (ibid., p. 7, tradução nossa)³²⁵.

A ritmanálise implica a consideração de certas categorias opostas, porém não excludentes, tais como: repetição e diferença, mecânico e orgânico, descoberta e criação, cíclico e linear, contínuo e descontínuo, quantitativo e qualitativo. Todos estes pares de opostos convergem para a noção central de **medida**, ou seja, que diz respeito à ideia de relativo ou **relação**: a relação entre ritmos; assim, percebemos se certo ritmo é acelerado ou vagaroso, ou seja, por comparação, em geral, com nossos próprios ritmos e frequências. Novamente, a medida significa a mediação, visto que explora os momentos de descontinuidade, os intervalos, o espaço e o tempo, em detrimento das continuidades e da aparência de identidade. O ritmo vem a explicitar, então, aquela espécie de luta interna à nossa existência, em que os sentidos de identidade e de diferença se colocam em disputa constante. Nos termos de Lefebvre:

Nossas sensações e percepções, em aparências completas e contínuas, contêm figuras repetitivas que as escondem. Isto é, sons, luzes, cores e objetos. Nós contemos a nós mesmos escondendo a diversidade de nossos ritmos: para nós mesmos, corpo e carne, somos **quase objetos**. Não completamente, entretanto. (ibid., p. 10, tradução nossa)³²⁶

Vale ressaltar que o reconhecimento desses opostos numa relação contraditória – não idêntica, mas também não excludente – aparece, em Lefebvre, como o que seria a relação dialética por excelência, a saber, a que se estabelece por meio de três termos, e não apenas de dois – caso que correria o risco de levar a um dualismo, com uma expectativa de encontrar um equilíbrio ou uma solução num terceiro termo sintético. Tal relação triádica – todavia dessacralizada – teria sido concebida primeiramente por Hegel – tese-antítese-síntese, ou melhor, afirmação, negação, negação da negação – e desenvolvida por Marx, segundo uma relação complexa e não equacionada pelo terceiro termo – burguesia-proletariado-propriedade da terra ou econômico-

³²⁵ “Not only does repetition not exclude differences, it also gives birth to them; it **produces** them”. (LEFEBVRE, 2004, p. 7)

³²⁶ “Our sensations and perceptions, in full and continuous appearances, contain repetitive figures, concealing them. Thus, sounds, lights, colours and objects. We contain ourselves by concealing the diversity of our rhythms: to ourselves, body and flesh, we are **almost objects**. Not completely, however”. (LEFEBVRE, 2004, p. 10)

social-político ou ainda necessidade-trabalho-fruição (LEFEBVRE, MP, 2016b). Em Lefebvre, tal dialética triádica aparece estendida e ampliada para diversas esferas, como na relação espaço-tempo-energia ou harmonia-melodia-ritmo (na música).

No que diz respeito ao **ritmo** especificamente, em Lefebvre (RA, 2004, p. 15, tradução nossa³²⁷), o conceito aparece conectando a relação triádica entre espaço, tempo e energia, como se vê:

Em todo lugar onde há interação entre um lugar, um tempo e um gasto de energia, existe **ritmo**. Portanto:

- a) Repetição (de movimentos, gestos, ações, situações, diferenças);
- b) Interferências entre processos lineares e processos cíclicos;
- c) Nascimento, crescimento, auge e, então, declínio e fim.

Como já mencionado, enquanto medida e em termos temporais, é importante notar que o conceito de ritmo permite conectar ambas as noções lógicas (matemáticas, lineares) e orgânicas (cíclicas, viscerais, próprias ao corpo). Por isso, não se pode confundir ritmo apenas com movimento, velocidade ou sequências mecânicas, uma vez que há, sobretudo, o ritmo orgânico. Ora, nesse sentido, os ritmos podem se fazer perceber de maneira mais ou menos evidente, com certas gradações: desde os ritmos mais “secrets” ou íntimos (fisiológicos, psicológicos); passando pelos públicos ou sociais (calendários, festas, cerimônias, celebrações); os ritmos ficcionais (ritmos verbais, elegância, gestos, o imaginário); até chegarmos aos ritmos que se estabelecem enquanto uma relação de dominação – dominante-dominado – que seriam completamente construídos (artificiais), com um objetivo instrumental, ou seja, cujo intuito vai para além de si mesmos (LEFEBVRE, RA, 2004). Neste último caso, talvez pudéssemos considerar esse ritmo da dominação – aquele mais abstrato e uniforme, homogeneizante, que se imprime sobre um período e que pretende direcionar e administrar os demais ritmos – como mais um dos fatores ou componentes da noção de hegemonia gramsciana.

Dessa noção de ritmo desdobram-se ao menos dois tipos de repetição: a cíclica e a linear, as quais, apesar de se diferenciarem – por conta de uma demanda sobretudo analítica – na verdade imiscuem-se, mesclam-se e interferem-se constantemente. A princípio, o cíclico, aparentemente mais natural, teria sua origem no cósmico: dia e noite, estações, ciclos mensais e anuais, marés dos oceanos. Já o linear seria decorrente de uma prática social e de um artifício, portanto humanos: o tique-taque serial e monótono dos relógios. A relação entre ambas as repetições cíclica e linear constitui a medida de tempo, a saber, dos ritmos, o que, no entanto,

³²⁷ “Everywhere where there is interaction between a place, a time and an expenditure of energy, there is **rhythm**. Therefore: a. Repetition (of movements, gestures, action, situations, differences); b. Interferences of linear processes and cyclical processes; c. Birth, growth, peak, then decline and end”. (LEFEBVRE, 2004, p. 15)

não quer dizer que estes pressuponham alternância – naturais **ou** racionais –, mas, sim, concomitância. Com efeito, os ritmos são naturais **e** racionais. Por isso, para Guy Debord (1997), eles seriam tempos pseudo-cíclicos (naturais e abstratos), dado que a separação entre ritmos diversos (trabalho, lazer, medido, social etc.) seria, ao invés de uma polirritmia, uma abstração e filtragem dos ritmos reais e de suas tensões, em virtude do tempo progressista e linear da economia capitalista.

A este respeito, David Harvey (2001) realiza uma importante análise sobre o papel desempenhado pela modernidade – e seu projeto subjacente – como uma certa maneira de experienciar o tempo e o espaço. Nesta abordagem, em contraposição à segurança conferida pelo tempo cíclico, o tempo linear seria um impulso dado pela busca incessante e irrefutável pelo progresso, em sua ambição última de eliminar as barreiras espaciais em virtude da economia do tempo. Em termos espaciais e, mais especificamente, arquitetônicos e urbanos, propostas como as de Le Corbusier ou de Haussmann, nos quais há o predomínio da linha reta e da funcionalidade no desenho, implicariam, inevitavelmente, uma consequente adequação das práticas sociais e de seus próprios ritmos. Não obstante, para Harvey (2001, p. 190), “isso não significa que as práticas sejam determinadas pela forma construída (por mais que se esforcem os planejadores); porque elas têm o estranho hábito de escapar de sua circunscrição a todo esquema fixo de representação”. Nos termos de Lefebvre (RU, [1970] 2008a), este seria justamente o campo cego dos urbanistas, os quais, em sua ilusão tecnocrática que coloca o urbanismo como um sistema coeso e total, esquecem-se de que, eles mesmos (os planejadores), acabam servindo à lógica produtiva da economia capitalista. Com efeito, a geometria, o funcionalismo e a racionalidade do espaço parecem corresponder bem à encomenda – “commande” – social, de modo a escamotear as operações subjacentes e fiéis ao capital. Em consequência:

Essa estratégia oprime o ‘usuário’, o ‘participante’, o simples ‘habitante’. Ele é reduzido não apenas à função do habitar (ao habitat como função), mas à função de comprador de espaço, realizando a mais-valia. O espaço torna-se o lugar de funções das quais a mais importante e velada é esta: formar, realizar, distribuir, de uma nova maneira, o sobreproduto da sociedade inteira (isto é, no modo de produção capitalista, a mais-valia global). (LEFEBVRE, RU, [1970] 2008a, p. 141)

Como se percebe, além dos ritmos visíveis e sensíveis, a sucessão de eventos repetitivos e a alternância de ritmos distintos (diferenciais) sugere que há, em algum lugar, uma ordem que se coloca presente-ausente, uma espécie de Estado onipresente, que monitora e institui uma lógica, uma divisão do trabalho, em que mesmo atividades de lazer e o tempo livre aparecem como produtos. Pois “em um dia, no mundo moderno, todo mundo faz mais ou menos a mesma coisa mais ou mesmo nos mesmos momentos; mas cada um está realmente sozinho

fazendo isso” (LEFEBVRE, RA, 2004, p. 75, tradução nossa)³²⁸. Essa presença do Estado – das instituições ou do instituído – nem sempre se dá de maneira física, mas, não raro, de maneira não visível, não dita, implícita ou tácita, como uma autorregulação da própria sociedade. Nos termos de Lefebvre (RA, 2004), é como se o medo do acidente mantivesse uma ordem de maneira mais eficiente do que a própria presença do policial. Como em Foucault (1999; 2014), tratar-se-ia de mecanismos de manutenção da ordem social, em que os olhos que monitoram e coordenam não se restringem aos do centro do conhecido panóptico, mas se verificam, especialmente, nos olhos individuais adestrados que controlam a si mesmos. Assim, os modelos institucionais acabam por se manifestar sob a forma de relações diversas, levando à normalização dos ritmos, ou seja, à uma isorritmia e à hipostasia do lugar, em detrimento da tensão, do processo, ou seja, da dialética.

Em momento algum da análise ritmanalítica perde-se o contato com o corpo, não exatamente em sua dimensão anatômica ou funcional, mas como uma polirritmia (diversidade de ritmos) e uma eurritmia. Neste ponto, vale notar que Lefebvre marca uma distinção entre a eurritmia e a isorritmia, sendo que esta última implicaria uma identidade ou equivalência de ritmos (em função de uma coordenação e de um adestramento), enquanto a eurritmia envolveria uma associação de ritmos diversos (em uma espécie de relação harmônica, tal como ocorre num corpo saudável). Um relaciona-se com a lógica formal e redutora, o outro, à lógica dialética. Novamente, num paralelo musical, isorritmia equivaleria, portanto, à ordem orquestrada conferida pelo maestro ou condutor.

Em “The Rhythmanalytical Project”, texto de 1985 (porém publicado no conjunto da obra “Rhythmanalysis”, [1991] 2004), essa relação entre polirritmia, eurritmia e isorritmia fica mais clara. Ao retomar a relação dos ritmos com o cotidiano, Lefebvre nos esclarece em que sentido a vida social nos permite internalizar certos ritmos (divisão do trabalho, horas de sono e de alimentação, horas de lazer etc.) como se fossem naturais, tornando-os espontâneos e automáticos, ou até mesmo necessários. Com efeito, “esta interação entre o repetitivo e o rítmico não leva, mais cedo ou mais tarde, a uma *desposseção do corpo*?” (LEFEBVRE, [1985] 2004, p. 75, tradução nossa, grifos nossos)³²⁹. Como resultado, na vida cotidiana, aquilo que é decorrente de relações sociais aparece como necessário, instintivo, essencial, absoluto no interior na nossa própria existência.

³²⁸ “In one day in the modern world, everybody does more or less the same thing at more or less the same times, but each person is really alone in doing it”. (LEFEBVRE, [1985] 2004, p. 75)

³²⁹ “Doesn’t this interaction of the repetitive and the rhythmic sooner or later give rise to the dispossession of the body?”. (LEFEBVRE, [1985] 2004, p. 75)

Daí a premência desse processo de desposseção, excreção, destruição no âmago de nosso próprio fundamento. Por isso mesmo – e, neste momento chegamos num aspecto de extrema relevância neste estudo dos ritmos e do cotidiano em Lefebvre – a organização da vida cotidiana nos exporia aquilo do que há de mais pessoal, individual – interno, privado – ao mesmo tempo em que também reflete aquilo que há de mais exterior, externo – social, público.

Esse debate aparece aprofundado por Lefebvre n’ “A Revolução Urbana” ([1970] 2008a), ao diferenciar os diversos níveis presentes no fenômeno urbano: o nível global (G), no qual se exerce mais explicitamente o poder do Estado (da Instituição); o nível misto (M), que seria o nível da cidade propriamente dita, das relações intermediárias e mediadoras entre os níveis G e P; e o nível privado (P), em que se localiza o habitar, e no qual também ocorre a dominação. É no nível P que ocorreriam as tensões de maneira mais evidente, numa colisão de ritmos, em que o **habitar** (o instituinte, aquilo que é processo) contrapõe-se ao **habitat** (o instituído).

Como notado por Harvey (2001), tal abordagem de Lefebvre apresenta ressonâncias da leitura que Bourdieu (1999) realiza a respeito da casa Kabyle, de modo a apresentá-la como um “microcosmo organizado segundo as mesmas oposições e as mesmas homologias que ordenam todo o universo”, ao mesmo tempo em que “visto sob outro ângulo, o mundo da casa tomado em seu conjunto encontra-se numa relação de oposição com o resto do mundo, cujos princípios não são aqueles que organizam tanto o espaço interno da casa quanto o resto do mundo e, de maneira mais geral, todos os domínios da existência” (BOURDIEU, 1999, p. 152). Assim, temos, no mais íntimo dos espaços, também o que há de mais exterior, no sentido do controle e da colonização. Sem embargo, tal harmonia entre o universal e o individual também tende a significar uma interiorização ou internalização das regras gerais de maneira afetiva, a saber, uma forma de adestramento.

Ao conferir ao habitar um plano de negatividade em relação ao habitat – especialmente em sua definição urbanística, qual seja, enquanto funções elementares de comer, dormir e reproduzir-se – Lefebvre busca retomar a problemática do espaço, em direção ao desconhecido da vida cotidiana, tomada, por isso mesmo, como um território de ambiguidade, contradição e de luta. Pois através do cotidiano regulamentado e repetitivo coloca-se a possibilidade de emergência do diferencial, do residual. Para tanto, seria igualmente necessário almejar um outro tipo de pensamento, que enfatize sobretudo o processo, em detrimento do objeto pensado (produto) propriamente dito. Assim, a ritmanálise proposta por Lefebvre consistiria, além de teoria e análise, um verdadeiro método, no qual, em oposição aos termos cartesianos, pensar não envolva uma ênfase na consciência e no pensamento individual. Do contrário, o que se pretende é algo diverso: pensar em algo que não o pensamento:

Pensar em algo que não seja o pensamento: o jogo e o risco, amor, arte, violência, em uma palavra, o mundo, ou mais precisamente as diversas relações entre os seres humanos e o universo. Pensar é uma parte, mas que não quer ser totalidade, como muitos filósofos pensaram. O pensamento explora, expressa. A exploração pode nos guardar surpresas. Do mesmo modo, talvez, os ritmos e sua análise (ritmanálise). (LEFEBVRE, RA, 2004, p 16-17, tradução nossa)³³⁰

Ora, as reflexões de HL sobre os ritmos não se restringem apenas à conhecida condenação das máquinas de funcionamento capitalistas ou mesmo às suas atualizações neoliberais. O que importa ressaltar, novamente, é que essas críticas se estendem e se aplicam com veemência equivalente às lógicas reproduzidas pelas denominadas esquerdas. Daí a força subversiva de “Le manifeste différentialiste” – “El manifiesto diferencialista” ([1970] 1975) – ao afirmar que “o socialismo, que extrai de Marx sua retórica e a linguagem de suas decisões, abandonou sua *diferença* para fixar os mesmos objetivos que o capitalismo: produzir, voltar a produzir, sempre produzir” (LEFEBVRE, 1975, p. 14)³³¹. Ou ainda, ao recuperar que o argumento frequentemente apresentado pelas esquerdas se restringia a um progressismo pautado no “faremos mais rápido e melhor” (ibid. p. 15). Ou seja, em essência, não se transformava a vida, mas – se tanto – apenas algumas estruturas econômicas.

O direito à diferença, citado anteriormente, significa igualmente o “direito à irredutibilidade” (LEFEBVRE, 1975) e implica fugir de tentativas de racionalização; por isso, é *páthos*, mais do que *ethos*, é trágico, ao invés de épico ou histórico – caminho que seria anunciado sobretudo por Nietzsche. É o que permite tolerar o intolerável (ibid., p. 52). Novamente, trata-se de enfatizar aquilo que não seja o trabalho racionalizado, ou fruto do trabalho, ou seja, valores de troca, mas, do contrário, valores de uso, através da abundância e da doação, do amor, do jogo, da *mimesis*, do riso, da arte, enfim, habitar. Da expressão, por assim dizer, uma vez que ela vai além da significação, afinal, como vemos com Lefebvre (RU, 2008a, p. 79), “o ‘ser humano’ (não dizemos ‘o homem’) *só pode habitar como poeta*. Se não lhe é dado, como oferenda e dom, uma possibilidade de habitar poeticamente ou de inventar uma poesia, ele a fabricará à sua maneira”. Como apontado desde “Utopia experimental” ([1961] 1978), os ritmos apontam para uma utopia, visto que se relacionam com um hábito que irrompe e se instaura, ora momentaneamente, ora de maneira recorrente. Estas as possibilidades do desvio, da criação de espaços outros.

³³⁰ “It is to think that which is not thought: the game and the risk, love, art, violence, in a word, the world, or more precisely the diverse relations between human being and the universe. Thinking is a part, but does not claim to be totality, as many philosophers thought it. Thought explores, expresses. The exploration can hold in store surprises. Likewise, perhaps, rhythms and their analysis (rhythmanalysis)”. (Lefebvre, 2004, P. 16-17)

³³¹ “El socialismo, que extrae de Marx su retórica y el lenguaje de sus decisiones, abandonó su diferencia para fijarse los mismos objetivos que el capitalismo: producir, volver a producir, siempre producir”. (LEFEBVRE, 1975, p. 14)

constelações . habitar

O que interessa não são os “grandes” contrastes, e sim os contrastes dialéticos que frequentemente se confundem com nuances. A partir deles, no entanto, recria-se sempre a vida de novo. (BENJAMIN, [1982] 2018, p. 763, N1a, 4)

A normatização dos usos do espaço e do tempo rompe com as possibilidades do acaso e da criatividade no desenrolar da experiência. Como resultado da contradição entre o tempo rápido imposto como norma e o tempo lento – imprescindível para a realização da vida e a apropriação do espaço –, configura-se um estranhamento, uma incompatibilidade que leva, não raro, à eliminação de qualquer tempo improdutivo e, conseqüentemente, à capitulação da duração enquanto tempo necessário à experiência. Os sujeitos, desgarrados e incapacitados de constituir uma memória e identidade, acabam por ser reduzidos a consumidores, usuários e espectadores, como enuncia Henri Lefebvre: “o que desaparece é história, que é transformada de ação para memória, de produção para contemplação. Já o tempo, dominado pela repetição e pela circularidade, rendido pelo estabelecimento de um espaço imóvel que é o local e ambiente da Razão realizada, perde todo o sentido” (PS, 1991b, p. 21, tradução nossa)³³².

Como já vimos, tal questão é apontada por Lefebvre em diversos momentos, como em um de seus mais conhecidos livros “A Revolução Urbana” (2008a): durante o cotidiano, mesmo os espaços teoricamente separados da produção (espaços de lazer) ainda se encontram ligados ao trabalho produtivo – ou seja, estão rendidos a uma **funcionalidade**. Conseqüentemente, temos um inevitável empobrecimento do espaço e do tempo apropriados e vividos, haja vista que o espaço e o tempo sociais são suplantados pelo espaço e tempo da mercadoria.

Não obstante, essa problemática da vida cotidiana aparece, primeiramente em Lefebvre, em “Critique de la Vie Quotidienne” (1947), e posteriormente em “Direito à cidade” ([1968]2016) e “A vida cotidiana no mundo moderno” ([1968b] 1991a), em que a **cotidianidade** é apresentada como um resultado das relações entre segregação (intencional ou não, vinda do Estado ou do Capital ou mesmo de um pensamento analítico e parcelar) e

³³² “What disappears is history, which is transformed from action to memory, from production to contemplation. As for time, dominated by repetition and circularity, overwhelmed by the establishment of an immobile space which is the locus and environment of realized Reason, it loses all meaning”. (LEFEBVRE, PS, 1991b, p. 21)

integração (ideológica, ilusória, através do consumo). Neste contexto, a cotidianidade emerge como uma vida programada para o conformismo e o consumo, de modo a fazer com que o horizonte possível-impossível da realidade urbana – simultaneidade, trocas – torna-se apenas espectral. Assim:

É neste nível que a vida cotidiana, regida por instituições que a regulamentam do alto, consolidada e disposta por múltiplas coações, se constitui. A racionalidade produtivista, que tende a suprimir a cidade ao nível da planificação geral, reencontra-a no plano do consumo organizado e controlado, no plano do mercado vigiado. Após tê-la descartado do nível das decisões globais, os poderes a reconstituem ao nível das execuções, das aplicações (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016a, p. 100)

Daí emerge o espectro urbano: a aparição fantasmagórica dos componentes da cidade, decupados e fragmentados, sob a mortalha do consumo, em suas diversas formas: o turismo intermitente nas cidades antigas, cuja história subsiste nos edifícios-objetos e souvenirs, os conjuntos habitacionais que carecem de diversidade, bem como os conjuntos de casas suburbanas formando microcosmos e bolhas urbanas. Com efeito, há uma conciliação entre dois termos contraditórios: uma prática social integrativa – que busca agir de maneira global e unificadora, visando a um todo coerente, segundo diversas modalidades que giram em torno do consumo, da cultura, dos valores – e uma prática ao mesmo tempo da segregação – levando à formação de guetos, de zoneamentos. Assim, esta integração – ilusória – mostra-se como parte de uma estratégia (de classe).

Destarte, é assim que o urbano se apresenta como uma presença-ausência, um horizonte possível, mas ainda virtual – que pode, inclusive e sob as condições atuais, acabar não se realizando. Isso leva, atualmente, a uma espécie de nostalgia daquilo que não se alcançou e coaduna-se com uma obsessão por “promessas” não cumpridas de um universo urbano – a integração e a participação efetivas. E o mais surpreendente, explica Lefebvre, é que essa obsessão seria compartilhada por ambos os lados: os excluídos em razão de uma integração prometida e não realizada em sua essência, porém ilusória e paliativa; por outro lado, dos grupos sociais, consumidos por um constante mal-estar, obsedados pela ideia de integrar e de permitir que os excluídos participem de alguma forma:

Outro tema obsedante: a **participação** (ligada à integração). Mas não se trata de uma simples obsessão. Na prática, a ideologia da participação permite obter pelo menor preço a quiescência das pessoas interessadas e que estão em questão. Após um simulacro mais ou menos desenvolvido de informação e de atividade social, elas voltam para sua passiva tranquilidade, para o seu retiro. É evidente que a participação real e ativa já tem um nome. Chama-se **autogestão**. O que levanta outros problemas. (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016, p.104, grifos nossos)

A participação revela-se como uma forma de nostalgia daquilo que não se cumpriu. Lefebvre toca numa questão que se mostra latente: em que medida a **participação** não tem sido tratada, ela mesma, como uma burocracia, uma ilusão, uma obsessão, como já apontamos em diversos momentos deste trabalho? E ainda: de que maneira esta participação realmente pode significar uma apropriação, no (s) sentido (s) que vimos sendo discutidos acima, ao confrontar diversos autores? A partir das reflexões que vimos expondo, tais indagações parecem assinalar mais para a procura de uma inserção na prática a partir de um **pensamento** renovado, do que para a saga por novas técnicas e metodologias que desponhem como soluções práticas expeditas, mas que acabem, em essência, subsumidas à utilidade e à funcionalidade.

Momentos: repetição ou mimesis?

Diante desse cenário deveras trágico, Remi Hess e Sandrine Deulceux³³³ (2009) destacam a **teoria dos momentos**, na crítica ao cotidiano realizada por Lefebvre, como um horizonte possível e de certa forma contraposto à alienação do homem dentro da organização do cotidiano. Com efeito, segundo Hess & Deulceux, tanto Marx quanto Lefebvre teriam pensado numa outra forma de se encarar o trabalho, por exemplo, de modo a se opor a uma visão voltada apenas à produção, de acordo com a qual se trabalha mais para se ganhar mais. Como alternativa, ambos teriam proposto algo diverso, ou seja, trabalhar menos, para que fosse possível viver outros momentos; afinal, “a liberdade que surge na inevitabilidade da tragédia e na necessidade da tragédia (...). E o momento? É um festival individual e livremente celebrado, um festival trágico e, portanto, um festival genuíno” (LEFEBVRE, 2002, p. 348, tradução nossa)³³⁴.

Como mencionado em outra oportunidade, antes de Marx e Hegel, Schopenhauer teria sido de grande influência para HL. Além disso, Shields (2002) ainda sugere uma influência do filósofo marxista russo Mikhail Bakhtin em HL, em especial para suas formulações envolvendo

³³³ Vale destacar que Remi Hess foi aluno de HL, René Lourau e Jean Baudrillard. Hess ainda articularia a teoria dos momentos à ideia da transversalidade, à teoria das comunidades e à teoria dos grupos de Félix Guattari, que não estamos enfocando aqui neste trabalho.

³³⁴ “The freedom which dawns in the inevitability of tragedy and in the need for tragedy (...). And the moment? It is an individual and freely celebrated festival, a tragic festival, and therefore a genuine festival” (LEFEBVRE, 2002, p. 348)

a festa – lembrando que Bakhtin seria um estudioso de manifestações como o carnaval³³⁵ – e o potencial revolucionário do jogo.

Em “A teoria dos momentos” – “The constellation of moments”, em “The Critique of Everyday Life”, volume II, CEL-II, [1961] 2002) –, Lefebvre define a vida como uma **constelação de momentos**, sendo que estes poderiam ser compreendidos como “uma tentativa de alcançar a plena realização de uma possibilidade” (2002, p. 348, tradução nossa)³³⁶. Com nítidas influências de Nietzsche e passagens que reverberam Benjamin, o texto propõe uma contraposição entre os momentos e a vida cotidiana, uma vez que esta, de uma ou outra forma, acaba filtrando a diversidade da vida: “na luz, ou meia-luz, do cotidiano, a constelação de momentos não é visível. Porém, quando algo subversivo lança uma sombra sobre o cotidiano, aquela constelação aflora no horizonte”. Pois, “hoje, o cotidiano brilha por meio de falsos sóis: moralidade, o Estado, ideologia. (...) Infelizmente, as estrelas do possível só brilham à noite” (LEFEBVRE, CEL-II, 2002, p. 347-348, tradução nossa)³³⁷. O momento, ao mesmo tempo em que nasce do cotidiano – não poderia ser independente dele, ou seja, emergir de maneira gratuita, a partir do nada – busca negá-lo, alienar-se dele, de tal maneira que o momento também não poderia ser compreendido como uma parte totalmente conformada ao cotidiano. De acordo com Lefebvre:

Entretanto, a relação do momento com o cotidiano não pode ser determinada apenas como uma externalidade. O momento nasce do cotidiano e no cotidiano. É dele que o momento se nutre e só assim que ele o nega. É no cotidiano que uma possibilidade se dá a descobrir (o jogo, o trabalho, o amor etc.), em estado espontâneo, bruto e ambíguo. [...] O que é possível e o que é impossível ainda não são parte de um conflito; eles são mesclados, não existem limites exatos e pré-definidos que viabilizassem uma escolha dentro do que seria possível e do que seria impossível. Uma vez que a escolha tenha sido feita, vemos que o sujeito deseja o impossível em relação com a cotidianidade; mas a decisão transforma, precisamente, o impossível remoto em possibilidade próxima. (ibid., p. 351, tradução nossa)³³⁸

³³⁵ De acordo com o professor norte-americano Robert Stam, para Bakhtin: “O carnaval (...) é mais do que uma festa ou um festival; é a cultura opositora do oprimido, o mundo afinal visto ‘de baixo’, não a mera derrocada da etiqueta mas o malogro antecipatório, simbólico, de estruturas sociais opressoras. O carnaval é profundamente igualitário. Ele inverte a ordem, casa opostos sociais e redistribui papéis de acordo com o ‘mundo de ponta-cabeça’. O carnaval coroa e destrona; ele arranca de seus tronos monarcas e instala hilariantes reis da bagunça em seus lugares” (STAM, 1992, p. 89).

³³⁶ “We will call ‘Moment’ the attempt to achieve the total realization of a possibility” (LEFEBVRE, 2002, p. 348)

³³⁷ “In the light, or the half-light, of the everyday, the constellation of moments cannot be seen. But when something disturbing casts a shadow on the everyday, that constellation rises on the horizon. (...) In this day and age, everyday light is lit by false suns: morality, the state, ideology. (...) Sadly, the stars of what is possible shine only at night.” (LEFEBVRE, 2002, p. 347-348)

³³⁸ “However, the relation of the moment to the everyday cannot be determined by externality alone. The moment is born of the everyday and with in the everyday. From here it draws its nourishment and its substance; and this is the only way it can deny the everyday. It is in the everyday that a possibility becomes apparent (be it play, work or love, etc.) in all its brute spontaneity and ambiguity (...). What is possible and what is impossible are not yet

Algo semelhante também seria postulado em “Toward an Architecture of Enjoyment” (2014), como exploramos acima, em que se aposta que a fruição, ou gozo, possa aflorar da mesma realidade dominada. De acordo com Rob Shields (2002), os momentos encontram-se no fundamento da prática de emancipação lefebvriana; “experiências de revelação, sensações déjà-vu, mas sobretudo amor e luta comprometida são exemplos de Momentos” (SHIELDS, 2002, s/p, tradução nossa)³³⁹. Os momentos são os restos e, portanto, instantes irredutíveis e não codificáveis de desalienação, são “válvulas de escape”, átimos de espontaneidade e expressão, que irrompem no tempo, mas não têm duração mensurável.

Para Remi Hess e Sandrine Deulceux (2009), os momentos evocam a premência de se alienar das instituições e de seus adestramentos. Assim, em contraposição à “instituição-total”, os momentos permitiriam o afloramento do “homem-total”, de modo a expressar certa continuidade de algo outrora iniciado por Marx, como uma transformação da vida cotidiana e, portanto, como uma superação da filosofia por meio de sua realização (GONEWARDENA, 2008). Pois lembremos que Marx aventava a possibilidade de se trabalhar menos – por exemplo, defendendo que três horas de jornada diária de trabalho seriam suficientes para que um indivíduo pudesse vivenciar outros momentos. Nesse sentido, Hess & Deulceux alegam, inclusive, que esse não-trabalho comportaria um potencial mais fecundo que a noção de trabalho do próprio Marx. Ao mesmo tempo, esses momentos são produzidos dentro do próprio cotidiano, como Hess & Deulceux esclarecem nesta passagem instigante:

Entrar em um momento é uma forma de dar forma ao fluxo heraclítico da vida cotidiana. Na vida cotidiana, as situações são vivenciadas no modo de dispersão e dissociação. Tenho mil coisas para fazer. Elas vão em todas as direções ... Como um rio, a vida cotidiana me carrega. Lefebvre sugere fazer uma crítica à vida cotidiana e fazer emergir momentos dela. O momento filosófico, o momento da pintura ou o momento do amor não surgem do nada. Na infância, enfrentamos uma situação, depois outra. Nós as criticamos. Nós as construímos como experiências. Pudemos contar com esta construção um dia, quando surgiu uma situação semelhante. Contamos com a construção dessa experiência para vivenciar a nova situação. Então, um momento é formado. Gradualmente, apoiamos nosso momento com a experiência de homens que nos precederam. Assim, o filósofo constrói seu momento, lendo os mestres que o precederam. O pintor em formação visita museus, conhece a história da pintura ... Nesta obra, partindo de uma experiência no aqui e agora, fazemos um desvio no passado para regressar ao presente e pensar no futuro do momento. Decidimos pintar, encontrar um lugar para fazê-lo: o estúdio etc. Cada momento, na verdade, precisa de um dispositivo para florescer.

part of the conflict; they are merged; there are no exact, predetermined limits which would enable a decision on what is possible and what is impossible. Once the choice has been made, we see that the 'subject' wishes something which is impossible in terms of the everyday; but the fact of making a decision changes what was a distant impossibility into an imminent possibility” (LEFEBVRE, 2002, p. 351)

³³⁹ “Experiences of revelation, déjà-vu sensations, but especially love and committed struggle are examples of Moments” (SHIELDS, 2002, s/p)

Uma boa cama, por exemplo, ajuda a construir o momento de descanso. (HESS & DEULCEUX, 2009, p. 15, tradução nossa)³⁴⁰

Ora, logo indaga a mente do arquiteto, dado que o momento demanda um dispositivo que lhe possibilite florescer, onde residiria o papel da arquitetura como produtora desses espaços? Onde estariam estes exemplos práticos de arquiteturas que possibilitassem tais momentos de emancipação? Os momentos são pessoais, individuais, mas também dos grupos, da comunidade; relacionam-se com algo que já foi cristalizado de alguma forma no passado) – daí a relevância dos dispositivos ou suportes –, ao mesmo tempo em que consiste fundamentalmente num ato presente, nas ações de agora. Assim, como já debatido, os exemplos práticos de Lefebvre são escassos e, não raro, bastante pontuais. Por outro lado, as tentativas recentes de aproximação do pensamento lefebvriano necessitam ser cuidadosas, sob a pena de se acarretar um encolhimento indesejável de sua fortuna crítica. Não obstante, alguns exemplos nesse sentido talvez pudessem ser cotejados e perscrutados na Teoria dos Suportes de John Habraken, nos processos participativos pouco ortodoxos de Lucien Kroll – como sugerido por Richard Milgrom (2008) e Kush Patel (2016) –, no ensejo do lúdico, por arquitetos como Aldo Van Eyck, bem como numa retomada crítica das propostas de Guy Debord e Constant Nieuwenhuys (Cf. GONEEWARDENA et. al., 2008) – relativamente pouco estudados no Brasil dentro desta perspectiva.

Concomitantemente, na medida em que o momento consiste em produzir um instante, trata-se de uma forma de habitar *poiético* que depende da ação criativa do usuário. Como explicam Hess & Deulceux: “tento alocar *espaços* para cada momento. A teoria dos momentos é uma forma de se *habitar*. Procuro, então, dar uma base material aos meus momentos ... Vale a pena meditar sobre essa reestruturação do espaço, que é também uma reorganização do próprio universo psíquico” (2009, p. 23-24, tradução nossa, grifos nossos)³⁴¹. Tal habitar depende de

³⁴⁰ “Entrer dans un moment est une manière de donner forme au flux héraclitéen du quotidien. Dans le quotidien, les situations se vivent sur le mode de la dispersion et de la dissociation. J’ai mille choses à faire. Cela va dans tous les sens... Tel un fleuve, le quotidien m’emporte. Lefebvre propose de faire une critique du quotidien et d’en faire surgir des moments. Le moment philosophique, le moment de la peinture ou le moment de l’amour ne naissent pas de rien. Dans son enfance, on est confronté à une situation, puis à une autre. On les a critiquées. On les a construites comme expériences. On a pu s’appuyer sur cette construction un jour lorsqu’une situation proche s’est représentée. On s’est appuyé sur la construction de cette expérience pour vivre la nouvelle situation. Ainsi se forme un moment. Progressivement, on étaye son moment de l’expérience des hommes qui nous ont précédés. Ainsi, le philosophe construit son moment, en lisant les maîtres qui l’ont précédé. Le peintre en herbe visite des musées, rencontre l’histoire de la peinture... Dans ce travail, parti d’une expérience dans l’ici et maintenant, on fait un détour par le passé pour revenir au présent et se penser un futur du moment. On décide de peindre, de trouver un lieu pour le faire : l’atelier, etc. Chaque moment a, en effet, besoin d’un dispositif pour s’épanouir. Un bon lit aide par exemple à construire le moment du repos”. (HESS & DEULCEUX, 2009, p. 15)

³⁴¹ “J’essaie d’attribuer des espaces pour chaque moment. La théorie des moments est une manière de s’habiter soi-même. Je cherche alors à donner une base matérielle à mes moments... C’est utile de méditer sur cette restructuration de l’espace, qui est aussi un réaménagement de son univers psychique”. (HESS, 2009:23-24)

um engajamento individual e coletivo, visto que implica a criação de um espaço conflitual e de negociação, portanto, político.

Por isso, Remi Hess identifica uma analogia entre a teoria dos momentos e o genuíno fazer filosófico, que, como vimos em Heidegger ([1956] 1999), implica colocar-se em diálogo consigo e com o outro. Com efeito, a teoria dos momentos não se resolve num momento total e absoluto, mas, sim, numa multiplicidade de momentos que são construídos e passam a articular novas possibilidades. Tal qual Lefebvre esclarece em “Lógica formal, lógica dialética” (1991c), o absoluto destrói as transversalidades e se comporta como uma árvore, hierarquizando as relações. Os momentos, por outro lado, se formam por meio de conexões que vão se tecendo paulatinamente como uma rede³⁴².

Críticas similares ainda reaparecem, com nuances distintas, em diversos outros textos de Lefebvre (1972; 1991c; [1965] 2016b), frequentemente por meio da contestação veemente às teorias estruturalistas, como as de Michel Foucault em “As palavras e as coisas” ([1966] 2000) – que, segundo o filósofo, partiria de uma perspectiva sistemática, ao analisar as regulamentações e controles, e acabaria por reduzir a teoria marxiana. No lugar, Lefebvre contrapõe uma abordagem do banal e do prosaico, da apropriação que se passa em silêncio, do medíocre, da obra, da poesia que, ainda assim, possa implicar uma liberdade. Tal abordagem revela-se igualmente patente quando, em outros termos, diz que a regra está dada e que o diferencial irrompe do “mesmo”, do que parece igual. Uma análise deste tipo deve permitir perceber os rasgos, as fissuras e aberturas em cada um dos níveis. Por isso, é **mimesis**:

O conceito de *mimesis* não é o mesmo que o de *imitação*. Mimesis não é um fenômeno psicológico, mas sociológico (contendo o psicológico, mas indo além). Nesse sentido, a mimesis pode ser definida como um aspecto ou um nível da práxis. Mas tem que ser fundada, criada. Situada a meio caminho entre a repetição e a invenção (revolucionária) que abala a terra, relaciona-se com a *poiesis*. É o conceito misto por excelência, ou o conceito de mix, mediano, intermediário, mediador, meio. (...) Devemos dizer que secreta estruturas? Que estabelece sistemas como concreções sólidas ao longo do caminho? Sim, desde que não separemos a mimesis da práxis e da poiesis e tenhamos em vista o caráter desigual, multifacetado e conflituoso do devir. (LEFEBVRE, MP, [1965] 2016b, p. 28-29, tradução nossa, grifos do autor)³⁴³

³⁴² Stanek (2011) destaca o eminente paralelo entre a diferenciação entre árvore e rede realizada por Lefebvre e a discussão empreendida, pouco antes, pelo arquiteto Christopher Alexander em “A city is not a tree” (1965).

³⁴³ “The concept of *mimesis* is not the same as that of *imitation*. Mimesis is not a psychological phenomenon but a sociological one (containing the psychological, but going beyond it). In this sense, mimesis can be defined as an aspect or a level of praxis. But it has to be founded, created. Situated midway between repetition and earth-shaking (revolutionary) invention, it is related to *poiesis*. It is the mixed concept par excellence, or the concept of mix, median, intermediate, mediating, middle. (...) Should we say that it secretes structures? That it lays down systems like solid concretions along the way? Yes, as long as we do not separate mimesis from praxis and poiesis and keep in view the uneven, chequered and conflictual character of becoming”. (LEFEBVRE, [1965] 2016b, p. 28-29)

Aproximação que acerca novamente Lefebvre de Benjamin e Adorno, para os quais *mimesis* diferia radicalmente da simples imitação (LEACH, 2005; WALLENSTEIN, 2016). Como explica Wallenstein, a *mimesis*, em Adorno, implica uma espécie de “forma arcaica de fusão com o objeto que sobrevive dentro da representação, como uma subversão interna do pensamento identitário”. Não se encerrando em ordinária imitação, *mimesis* consiste, antes, em assimilação. Assim, na dialética negativa, a *mimesis* funcionaria como um reparo à razão instrumental que busca identidades. Pois, na medida em que “pensar” implica quase que inevitavelmente buscar por identidades, a *mimesis* operaria como um “corretivo interno, um lembrete do que esse pensamento nunca pode esgotar” (WALLENSTEIN, 2016, p. xv, tradução nossa)³⁴⁴. *Mimesis* torna-se, assim, parte essencial do próprio pensamento crítico.

Figura 3.16 | Figura 3.17 | Fotos por Francesca Woodman do livro *Camouflage* de Neil Leach

Neil Leach (2005), por sua vez, recupera justamente o sentido criativo inerente à *mimesis* de Benjamin e Adorno; como decorrência disso, o conceito pode ser estendido às diversas formas de expressão estética, como, por exemplo, a arquitetura. Ao implicar uma forma de adaptação criativa ao entorno, a *mimesis* consistiria, em essência, no processo de assimilação do mundo

³⁴⁴ “an archaic form of merging with the object that survives inside representation, as an inner subversion of identity thinking” (...) “it operates as an inner corrective, a reminder of what this thinking can never exhaust” (WALLENSTEIN, 2016, p. xv)

tal como aparece nas crianças, na medida em que elas absorvem a linguagem externa e a utilizam, de maneira criativa, para seus próprios desígnios. “É como se os seres humanos estivessem constantemente absorvendo impulsos do ambiente externo, e esses impulsos vêm moldar seu horizonte de experiência de fundo, contra o qual todos os gestos futuros são forjados e os sonhos são moldados (LEACH, 2005, p. 96, tradução nossa)³⁴⁵.

Ora, *mimesis* não deixa de envolver, portanto, um jogo, uma espécie de tática de sobrevivência, um nível de reconciliação entre o sujeito e o objeto, consciente e inconsciente, por meio do imaginário, da fantasia, do sonho. “A natureza cria semelhanças. Basta pensar em mímica. A maior capacidade de produzir de semelhanças, porém, é a do homem” (BENJAMIN, 1978, p. 333)³⁴⁶. Como enfatiza Leach, embora a *mimesis* se funde na racionalidade, ela se alça para um momento de suspensão dessa mesma racionalidade, como uma anulação de si – ou um ser para a morte, que vimos acima. E, em que pesem as possíveis alegações de que a *mimesis* seria uma espécie de acomodação e passividade perante o entorno envolvente, lembremos que, como Benjamin anuncia em suas “Passagens”, uma noite de devaneio pode igualmente indicar um prenúncio para o amanhecer:

No contexto onírico, procuramos um momento teleológico. Este momento é a espera. O sonho espera secretamente pelo despertar, o homem que dorme entrega-se à morte apenas até nova ordem, ele espera pelo segundo em que escapará com astúcia de suas garras. Assim também o coletivo que sonha, para o qual os filhos tornam-se o feliz motivo para seu próprio despertar. (BENJAMIN, 2018, p. 1415, M°, 16)

Por conta disso, a *mimesis* comporta-se como uma experiência da infância, em que se integra “o novo mundo no espaço simbólico”, pois “a criança é capaz de fazer algo que o adulto não consegue: rememorar o novo” (BENJAMIN, 2018, p. 1415-1416, M°, 19).

Mimesis implica uma repetição que se integra, ao mesmo tempo em que permite a criação do novo. Relaciona-se, necessariamente, com um substrato construído e existente; integra-se com o cotidiano (que consiste em repetição) e cria a partir dele. Nesse sentido, novamente em termos práticos, talvez pudéssemos buscar ilustrações da noção da *mimesis* em certos processos participativos que se tornariam paradigmáticos. No mesmo momento de revisão do movimento moderno e de emergência da participação que vimos narrando no Capítulo 1, a partir da década de 1960, discussões sobre o lugar da memória e a preservação de patrimônios

³⁴⁵ “It is as though human beings are constantly absorbing impulses from the external environment, and these impulses come to fashion their background horizon of experience, against which all further gestures are forged and dreams are moulded”. (LEACH, 2005, p. 96)

³⁴⁶ “Nature creates similarities. One need only think of mimicry. The highest capacity for producing similarities, however, is man's” (BENJAMIN, 1978, p. 333)

históricos assumiram protagonismo, com certas transformações relevantes – sintetizadas na Carta de Veneza (1964). Uma das alterações que mereceu destaque foi a nova abrangência assumida pela noção de patrimônio histórico, que deixava de se referir apenas aos monumentos notáveis, para considerar o patrimônio urbano, as construções mais modestas e mesmo bens socioculturais. Assim, a crítica ao perfil de urbanização moderna, pautado na tábula rasa, abria lugar a novas tentativas de preservação e recuperação de áreas urbanas.

Concomitantemente, a eminente atuação do movimento neorracionalista italiano “Tendenza”, com a participação expressiva de arquitetos como Aldo Rossi e Vittorio Gregotti, e contando com a inegável influência teórica de Manfredo Tafuri (FRAMPTON, 2008). Como se sabe, sinteticamente, arquitetos como Rossi buscariam uma definição de um escopo da arquitetura independente das imposições e da racionalidade do mercado, por meio de uma investigação sobre os tipos e seus significados. Apesar de controversos, muitos de seus estudos apontariam para o que seria denominado como cidade ou arquitetura “analógica” (ROSSI, [1976] 1996), a se ancorar no contexto, nos referenciais e vernáculos locais, na história da arquitetura e da cidade, enfim, da memória – sobretudo aquela que se apresenta implícita, ininteligível ou latente (NESBITT, 1996/2013). A cidade, assumida como uma verdadeira obra, um artefato humano, uma representação de valores culturais e, portanto, deveria articular diversas dimensões, o particular e o universal, o individual e o coletivo (ROSSI, [1966] 1995).

Diante disso, não poderíamos deixar de citar a experiência de Bolonha – segundo Frampton (2008), bastante influenciada pelas formulações teóricas da “Tendenza” – iniciada na década de 1960 e perdurando pelas duas décadas subsequentes. Tratava-se de um projeto para recuperação do centro histórico dessa cidade italiana por meio de um Plano de Conservação Integrado, em que participaram os arquitetos Campos Venuti, Roberto Scannavini, Aldo Rossi, Leonardo Benévolo e, como coordenador, Pier Luigi Cervellati. A estratégia inovadora buscava articular a salvaguarda de patrimônios históricos a uma política habitacional, buscando-se evitar processos de gentrificação nas áreas recuperadas, por meio da intensa participação dos moradores nos processos decisórios, através de conselhos comunais e de orçamento participativo (BRAVO, 2009; PEREIRA, 2016, OKSMAN, 2017). Júlia Pereira (2016) – em um trabalho que compara as intervenções em Bolonha com as ocupações e transformações de edifícios ociosos possibilitados pelo PMCMV-E no Brasil – recupera que seria Leonardo Benévolo o responsável pelo levantamento das construções existentes e suas respectivas tipologias, bem como por sua apresentação e diálogo com a população.

Figura 3.18 | (esquerda acima) Possibilidades de articulações tipológicas e modulares a partir das pré-existências

Figura 3.19 | (direita acima) Plano de Conservação Urbana – Bolonha (1969)

Figura 3.20 | PEEP – Restauração da quadra de São Leonardo – Bolonha (1975-85)

Em termos metodológicos, Sílvio Oskman (2017) menciona ao menos outras duas questões que merecem atenção na experiência de Bolonha: por um lado, a necessidade de políticas públicas que acompanhem o processo de recuperação das áreas históricas, de modo a se evitar os decorrentes processos de especulação imobiliária; por outro, o incentivo a debates que

extrapolem os limites do patrimônio propriamente dito, mas que envolvam questões referentes à propriedade, ao direito de construir e à definição de áreas comuns. Isso implicaria, por exemplo, a manutenção e recuperação de distritos residenciais populares que se encontravam dilapidados e em condições precárias, por meio do que ficou conhecido como PEEP – Programa Habitacional Econômico e Popular – em 1973 (BRAVO, 2009). Como recupera Luisa Bravo (2009), tal postura seria decorrente, em grande parte, da liderança de Pier Luigi Cervellati, para quem a preservação dos monumentos não se encerraria tão somente neles mesmos, mas, sim, dependeria das construções anônimas e às sombras, dos restos que conformavam um tecido subjacente a conferir sentido aos edifícios mais eminentes.

O que nos interessa, aqui, além do quesito da participação, consiste, especialmente, na complexidade de seus processos e em seu caráter pouco ortodoxo, visto que nem a preservação nem a inovação foram tomados em sentido estrito. Isto é, não se preservaram apenas os monumentos históricos, mas, sim, as vidas das pessoas locais; as áreas degradadas e precárias não foram encaradas como males a serem substituídos por inovações, mas como insumos para a definição de diretrizes de recuperação. Em essência, a busca pela mediação – mimesis, portanto – prevaleceria nos métodos empregados.

O êxito das intervenções em Bolonha é outorgado, em grande parte, a uma série de medidas articuladas que vão além da mera participação popular. O centro da cidade de Bolonha seria encarado como um monumento único e orgânico a ser decifrado por meio de levantamentos e análises morfológicas e tipológicas. Tratava-se, além do diálogo com a comunidade, de um envolvimento com a realidade local, de um imiscuir-se, a fim de se ponderar, a partir do prático-sensível, as necessidades reais, as relações de identidade e pertencimento, e se definir o que deveria ser mantido e recuperado e/ou demolido, substituído e renovado.

Esse tipo de sensibilidade identificada na atuação em Bolonha devia-se, nos termos de Luisa Bravo (2009), à união entre os dois aspectos relacionados à cidade, *urbis e civitas*, visto que a “conservação da arquitetura” deveria ocorrer de maneira imprescindível da “conservação social”³⁴⁷. Além disso, fez-se imperativa a mudança dos padrões de crescimento urbano, o que significou, em essência, um deslocamento do entendimento dos próprios sentidos do urbano, de modo a se considerar, além de seus aspectos formais, suas relações sociais, usos, comportamentos e identidades, significados e simbologias – isto é, a relação com o cotidiano.

Um paralelo e um contraponto, nesse sentido, poderiam ser identificados na experiência de Byker Wall – em Newcastle, na Inglaterra –, realizada pelo arquiteto inglês Ralph Erskine entre

³⁴⁷ A autora recupera termos utilizados pelo próprio arquiteto Pier Luigi Cervellati (1973).

1969 e 1982. Além do aspecto histórico análogo, podemos destacar outras semelhanças entre o desafio de Byker Wall e o descrito em Bolonha, visto que a região contava com amplas áreas residenciais degradadas e o processo envolveria a participação da comunidade no planejamento e nas decisões para a recuperação desse distrito inglês. De acordo com Paulo Campos (2016), a iniciativa fazia parte de um extenso plano nacional de reconstrução e modernização das paisagens urbanas inglesas. Por conta disso, a postura adotada diferia, de saída, daquela que descrevemos em Bolonha: aqui, apenas parte dos edifícios históricos seria mantida e restaurada, pois a estética almejada já não coincidia com aquela representada pelas construções antigas.

Figura 3.21 | (esquerda acima) Byker Wall antes da intervenção

Figura 3.22 | (direita acima) Um dos edifícios de Byker Wall após a intervenção

Figura 3.23 | **Figura 3.24** | Áreas comuns de Byker Wall

Figura 3.25 | Figura 3.26 | Projeto de Byker Wall | Vista geral de Byker Wall

Trata-se de um projeto premiado internacionalmente, por sua riqueza e variedade tipológica habitacional – com mais de 1800 unidades alocadas em diferentes escalas e blocos, de edifícios em torres a residências térreas –, e por contemplar diversas áreas comuns e verdes, espaços de recreação e de interação social. As vias de circulação de veículos ficaram dispostas separadamente dos espaços destinados aos pedestres. Além disso, a implantação cuidadosa buscava levar em consideração das orientações das fachadas e a diminuição dos ruídos e poluição no interior da quadra – o que seria conferido pelo longo e sinuoso bloco que conformaria a “muralha”. Considerado um dos grandes exemplos de conjuntos habitacionais do segundo pós-guerra, desde 2007, foi elevado à condição de patrimônio histórico, tombado com nível II de proteção.

No entanto, cabe pontuar alguns aspectos controversos, a despeito das qualidades projetuais frequentemente realçadas e do “encantamento” e “sedução” que o conjunto exerce sobre arquitetos e urbanistas (CAMPOS, 2016, p. 106-107). Ainda que suas decisões projetuais contassem com a intensa participação popular, por meio de metodologias diversas, consultas, debates e conversas informais, o afã pelo novo resultaria uma ampla demolição das pré-existências – sobretudo as casas geminadas em estilo Vitoriano, dos antigos bairros operários –, com algumas poucas exceções (MINTON, 2015; CAMPOS, 2016). Talvez em decorrência disso, o conjunto é visto com certas reservas justamente por parte da população local – o que levaria ao seu abandono por décadas –, de modo que, atualmente, menos de 20% dos antigos moradores permaneceram no local. Ademais, parte da vida outrora presente nas ruas e do senso de comunidade desapareceriam. Parte de seu atribuído “fracasso” poderia decorrer de que, em sua maioria, os moradores não desejam ver que suas antigas moradias sejam demolidas e que simplesmente se “apaguem os vestígios de pobreza”, tal como sugerido por Anna Minton (2015). Paulo Campos (2016) destaca, igualmente, os diversos casos de discriminação racial e intolerância que acabariam ocorrendo nos últimos anos, em parte devido à heterogeneidade de seus moradores, o que, inevitavelmente, remete-nos ao afamado caso de Pruitt-Igoe.

Tais experiências aqui expostas levam-nos a refletir, mais uma vez, sobre os limites, bem como sobre o aspecto fluido – e, ao mesmo tempo, repleto de especificidades – da participação. Como vimos pontuando, a participação não se contenta com o mero diálogo – o qual, tomado em sua forma banalizada, apenas confirma e positiva concepções. Participação tem a ver com mediação – *mimesis* – que, acima de tudo, fundamenta-se numa repetição que, concomitantemente, desconstrói representações prévias, estejam elas no lado da população envolvida ou do lado dos profissionais responsáveis. Daí a premência de se envolver com o cotidiano – âmbito da repetição por excelência – e de um imiscuir-se.

O habitar e o lúdico

Arquitetos e urbanistas nem sempre tiveram a mentalidade particularmente anti-lúdica que exibem hoje em dia. Houve momentos em que eles contribuíram com seu espírito lúdico em projetos próprios, e houve momentos em que vieram com projetos criativos e eficazes para o espaço público com o objetivo de aproximar as pessoas. (LEFAIVRE, 2007, p. 44, tradução nossa)³⁴⁸

³⁴⁸ Architects and urbanists have not always had the particularly anti-playful mindset they display nowadays. There have been times when they came up with their share of playfulness in designs of their own, and there have been times when they have come with inventive, effective designs for public space with the aim of bringing people

Se para Lefebvre as questões urbanas de meados do século XX já indicavam a prevalência do habitat e da cotidianidade sobre a prática criativa, o que dizer da virada para o século XXI, com o incremento da financeirização do mercado imobiliário? O habitar, como o nível de negatividade em relação ao habitat, indica o “modo criativo através do qual o indivíduo, o cidadão, o ser humano se *apropria* do espaço para realizar sua vida e, neste ato, constitui-se ele próprio como humano” (CARLOS, 2020, p. 362).

Em que pese a questão do habitar se apresentar na maior parte da produção teórica lefebvriana, neste momento, duas obras de Henri Lefebvre auxiliam-nos no destrinchamento de seu sentido: “Metaphilosophy” (2016b) e “De lo rural a lo urbano” (DRAU, 1978) – este último contendo uma compilação de diversos textos do autor. Em “El urbanismo de hoy: Mitos y realidades” (DRAU, [1967] 1978, p. 209-210), o filósofo introduz uma passagem fundamental para a distinção entre o habitat e o habitar, que podemos sintetizar da seguinte maneira:

- 1) O **habitat** refere-se a um **dado morfológico**, enquanto o **habitar** a uma **atividade** ou situação;
- 2) **Habitat** funda-se na **propriedade**; o **habitar**, na **apropriação** individual ou coletiva – no ato de apropriar-se de algo;
- 3) Apropriar não se encerra na transformação em propriedade – no verbo “ter” ou “possuir” –, mas, sim, no “**fazer sua obra**”, modelá-la e formá-la, “colocar a própria marca”;
- 4) Portanto, habitar é apropriar-se de um espaço e torná-lo uma **arena de luta** e de conflitos contra as forças coercitivas;
- 5) A relação conflituosa entre os constrangimentos e a apropriação revela-se a todo momento, perpetuamente, em todos os níveis de realidade, de sorte que “os interessados os resolvem em outro plano, da imaginação e do imaginário”, no **plano dos sonhos**;
- 6) Por fim, urge “dar lugar a estes sonhos, a este nível do sonho, do **imaginário**, do simbólico, um espaço tradicionalmente ocupado pelos monumentos”.

Sonhos, símbolos, monumentos; não estaria Lefebvre dialogando com os lugares de memória, sugeridos por Benjamin e recuperados, mais recentemente, por autores como Françoise Choay? Como se vê, os monumentos figuram de maneira proeminente no pensamento de Lefebvre (DRAU, 1978; RU, 2008a; DC, 2016a; dentre outros), por seu potencial simbólico

together – as we shall see further on. (LEFAIVRE, 2007, p. 44)

e sua aparente possibilidade de dialogar com as pessoas. O habitar pressupõe a *poiesis* e contrapõe-se à técnica como “armação” que vimos com Heidegger. Implica um senso de pertencimento – daí a relação com a memória – ao mesmo tempo em que dialoga com o imaginário, o lúdico – o que nos leva a outros horizontes, tais como os possivelmente sugeridos por Roger Caillois (p. ex. [1958] 2001) e Johan Huizinga (p. ex. [1938] 2019)³⁴⁹. Com efeito, Lefebvre entrevê uma “cidade lúdica utópica, cujo centro se dedicaria aos jogos e ao espaço recreativo, englobando todas as variedades de jogos, desde os jogos sem objetivo prévio, até os culturais; do teatro aos esportes” (LEFEBVRE, DRAU, 1978, p. 211, tradução nossa)³⁵⁰. Neste contexto, Lefebvre esclarece o papel da **arquitetura** numa passagem fundamental, da seguinte maneira:

Por “arquitetura” não entendo nem a prestigiosa arte de erigir monumentos nem simplesmente a contribuição do profissional para a indispensável atividade da construção. No primeiro sentido, o arquiteto se eleva à condição de demiurgo; no segundo, ele responde a um comando externo e superior, que o autoriza a substituir o engenheiro ou o empresário. O que me proponho a compreender por “architecture” é a *produção do espaço a um nível específico*, desde o mobiliário aos jardins e parques e estendendo-se até às paisagens. Excluo, no entanto, o planejamento urbano e o que é geralmente conhecido como “planejamento do uso do solo”. (LEFEBVRE, TAE, 2014, p. 3, tradução nossa, grifos nossos)³⁵¹

Como vemos igualmente em “Toward an architecture of enjoyment” (2014), Lefebvre lança mão de uma estratégia como ponto de partida: isolar a arquitetura de uma abordagem urbanística – o que não significa perder a visão do urbano –, de maneira a recuperar o papel do trabalho arquitetônico. Por meio desse isolamento, liberta-se o imaginário, aproximando-se do espaço utópico e distanciando-se do abstrato. Não obstante, há riscos nesse isolamento, e uma contradição inicial: por exemplo, os projetos de apartamentos em condomínios fechados burgueses, em que se criam microcosmos (de apropriação privada de equipamentos supridos de maneira pontual) que buscam compensar a cidade e a prática urbana reais, que, por sua vez, carecem, mostram-se ausentes. Em contrapartida, o mínimo, a moradia mínima são o que

³⁴⁹ O paralelo entre Caillois, Huizinga e Lefebvre é identificado igualmente por Stanek (2011). O autor destaca que o interesse de Lefebvre pelo jogo se colocaria como uma contraposição ao “tédio” do funcionalismo moderno. Vale destacar ainda que as referências a Roger Caillois e Johan Huizinga são frequentes em Walter Benjamin, especialmente em seu projeto das “Passagens” (2018).

³⁵⁰ “Ciudad lúdica utópica, cuyo centro se dedicaría a juegos y espacio lúdico, comprendiendo todas las variedades de juegos, desde los juegos sin objetivo previo, hasta los culturales; desde el teatro hasta los deportes”. (LEFEBVRE, 1978, p. 211)

³⁵¹ “By “architecture” I understand neither the prestigious art of erecting monuments nor simply the professional’s contribution to the indispensable activity of construction. In the first sense, the architect elevates himself to the status of a demiurge; in the second, he responds to an external and higher command, which authorizes him to stand in for the engineer or the entrepreneur. What I propose to understand by “architecture” is the production of space at a specific level, ranging from furniture to gardens and parks and extending even to landscapes. I exclude, however, urban planning and what is generally known as “land use planning””. (LEFEBVRE, 2014, p. 3).

definem a habitação operária, muito embora estas sim dependam inteiramente do espaço social e urbano para se realizarem em sua plenitude.

Por isso, para Lefebvre, a arquitetura e o urbanismo pertenceriam a dois níveis da realidade social a serem diferenciados cuidadosamente, o que não significa cindir a arquitetura e o urbanismo. Trata-se, mais uma vez, da semi-autonomia, em que os níveis devem estar relacionados, articulados, ao mesmo tempo em que se reconhecem as especificidades. Assim:

O nível da arquitetura é o nível da forma do habitar, do imóvel; o nível de urbanismo abarca a sociedade como um todo, está em relação com toda a sociedade e sua solução definitiva só pode ser alcançada com a transformação da sociedade em seu conjunto. Ou seja, as pesquisas dos arquitetos podem ser dirigidas ao nível da edificação, do imóvel, do cômodo, enquanto as dos urbanistas carecem de sentido se não forem dirigidas ao conjunto da sociedade; deve-se ter cuidado ao distinguir esses dois níveis, especialmente agora que muitos arquitetos se tornam urbanistas sem cuidados prévios e sem levar em conta os problemas em sua totalidade, e essa confusão leva a resultados muitas vezes catastróficos. Muitos me dirão: há especialistas que tratam de tudo isso, que assumiram a gestão desses assuntos com suas próprias mãos; há técnicos, tecnocratas, que oferecem soluções técnicas para problemas, especialmente em termos de urbanismo, entendido como plano territorial, como planejamento ou semiplano. (LEFEBVRE, DRAU, [1967] 1978, p. 207, tradução nossa)³⁵²

Novamente, o problema do mito da tecnocracia. A ilusão de que existem técnicos, especialistas que podem dar soluções técnicas para todas as questões indica um mito empregado para iludir as pessoas de que tudo se trata de uma questão técnica, quando, na verdade, esta é virtualmente muito pouco debatida e aplicada. Afinal, não raro, não são razões técnicas, mas as financeiras que são empregadas, como vimos discutindo neste trabalho.

Ora, embora o habitar não possa ser efetivamente planejado – ao menos se pensarmos em sua totalidade – as falas de HL trazem indícios de que seu sentido possa ser investigado especialmente no nível da arquitetura (micro) e não do urbanismo (macro). O que fica explícito nesta passagem deveras provocadora: “visto de cima, a mil metros de altura, o plano empilha bairros de forma a levar em conta apenas o equilíbrio dos volumes, linhas horizontais e verticais; como se habitar consistisse em desfrutar de um contraste estético de linhas” (ibid.,

³⁵² “El nivel de la arquitectura es el nivel de la forma del habitar, del inmueble; el nivel del urbanismo abarca la sociedad en su conjunto, está en relación con toda la sociedad y su solución definitiva sólo puede lograrse con la transformación de la sociedad en su conjunto. Es decir, las investigaciones de los arquitectos pueden dirigirse al nivel del edificio, del inmueble, de la habitación, mientras que las de los urbanistas carecen de sentido si no se dirigen al conjunto de la sociedad; hay que tener cuidado en la distinción de estos dos niveles, sobre todo ahora que muchos arquitectos se hacen urbanistas sin previas precauciones y sin tener en cuenta los problemas en toda su amplitud, dando lugar sus confusiones a resultados a menudo catastróficos. Muchos me dirán: hay especialistas que se ocupan de todo esto, que han tomado por su cuenta la gestión de estos asuntos; hay técnicos, tecnócratas, que dan soluciones técnicas a los problemas, sobre todo en cuanto a urbanismo se refiere, entendido como planificación del territorio, como planificación o semiplanificación”. (LEFEBVRE, [1967] 1978, p. 207)

p. 209)³⁵³. Além disso, para Lefebvre ([1966] 2003), a habitação se desdobra em diversas dimensões, relacionadas aos inúmeros atributos do homem, e se expressa em sua objetualidade (palpável) e em seus significados (semântico, verbal).

A arquitetura **não** produz o habitar; no entanto, isso não quer dizer que não possa criar ou contribuir com aportes para que o habitar se instaure, mesmo que momentaneamente. E, embora não coincida com o urbanismo enquanto disciplina, a arquitetura é essencialmente urbana, o que significa dizer que ela não perde a visão da **totalidade**. Tal interpretação aparece evidenciada na seguinte passagem d' "O direito à cidade":

Deixando a representação, o ornamento, a decoração, a arte pode se tornar práxis e poiesis em escala social: a arte de viver na cidade como obra de arte. Voltando ao estilo, à obra, isto é, o sentido do monumento e do espaço apropriado na Festa, *a arte pode preparar "estruturas de encantamento"*. Isolada, a arquitetura não poderia nem restringir as possibilidades, nem – sozinha – abri-las. Há necessidade de mais coisas, ou melhor, de outra coisa. A arquitetura como arte e técnica também tem necessidade de uma orientação. *Necessária, não poderia bastar a si mesma*, nem poderia o arquiteto fixar suas finalidades e determinar sua estratégia. Por outras palavras, *o futuro da arte não é artístico, mas urbano*. (LEFEBVRE, DC, [1968] 2016, p. 134, grifos nossos)

Esta passagem deixa evidente uma aproximação caracteristicamente lefebvriana da semiautonomia: cada nível semiautônomo ou semi-independente encontra seu sentido noutro nível. O que corrobora a tese apresentada no início deste capítulo da dialética do "ser" que encontra sua essência de maneira deslocada, a saber, no "outro". De acordo com Rafael Pádua (2019), essa a genuína natureza da participação, cujo fundamento é dialético, em que cada sistema parcelar se descobre no outro: o habitar encontra seu cerne na cidade e, sobretudo, no urbano, o interior e íntimo revela-se no exterior e público e vice-versa. Enfim, "a casa é um elemento fundamental da vida, referência importante da vida urbana, mas ela deve ser pensada na sua relação com a cidade", de modo que "o habitar não se reduz ao âmbito da casa, mas se expande ao âmbito da vida na cidade, à vida urbana, e a pesquisa sobre o habitar se pretende uma pesquisa sobre o modo como se vive concretamente a cidade" (PÁDUA, 2019, p. 482). O habitar, complementa, "é o lugar conhecido onde, mesmo fora de casa, as pessoas se sentem em casa; há reconhecimento com o lugar e com as pessoas do lugar" (ibid., p. 490).

Com efeito, chama a atenção o fascínio de Lefebvre pela vida das ruas, com passagens que se assemelham às descrições e narrações de Benjamin, Poe e Baudelaire – sobretudo em textos de eminente tonalidade poética, tais como, por exemplo, "Rhythmanalysis" (2004). Outros

³⁵³ "Considerado desde arriba, a mil metros de altura, el plan amontona barrios de tal manera que únicamente tiene en cuenta el equilibrio de volúmenes, las líneas horizontales y las verticales; como si habitar consiste en gozar de un contraste estético de líneas". (LEFEBVRE, 1978, p. 209)

textos, como “La taberna-club” (DRAU, [1962] 1978, p. 135)³⁵⁴, tornam explícita a atenção de Lefebvre aos lugares de encontro, os “pontos nevrálgicos da vida social”, locais do jogo, do diálogo e da troca – não no sentido econômico, mas social –, tais como os cafés, as tabernas e as ruas, geralmente desvalorizados como inúteis e supérfluos.

A cidade seria, nesta direção, a obra perpétua dos seus habitantes, contrária à ideia de receptáculo passivo da produção e das políticas de planejamento: isso conformaria a participação. Rafael Pádua – em seu estudo sobre o habitar que relaciona Lefebvre, Heidegger e Bachelard – identifica uma verdadeira **metodologia** na maneira em que Lefebvre compreende o habitar: “‘dar a palavras aos interessados’ para que eles falem livremente sobre o habitar como atividade primordial da vida” (PÁDUA, 2019, p. 482). Em termos práticos do campo disciplinar arquitetônico, Pádua insiste em uma questão que é explicitada por HL em “Preface to the study of the habitat” ([1966] 2003): qual seja, a de que a aproximação ao habitar não deveria ser feita por meio de questionários objetivos, mas, sim, de entrevistas não diretivas e sobretudo, da descrição minuciosa da casa, dos hábitos e dos comportamentos – procedimentos que, de certa forma, remetem à atuação de Carlos Nelson Ferreira dos Santos que vimos no Capítulo 1³⁵⁵. Com efeito, as palavras do autor não poderiam reverberar mais claramente as do antropoteta: “a cidade entra dentro da casa e a casa sai para a rua. A rua, o espaço público é, nesse sentido, extensão da casa, espaço concretamente vivido, apropriado, de modo que os espaços-tempos da vida (casa-trabalho-lazer) não se separam absolutamente” (PÁDUA, 2019, p. 491).

A participação desdobra-se, então, num engajamento com a realidade por meio da *práxis*, da *mimesis* e da *poiesis*. Cada uma delas pode ser identificada em níveis e em autores distintos: na esfera do fazer arquitetônico, por meio da conciliação entre teoria e prática, da revisão contínua de seu pensamento e metodologia, e da proposta de formas ou dispositivos abertos ao uso cotidiano; o que se distingue da atuação no polo do usuário ou “usador” propriamente dito, esta sim, relacionada à apropriação do espaço. Ambos se destinam a negociar as contradições entre habitat e habitar que se fazem sentir em todas as esferas – seja nos conjuntos habitacionais populares, seja nos condomínios fechados de alto padrão, pois, em ambos os casos, desconhece-se o direito à cidade. É assim que a arquitetura se revela igualmente como mediação e expressa

³⁵⁴ O arquiteto refere-se especificamente ao Projeto do Sindicato dos arquitetos do Seine (SAS) para uma taberna-club, como um ponto de encontro, flexível e multifuncional, transparente (relacionando-se com a rua), sem a divisão funcionalista.

³⁵⁵ Pádua aciona exemplos e narrações da literatura que indicam esse sentido do habitar: um trabalho de Mario Benedetti sobre um bairro de Montevideu, um de Naguib Mahfuz sobre um lugar na cidade do Cairo, além de passagens de Walter Benjamin sobre Nápoles, em que o público e o privado se imiscuem.

a sua porosidade em termos de criação, como fica manifesto nas palavras de Benjamin:

A arquitetura é porosa como essas rochas. Construção e ação se entrelaçam uma à outra em pátios, arcadas e escadas. Em todos os lugares se preservam espaços capazes de se tornar cenário de novas e inéditas constelações de eventos. Evita-se cunhar o definitivo. Nenhuma situação aparece, como é, destinada para todo o sempre; nenhuma forma declara o seu “desta maneira e não de outra”. Aqui é assim que se materializa a arquitetura, essa componente mais concisa da rítmica da sociedade. (BENJAMIN, 1987, p. 147-148)

Essas questões aparecem em “Utopia experimental” (DRAU, [1961] 1978), quando o filósofo volta a propugnar uma cidade lúdica que considere a importância social do jogo. No entanto, quando se fala em jogo, não basta projetar quadras esportivas em cidades (relacionadas a atividades formalizadas) ou mesmo espaços para festas de bairro. A mentalidade deve ser diferente, não se pensar apenas enquanto função. Trata-se da brincadeira no sentido mais espontâneo, do ato de rir, enfim, novamente, da fruição e do gozo: “ócio e jogo não coincidem exatamente”; “o jogo não corresponde a nenhuma necessidade primária, embora pressuponha todas elas. Corresponde a desejos refinados e diferenciados, segundo indivíduos e grupos, desejos que matam rapidamente a monotonia e a ausência de possibilidades” (LEFEBVRE, DRAU, [1961] 1978, p. 131-132)³⁵⁶.

Vimos anteriormente que Marx teria sido o primeiro a conceber a tríade necessidade x trabalho x fruição (LEFEBVRE, MP, 2016b). Sem embargo, para Lefebvre, Marx não teria dado suficiente atenção ao terceiro termo, ou seja, privilegiando o *homo faber*, o *homo sapiens* – com certa racionalidade otimista – em detrimento do *homo ludens* ou do *homo ridens*. Nesse sentido, seu pensamento “refletiu mais sobre a vida do que sobre a morte, como fez Nietzsche” (MP, 2016b, p. 130, tradução nossa)³⁵⁷.

Ora, como bem notado por Lefebvre, refletir sobre o aspecto lúdico da cidade guia-nos inevitavelmente para a consideração sobre as crianças e os adolescentes, visto que estes acabam envolvendo, engajando e articulando os demais grupos, funcionando como uma espécie de elo ou mediação (LEFEBVRE, DRAU, [1961] 1978).

³⁵⁶ “Ocio y juego no coinciden exactamente. (...) El juego no corresponde a ninguna necesidad primaria, aunque las presupone todas. Corresponde a deseos afinados y diferenciados, según los individuos y grupos, deseos que matan rápidamente la monotonía y la ausencia de posibilidades”. (LEFEBVRE, [1961] 1978, p. 131-132)

³⁵⁷ “Marx stood in the perspective of rational optimism; his thought reflected on life rather than on death, as did Nietzsche's” (LEFEBVRE, 2016b, p. 130)

Figura 3.27 | Figura 3.28 | Figura 3.29 | Figura 3.30
Playground em Amsterdam

Aldo van Eyck

Figura 3.31 | Figura 3.32 | Figura 3.33
Playground em Amsterdam

Aldo van Eyck

Figura 3.34 | Figura 3.35 | Figura 3.36 | Figura 3.37

Projeto de brinquedos urbanos

Aldo van Eyck

Já anunciava Benjamin sobre a novidade: “*Nouveauté*: ‘A criança vê tudo como *novidade*; está sempre *embriagada*’” (BENJAMIN, [1982] 2018p. 417) ou, citando Baudelaire, “a propósito da *nouveauté*: ‘Como me agradarias, ó noite! sem estas estrelas! / Cujas luzes falam uma linguagem conhecida!’” (BAUDELAIRE, *As flores do mal*; apud. BENJAMIN, 2018, p. 417). Johan Huizinga, por sua vez, em seu célebre e influente “*Homo Ludens*” ([1938] 2019), apontava que o jogo se relacionava com o oposto do pensamento lógico e científico, ou seja, com a linguagem criadora. Quando se fala em “jogo”, trata-se de:

Uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e de alegria e de uma consciência de ser diferente da “vida cotidiana”. (HUIZINGA, [1938] 2019, p. 35-36).

O jogo relaciona-se habitualmente com a ideia de competição, mas pode igualmente aludir à noção de luta, de combate armado, de batalha; “o jogo é um combate e o combate é um jogo” (ibid., p. 50-51). Sugere também o ato de rir, de “fazer algo jocosamente”, de dançar. Por isso, indica uma criação *poiética*, pois:

A poiesis é uma função lúdica. Ela se exerce no interior da região lúdica do espírito, num mundo próprio para ela criada pelo espírito, no qual as coisas possuem uma fisionomia inteiramente diferente da que apresentam na ‘vida comum’, e estão ligadas por relações diferentes das da lógica e da causalidade. Se a seriedade só pudesse ser concebida nos termos da vida real, a poesia jamais poderia elevar-se ao nível da seriedade. Ela está para além da seriedade, naquele plano mais primitivo e originário a que pertencem a criança, o animal, o selvagem e o visionário, na região do sonho, do encantamento, do êxtase, do riso. (ibid., 157)

Para Huizinga, o lúdico e a *poiesis* apontam para uma verdadeira renúncia da razão, do esclarecimento, da lógica; por isso, ambas as noções se relacionam intimamente, sem coincidir, com a ideia do mito - o qual, como vimos anteriormente, pode vir a assumir um estatuto deveras concreto, sensível e real, isto é, não apenas restrito ao âmbito do imaginário.

Mais uma vez, tais reflexões trazem à mente alguns exemplos de arquitetura que possam, de alguma forma, ilustrar ou estimular a imaginação. Não enquanto modelos a serem seguidos, mas por apontarem para uma via a ser explorada, como sugere HL na introdução à “De lo rural a lo urbano” (1978), numa matriz essencialmente marxiana. No que diz respeito ao aspecto lúdico e seu caráter de mediação, vale a pena lembrar algumas propostas urbanas (playgrounds) do arquiteto Aldo Van Eyck ou dos microcosmos especialmente desenhados para o universo infantil por Herman Hertzberger, sobretudo em seus projetos escolares.

Mentor de Constant Nieuwenhuys, membro e parte da direção do grupo “CoBrA” (entre os anos de 1948 e 1951), além de um situacionista (PATEL, 2016), Aldo Van Eyck seria influenciado pelas teorias de Jean-Paul Sartre, Johan Huizinga e Norbert Weiner em projetos de espaços urbanos lúdicos e recreativos em Amsterdam de sua autoria. A maioria de seus projetos seria voltado especialmente para as crianças (LEFAIVRE & DÖLL, 2007). Para Jones, Petrescu & Till (2005), Aldo van Eyck, assim como Giancarlo de Carlo – ambos colegas do Team X –, estariam mais atentos à produção de “lugares” do que de “espaços”. Com efeito, Marcos Rosa (2013) realiza um estudo no sentido de revelar de que maneira tais instalações são capazes de criar “lugares urbanos”, especialmente porque alteram os significados e as possibilidades de apropriação em áreas anteriormente degradadas e abandonadas da cidade. Assim, compostos por elementos que se repetem e se recombinaem - a caixa de areia, os mobiliários e os elementos lúdicos em barras metálicas, pedras, vegetação - esses playgrounds funcionariam como espécies de ready-mades a atuar, de maneira tática, na cidade tal como ela

se encontrava. Para Rosa, tais propostas criam zonas intersticiais de encontros, diálogos e apropriações que, por lidarem com o banal e o temporário, guardam ressonâncias tanto com a teoria dos momentos quanto com a vida cotidiana de HL abordada acima.

Essa percepção já transparecia em Liane Lefaivre & Ingeborg de Roode, no livro “The playgrounds and the city” (2002), ou em Lefaivre & Döll, em “Ground-up city: play as a design tool” (2007), que trazem uma compilação de projetos de Aldo van Eyck. Para os autores, os projetos de van Eyck assumiriam um caráter dadaísta – tanto pelos ready-mades mencionados acima quanto por seu aspecto jocoso – articulado com um compromisso cívico. Para Lefaivre & de Roode (2007), van Eyck pensaria a cidade como uma constelação aleatória de estrelas, em que cada playground se articula com o todo urbano e compõe uma *démarche* no sentido da cidade lúdica e da brincadeira.

Figura 3.43 | Glossário pictórico dos projetos do MUF (MUF, 2005, p. 234)

Aldo van Eyck, assim como Herman Hertzberger (2000) utilizam-se do conceito de “in-between space” (espaço-entre), para fazer menção aos trabalhos nos interstícios das cidades e a dialética entre o dentro e o fora, o interior e o exterior. Para Hertzberger, o arquiteto, em geral, concede mais atenção aos volumes que desenha, ao objeto positivado – o que o aproxima mais de um escultor – do que dos espaços remanescentes. Não obstante, o arquiteto holandês chama a atenção justamente para estes últimos, pois “*o espaço habitável* entre as coisas representa uma mudança na atenção do nível oficial para o *informal*, para onde a *vida cotidiana* comum é

vivida, e isso significa *nas margens* entre os significados estabelecidos de função explícita” (HERTZBERGER, 2000, p. 214, tradução nossa, grifos nossos)³⁵⁸. Ou seja, para o arquiteto, trata-se, novamente, de lançar um olhar para o frugal, para aquilo que não se representa claramente. Como destacado por Maryam Farhady e Jeehyun Nam (2009), tratar-se-ia de pensar no negativo do espaço, ao invés de seu positivo, seu aspecto objetual. Os autores identificam, nesse sentido, um paralelo entre o “espaço-entre” e o sentido do “ma” da cultura japonesa, tal como mencionado anteriormente.

Ao mesmo tempo, tanto Hertzberger e van Eyck realizam uma intercambialidade entre as escalas micro e macro: Hertzberger (2000; 2008), ao considerar a cidade como uma escola e vice-versa; van Eyck, analogamente, ao defender que “uma casa deve ser como uma pequena cidade para ser uma casa de verdade, uma cidade como uma casa grande para ser uma cidade de verdade” (STRAUVEN, 2007, p. 16)³⁵⁹. Além do “in-between”, van Eyck pensaria no “twin phenomena” – que pode ser literalmente traduzido como “fenômenos gêmeos” ou duais – e no sentido do lugar. O “twin-phenomena”, em específico, reverbera a dupla determinação lefevriana e refere-se a uma espécie de relatividade, em que os opostos não se mostram mutualmente excludentes, mas complementares: o interior e o exterior, o dentro e o fora, o micro e o macro, o sujeito e o objeto, pequeno e grande, aberto e fechado (STRAUVEN, 2007, p. 16). Tais polaridades, explicam os autores, ocorrem nos níveis estrutural e formal, que, na abordagem de van Eyck, devem se sobrepor e interpolar, enfocando-se as transições e os intervalos. Pois, “o espaço-entre é o ‘espaço à imagem do homem’, um lugar que, como o homem, ‘inspira e expira’” (ibid., p. 16, tradução nossa)³⁶⁰.

Muitos desses debates suscitam ainda outras questões que vêm sendo problematizadas recentemente, tais como, por exemplo, a do “common” (o “comum”), intensamente aprofundado por autores como Christian Laval e Pierre Dardot (2017), bem como, no âmbito mais específico da A&U e com uma denotação bem mais prática, por Tom Avermaete (p. ex. AVERMAETE, SCHMIDT- COLINET & HEROLD, 2018 ou AVERMAETE, 2019). Neste último caso, são dados como exemplos de common, novamente, algumas propostas lúdicas de Aldo van Eyck, bem como, no Brasil, alguns projetos de SESC, tal como o

³⁵⁸ “The habitable space between things represents a shift in attention from the official level to the informal, to where ordinary day-to-day lives are led, and that means in the margins between the established meanings of explicit function”. (HERTZBERGER, 2000, p. 214)

³⁵⁹ “(...) a house must be like a small city if it’s to be a real house, a city like a large house if it’s to be a real city” (STRAUVEN, 2007, p. 16)

³⁶⁰ “The in-between is ‘space in the image of man’, a place that, like man, ‘breathes in and out’” (STRAUVEN, 2007, p. 16).

memorável exemplo do SESC Pompeia de Lina Bo Bardi. A arquitetura é tomada como parte de uma “*praxis communis*” (AVERMAETE, 2019, p.33), em que os participantes não trabalham conforme um interesse de mercado, mas, sim, engajam-se nas atividades comuns por meio de um laço afetivo, de um senso de pertencimento e de responsabilidade em relação à comunidade.

Em Laval & Dardot (2017), em suma, o comum, mais do que denotar aquilo que é compartilhado, apontaria para uma reação ao neoliberalismo e aos conceitos de propriedade. Por isso, na visão dos autores, o comum não indica aquilo que aparece como previamente compartilhado, mas sim, como aquilo que se torna comum por meio de um ato instituinte, de tensão e de luta. Comum – “com” indicando partilhado e “munes” indicando algo como um dever – sugeriria uma coobrigação, ou seja, uma participação e uma reciprocidade. Ora, nesse sentido, o “common” parece apontar para os caminhos delineados pela autogestão lefebvriana e uma maneira de se repensar a revolução³⁶¹.

Além disso, de acordo com Luck (2018a), a partir da crise de 2008, teríamos uma retomada e uma revisão do debate sobre a participação, sobretudo com o crescimento dos coletivos. Dentre eles, podemos destacar o MUF³⁶², escritório inglês conduzido por Katherine Clarke, Sophie Handler, Kath Shonfield e Liza Fior, que trabalha com projetos e experiência urbanas – incluindo intervenções temporárias – envolvendo arquitetura e arte. Destacam-se, em suas propostas, o aspecto lúdico e a atenção para com o público infantil, especialmente em espaços públicos, valorizando o conhecimento mútuo e o trabalho junto a comunidades.

Além disso, como igualmente enfatizado por Luck, o escritório definiria a si mesmo como um ato de resistência, cujo método se basearia em jogar ou trabalhar contra as próprias encomendas – do inglês, “commissions”. Assim, “este modo de envolvimento e participação contínuos ecoa os sentimentos dos primeiros pioneiros, como Kroll e Rudovsky, que estenderam a duração de um projeto para incluir seu uso. (LUCK, 2018a, p. 11)³⁶³. De acordo com um artigo do grupo MUF, “Rights of common” (2005), que figura na mesma publicação “Architecture and Participation” (JONES, PETRESCU & TILL, 2005), sua abordagem envolve uma estratégia e um detalhe, relacionados a uma utopia e pré-requisitos para a participação efetiva:

³⁶¹ Parte das questões comentadas brevemente aqui foram apresentadas por Christian Laval - Professor de Sociologia da Université Paris Nanterre - em sua Conferência “Les usages savants et politiques du commun”, proferida em 02 de outubro de 2017 no Auditório Paulo de Camargo e Almeida do IAU/USP – São Carlos-SP. Vide: <<http://repositorio.iau.usp.br/handle/RIIAU/276>>.

³⁶² <http://muf.co.uk/>

³⁶³ This mode of ongoing engagement and participation echoes the sentiments of the early pioneers, such as Kroll and Rudovsky, who extended the length of a project to include its use. (LUCK, 2018a, p. 11)

A fórmula do Muf é o detalhe / estratégia = detalhe: as projeções utópicas da estratégia são compreendidas simultaneamente por meio da transformação de um minúsculo pedaço do aqui e agora. Assim, a estratégia deriva de um contato próximo e pessoal, e o detalhe de um olhar de perto sobre uma estratégia “e se?” (MUF, 2001, p. 16, apud. MUF, 2005, p. 233, tradução nossa)³⁶⁴

Para o MUF (2005), os projetos de arquitetura afloram de “reivindicações selvagens”. Neste mesmo texto, apesar de utilizar a utopia como parte da estratégia de atuação, o MUF realiza uma contraposição ao “Projeto e utopia” de Tafuri, ao alegar que os projetos dos espaços públicos envolvem, antes, “Projeto e realidade”, ao buscar uma inserção prática. Para Luck (2018a), nesse mesmo sentido, outros nomes de destaque seriam o BOYS, URBAN LABS e o R-URBAN³⁶⁵ – communing.

Muitas dessas propostas seriam inclusas no que tem sido recentemente chamado de “urbanismo tático” ou “bottom-up”, mencionado no Capítulo 1, cujo potencial não deve ser dispensado. Sem embargo, seria deveras ingênuo desconsiderar as necessárias mudanças de escala e de contexto, sobretudo quando se reconhecem que a maioria das propostas apresentadas acima foram implementadas em localidades e realidades muito distintas das que encontramos no Brasil. Ao mesmo tempo, reforçamos que trazer alguns exemplos práticos tenciona contribuir para alimentar o nível do imaginário que vimos discutindo, do mesmo modo que deve suscitar novos questionamentos e contradições. Pois o “comum”, assim como a participação e outros conceitos debatidos nesta tese, poderia se tornar mais um daqueles bastiões vazios anunciados por Le Bon (2018).

Reiteramos o questionamento de Neil Brenner (2016): seria o urbanismo tático, de fato, uma alternativa ao capitalismo neoliberal? Esta situação nos colocará, novamente, diante da dobra lefebvriana. Teríamos, de fato, conquistado o **direito à cidade**? Alçado a essência do **habitar**? Assim como o pensamento, a dúvida não pode se deixar estancar e resolver em supostas respostas definitivas. Pois, a todo momento, deve-se retornar e rever as **representações**, negá-las em seu aspecto formal e normativo, e assim lembrar a nós mesmos do instinto criativo incansável, em que o jogo se essencializa na resistência e na subversão.

³⁶⁴ “The Muf formula is detail/strategy = detail: the utopian projections of strategy are simultaneously understood through the transformation of a tiny bit of the here and now. So strategy derives from the up close and personal, and detail from an up close look at a strategic ‘What if?’” (MUF, 2001, p. 16, apud. JONES, 2005, p. 233)

³⁶⁵ <http://r-urban.net/>

O habitar e a *poiesis*

Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim
quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração
a amizade, Pura, o homem pode medir-se
sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
Ele aparece como céu? Acredito mais
que seja assim. É a medida dos homens.
Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra. Mais puro, porém,
do que a sombra da noite com as estrelas,
se assim posso dizer, é
o homem, esse que se chama imagem do divino

(Friedrich Hölderlin, “No azul sereno floresce...”, apud. HEIDEGGER, 2012b, p. 254-259)

Benjamin, em seu livro-projeto das “Passagens” (2018, p. 1432) tece alguns comentários sobre o habitar, em que sugere que a noção se enraíza num elemento primordial, o ventre materno, de modo que a essência de sua forma se aproximaria mais da imagem da existência num casulo do que de numa casa. Assim, o habitar promove-se por meio de um reconhecimento em determinado espaço, com encontrar similaridades. Coletivamente falando, o habitat transfigura-se nas próprias ruas das cidades, que abrigam os indivíduos como o envoltório da casa expandido.

“Construir, habitar, pensar” ([1951] 2012a), texto memorável de Heidegger – citado por HL, por exemplo, em “Preface to the Study of the Habitat of the ‘Pavilion’” ([1966] 2003) –, influenciaria algumas gerações de arquitetos, por sugerir certa fusão entre o sentido técnico ou tectônico e a noção do habitar. O texto figuraria e se tornaria um tanto mais palpável, por exemplo, no sensível “O fenômeno do lugar” ([1968] 2006) de Christian Norberg-Schulz, que revela influências da fenomenologia não apenas heideggeriana, mas também husserliana.

Heidegger convida-nos a perscrutar a essência do habitar, que, segundo o filósofo, apenas pode ser compreendida e realizada por meio da linguagem. O autor então recupera o significado do habitar abrigado na palavra *buan* ou *bauen*, termo do alemão cujo sentido principal é construir, mas que se desdobra em diversas outras dimensões: morar, cultivar, edificar, proteger, produzir. *Bauen*, por sua vez, transfigura-se em seu correlato *bin*, que consiste no próprio verbo “ser”. Seu intuito é mostrar, por meio da linguagem, não apenas que habitar e construir consistem em conceitos que se sobrepõem e imiscuem, mas sobretudo que construir não deve ser encarado como um simples meio ou instrumento cuja finalidade reside na habitação –

novamente, segundo uma visão finalista e utilitarista. Habitar consiste no âmago do ser-homem e, embora envolva o construir, não pode se reduzir a ele – e este seria um dos problemas enfrentados pelas transformações recentes da linguagem, as quais ocasionaram uma decantação da pluralidade de sentidos outrora contidos em certas (senão todas as) palavras. Atentemos para uma passagem notável de Heidegger, que citaremos na íntegra, por sua riqueza:

Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem *é* à medida que *habita*. A palavra *bauen* (construir), porém, significa *ao mesmo tempo*: proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. Construir significa cuidar do crescimento que, por si mesmo, dá tempo aos seus frutos. No sentido de proteger e cultivar, construir não é o mesmo que produzir. A construção de navios, a construção de um templo produzem, ao contrário, de certo modo a sua obra. Em oposição ao cultivo, construir diz edificar. Ambos os modos de construir -construir como cultivar, em latim, *colere*, *cultura*, e construir como edificar construções, *aedificare* - estão contidos no sentido próprio de *bauen*, isto é, no habitar. No sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é, como a linguagem diz de forma tão bela, "habitual". Isso esclarece porque acontece um construir por detrás dos múltiplos modos de habitar, por detrás das atividades de cultivo e edificação. Essas atividades acabam apropriando-se com exclusividade do termo *bauen* (construir) e com isso da própria coisa nele designada. O sentido próprio de construir, a saber, o habitar, cai no esquecimento. (HEIDEGGER, [1951] 2012a, p. 127-128)

As questões levantadas pela relação entre o habitar e o construir fomentaram alguns pensamentos da década de 1960 que vimos no Capítulo 1, em especial por colocar o habitat como uma possibilidade de realização do usuário por meio da autoconstrução – como vimos, por exemplo, nas propostas de John Turner. Entretanto, como vimos discutindo como parte de nossas hipóteses, o habitar heideggeriano aproxima-se muito mais da complexa noção de apropriação lefebvriana do que do ato de construir/ edificar propriamente dito – o que não quer dizer que não possa haver momentos de apropriação autêntica durante esses processos autogeridos. Com efeito, a relação entre o habitar e o construir se revelaria de maneira quase inversa em Heidegger, uma vez que “não habitamos porque construímos. Ao contrário: construímos e cultivamos à medida em que habitamos, ou seja, à medida em que somos *como aqueles que habitam*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 128). Ou ainda: “a essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. *Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir*” (ibid., p. 139).

Obviamente, sabe-se que a teoria heideggeriana – até mais do que a lefebvriana – muitas vezes soa um tanto nostálgica e passadista. Sua preocupação com a linguagem, em especial, levaria o filósofo a certa radicalidade, cujas respostas, não raro, parecem poder ser encontradas apenas num passado longínquo – por exemplo, ao parecer sugerir que o pensar filosófico genuíno poderia ser encontrado exclusivamente na língua grega, o que levaria a certo viés social e

político, no mínimo, questionável. Não obstante, em que pesem essas possíveis restrições ou controvérsias, importa-nos a reflexão e sua capacidade de mobilizar o pensamento no presente.

Olhemos mais atentamente para a questão: “os mortais jamais o conseguiriam se habitar fosse tão-só uma de-mora sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses, com os mortais. Habitar é bem mais um demorar-se junto às coisas. Enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas” (ibid., p. 131). Em essência, habitar significa morar em seu sentido mais profundo: permanecer, demorar-se (“de-morar-se”), fazer lugar, encontrar abrigo, tornar seu – portanto, apropriar. Ou ainda: “permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*” (ibid., p. 129). Visto que toda essência em Heidegger implica movimento, resguardar não significa salvar ou proteger trivial, isto é, manter tal como é e, assim, estancar, nem tampouco dominá-la e explorá-la, mas, sim, trata-se de “deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor”, de preservar a tensão em seu movimento e, portanto, sua liberdade.

Habitar significa demorar-se junto às coisas, trazê-las para perto, ou, nos termos de Norberg-Schulz (2006), “trazer o mundo para perto”, que não é tão somente refletir o nível ou ordem distante no interior do habitar. Tal como em Lefebvre (2016a), é no nível P, no habitar, que vivemos e sobretudo tencionamos a ordem G. “*Habitar uma casa significa habitar o mundo*. Mas esse habitar não é fácil, tem de ser alcançado por caminhos escuros e uma soleira separa o dentro do fora. Representando a ‘brecha’ entre a ‘alteridade’ e o sentido manifesto, a soleira concretiza a dor que ‘se petrifica’. Assim, é na soleira que o *problema* do habitar se torna presente” (NORBERG-SCHULZ, 2006, p. 447, grifos do autor). A soleira é a brecha. A metáfora, um tanto hermética e, portanto, muito pouco compreendida de Norberg-Schulz explicita justamente o momento, a passagem, a saber, a mediação – dentro e fora, interior e exterior, micro e macro, próximo e distante – em que se revelam as contradições e, assim, se possibilita o devir. Contradição que aparece enunciada, mais recentemente, em Bourdieu, em sua análise da casa Kabyle como um mundo às avessas:

Não se entenderia completamente o peso e o valor simbólico que cabem ao limiar no sistema, se não se percebesse que ele deve sua função de fronteira mágica ao fato de constituir o lugar de uma inversão lógica e que, enquanto lugar obrigatório de passagem e de encontro entre os dois espaços, definidos em relação a movimentos do corpo e a trajetórias qualificadas socialmente, ele é logicamente o lugar onde o mundo se inverte. (BOURDIEU, 1999, p. 158)

As coisas do mundo fornecem “estância e circunstância” efetivando-se como lugares na medida em que estão no mundo e são habitados (HEIDEGGER, 2012a, p. 133). O lugar não precede

a coisa nem a coisa o lugar; instauram-se em concerto. E, assim, instaura-se o espaço, “o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite”. Pois aquilo que se tornou espaço, o “espaçado”, “é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. *Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço*” (ibid., p. 134). Habitar implica instaurar um lugar e criar espaço (dar espaço ao espaço), é sensível e suprassensível – envolve linguagem e significados. No entanto, ressalva o filósofo, o suprassensível não consiste numa interpretação a posteriori, como uma abstração, mas, sim, envolve algo próprio à coisa, “*já pertence à essência reunidora e integradora dessa coisa*” (ibid., p. 133).

Como se vê, Heidegger reitera a imanência entre o ser enquanto homem e o espaço – como já manifesto em outros textos do filósofo, ser é “ser-aí”, um *Dasein* ou “ser-no-mundo”, ou seja, ser localizado. “O conceito de ser-no-mundo é uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, que indica a inseparabilidade do homem e do mundo e igualmente do mundo em relação ao homem”, isto é, “morar nele, deter-se nele, e não simplesmente encontrar-se nele como uma coisa, um ente simplesmente dado” (WERLE, 2003, p. 101). Estar meramente e passivamente no mundo significa viver como uma coisa; ser-aí humano, por outro lado, envolve habitar o mundo em seus embaraços, suas angústias. Angústia essa que envolve o ser para a morte ou para o nada, sair de si mesmo a todo momento. Assim, “a referência do homem aos lugares e através dos lugares aos espaços repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais é do que um habitar pensado de maneira essencial” (HEIDEGGER, 2012a, p. 137). A partir desses esclarecimentos, Heidegger guia-nos para a seguinte pergunta: em que medida construir consiste no habitar? O caminho para uma possível resposta indicado pelo filósofo é encontrado, mais uma vez, na noção da produção, cujo sentido inevitavelmente reincide sobre a técnica, como se percebe:

Produzir, em grego, é *tíkto* (τίκτω). À raiz *tec* desse verbo é comum à palavra *tékhne* (τέχνη). *Tékhne* não significa, para os gregos, nem arte, nem artesanato, mas um deixar-aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira, no âmbito do que já está em vigor. Os gregos pensam a *tékhne* (τέχνη), o produzir, a partir do deixar-aparecer. A *tékhne* (τέχνη) a ser pensada desse modo, de há muito, se resguarda no tectônico do arquitetônico. Ela se resguarda, ainda mais recentemente e de forma decisiva, no técnico da técnica dos motores pesados. A essência do produzir que constrói não se deixa, porém, pensar nem a partir da arquitetura, nem da engenharia e nem tampouco a partir da mera combinação de uma e de outra. O produzir que constrói *também* não se deixaria determinar de forma adequada se quiséssemos pensá-lo no sentido originariamente grego de *tékhne* (τέχνη), ou seja, *somente* como um deixar-aparecer que traz o produzido como uma coisa vigente para o meio de coisas já em vigor. (HEIDEGGER, 2012a, p. 138-139)

Ora, neste momento, mais uma vez assistimos a uma sobreposição conceitual em que uma noção se essencializa em outra, em que os conceitos se imiscuem de maneira complexa e, inevitavelmente, contraditória. Habitar, *techné*, *poiesis* – os termos recuperam a essência da *alétheia* (verdade) que expõe a criação como um rasgo que traz à luz a tensão da existência.

A dialética entre *práxis*, *mimesis* e *poiesis* aparece em Lefebvre especialmente em “Prolegomenas”, um dos textos de “Metaphilosophy” ([1965] 2016b). As três noções imiscuem-se e confundem-se, ao mesmo tempo em que apresentam particularidades. *Práxis* seria recuperada e utilizada por Marx sobretudo para evitar confusão com a palavra prática, o que não surtiria muito efeito, pois o uso corrente do termo ainda acaba coincidindo, muitas vezes, com este último significado. A *poiesis*, por sua vez, relaciona-se com o pensamento, com a vontade e com o ato de “jogar” com as instituições. Um verdadeiro “impulso criativo”, “‘Poiesis’ é um *modo de fazer*, e se ‘práxis’ é dirigida a outros humanos, ‘poiesis’ está preocupada com o mundo material exterior (ELDEN, 2016, p. xviii, tradução nossa, grifo nosso)³⁶⁶. Nos termos de Lefebvre:

Chamarei atividade humana assim na medida em que se *apropria* da ‘natureza’ (*physis*) ao redor e *dentro* do ser humano (sua própria natureza: sentido, sensibilidade e percepção sensorial, necessidades e desejos etc.). *Poiesis* é, portanto, o criador de obras [*oeuvres*]. Inclui a fundação de instituições e decisões com consequências ilimitadas, mesmo que às vezes passem despercebidas por longos períodos. Assim, nem toda criação é *poiesis*, mas toda *poiesis* é criação. ‘Poesia’ restringe o significado da palavra. E outro ponto: a tecnologia e a invenção técnica ficarão fora do campo da *poiesis*. As tecnologias podem muito bem dominar a ‘natureza’ (o mundo externo) e, portanto, ser necessárias, mas não são suficientes para permitir que os seres humanos se apropriem de sua própria natureza. Uma distinção vital na determinação dos limites da tecnologia dentro da modernidade e na definição correta da alienação tecnológica. (LEFEBVRE, MP, [1965] 2016b, p. 27, tradução nossa)³⁶⁷

Ao mesmo tempo, como vimos, Heidegger seria um dos pioneiros a recuperar as relações intrínsecas entre *poiesis*, *techné*, *physis*, *alétheia*. Todavia, para Lefebvre (2016b), a discussão heideggeriana remanesceria no âmbito da abstração. Por isso, sua intenção, ao aproximar *poiesis* da *práxis*, seria justamente a de trazer o pensamento para a materialidade, não apenas física, mas

³⁶⁶ “‘Poiesis’ is a mode of making, and if ‘praxis’ is directed towards other humans, ‘poiesis’ is concerned with the material world outside” (ELDEN, 2016, p. xviii).

³⁶⁷ “I shall call human activity thus in so far as it *appropriates* ‘nature’ (*physis*) around and *within* the human being (its own *nature*: sense, sensibility and sensory perception, needs and desires, etc.). *Poiesis* is thus the creator of works [*oeuvres*]. It includes the foundation of institutions, and decisions with consequences that are limitless, even if sometimes unnoticed for long periods. Thus, not all creation is *poiesis*, but all *poiesis* is creation. ‘Poetry’ narrows the meaning of the word. And another point: technology and technical invention will remain outside the field of *poiesis*. Technologies may well master ‘nature’ (the external world), and thus be necessary, but they are not sufficient to enable human beings to appropriate their own nature. A vital distinction in determining the limits of technology within modernity and in correctly defining technological alienation”. (LEFEBVRE, [1965] 2016b, p. 27)

social. Na emergência da cidade – seja ela *polis* ou *urbis* – a *poiesis* faz-se presente de maneira *pari passu* à *práxis*, que logo assume preponderância – é quase pura criação. Em seguida, estabelece-se uma tendência para a separação entre essas instâncias por meio da repetição e da reprodução burocrática e irrefletida da vida³⁶⁸. Assim:

Poiesis esquece que é também práxis: ação sobre os homens por meio das obras e da fala, educação, formação, fundação. Quanto à práxis, ela se estabelece no plano das trocas pelo discurso, pelo comércio, pelos contratos. Esquece que foi inicialmente poiesis: criação de um mundo humano habitado e habitável, morada de uma verdade na comunidade. (LEFEBVRE, 2016b, p. 152, tradução nossa)³⁶⁹

Remetendo-se ao memorável “Górgias” de Platão (2011), cujo diálogo coloca justamente em dúvida o discurso retórico burocrático – proferido e representado pelo papel do orador – e esvaziado de significados e da relação com a prática, Lefebvre alega que a *práxis* se fecharia numa mera repetição e imitação de opiniões, perdendo sua relação com o ato criativo. Pois a criação implica colocar o problema e enfrentá-lo, não repetir soluções. Afinal, “se o ‘homem’ ou o ‘homem total’ apresenta um problema, talvez seja porque ele cria significado (ou busca por significados)” (LEFEBVRE, [1966] 2003, p. 126, tradução nossa)³⁷⁰.

É neste ponto que Heidegger auxilia-nos, novamente, ao tocar numa questão fundamental e deveras provocadora: “por mais difícil e angustiante, por mais avassaladora e ameaçadora que seja a falta de habitação, a *crise propriamente dita do habitar* não se encontra, primordialmente, na falta de habitações” (2012a, p. 140). Tais questões já apareciam anunciadas em “...poeticamente o homem habita...” ([1951] 2012b), texto de Heidegger proveniente de seus primeiros seminários proferidos e cujo título provém de uma passagem do poema “In lieblicher Bläue ...” – traduzido como “No sereno azul floresce” (2012) – de Friedrich Hölderlin. O filósofo inicia o texto com a questão:

Não será o habitar incompatível com o poético? Nosso habitar está sufocado pela crise habitacional. E mesmo que fosse diferente, o que hoje se entende por habitar está açulado pelo trabalho, revolido pela caça de vantagens e sucesso, enfeitado pelo lazer e descanso organizados. O espaço e o pouco de tempo que, no modo atual de habitar, ainda resta para o poético acontece, no melhor dos casos, quando nos ocupamos das letras, do belo espiritual, veiculado em publicações ou por outros meios comunicacionais. A poesia ou bem é negada como coisa do passado, como

³⁶⁸ Lefebvre relembra que esta questão se evidencia no memorável “Górgias” de Platão, cujo diálogo coloca justamente em dúvida o proferimento burocrático – pelo papel do orador – de discursos esvaziados de significados e da relação com a prática.

³⁶⁹ “Poiesis forgets that it is also praxis: action on men by works and speech, education, formation, foundation. As for praxis, it establishes itself at the level of exchanges through discourse, through trade, through contracts. It forgets that it was initially poiesis: creation of a habited and habitable human world, dwelling of a truth in the community”. (LEFEBVRE, 2016b, p. 152)

³⁷⁰ “(...) if ‘man’ or ‘the total man’ presents a problem, it is perhaps because he creates meaning (or seeks meanings)”. (LEFEBVRE, [1966] 2003, p. 126)

suspiro nostálgico, como voo ao irreal e fuga para o idílico, ou então é considerada como uma parte da literatura. (HEIDEGGER, 2012b, 165).

Essas passagens, não raro subestimadas pelos leitores, indicam uma inversão necessária, premente, do pensamento: o fundamento da questão habitacional reside na ideia do habitar propriamente dito e não exclusivamente do habitat. Pois, justifica o filósofo, a crise do habitat (da habitação) não é atual – embora tenha se tornado evidente mais recentemente –, não resulta das guerras e do aumento populacional, mas as precede. O habitat, portanto, comporta-se como um véu que acoberta o âmago da *alétheia* – em outros termos, trata-se de um ponto cego, de um falso problema. Nos termos de Werle (2003), expressa uma inautenticidade da essência do *Dasein*. Com efeito, para Heidegger, é porque não sabemos **habitar o mundo** que a crise habitacional se revela como um problema. Em última análise, o filósofo clama para a negação do habitat – em essência, a propriedade – trazido à frente como uma questão: este o cerne da despossessão, da desestruturação, do desenraizamento de si debatido no início deste capítulo, pois:

A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais *devem primeiro aprender a habitar*. E se o desenraizamento do homem fosse precisamente o fato de o homem não pensar de modo algum a crise habitacional *propriamente dita como a crise*? Tão logo, porém, o homem pensa o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar. (HEIDEGGER, 2012a, p. 140-141)

Poiesis relaciona-se com o logos, com a linguagem. Não se trata meramente da lógica compreendida como uma racionalidade, aquilo que se espera e que se conhece bem; trata-se, antes, daquilo que se mostra inerente ao homem: o puro ato criativo. “Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer” (HEIDEGGER, 2012b, 168). Não a linguagem como instrumento, como meio de expressão, mas como um próprio modo de ser humano, pois “é a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa” (ibid., 167).

O habitar relaciona-se com o construir, como vimos acima, mas as construções em *sensu stricto* limitam e vedam os sentidos do habitar. Tal como explícito nos versos de Hölderlin, não se trata de habitar uma morada, tampouco de possuir uma residência, mas de poeticamente habitar a terra, pois “é a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar” (ibid., p. 169). No entanto, não devemos supor uma relação de causalidade ou de sucessão entre a poiesis e o habitar, como se um precedesse o outro; antes, “...poeticamente o homem habita...” indica que “é a poesia que permite ao habitar ser um habitar. Poesia é deixar-habitar, em sentido próprio. Mas como encontramos habitação? Mediante um construir.

Entendida como deixar-habitar, poesia é um construir” (ibid., p. 167), de modo que “a poesia constrói a essência do habitar” (ibid., p. 179). Ora, tais considerações parecem ressoar em escritos posteriores de Henri Lefebvre (p. ex. PS, 1991b; LFLD, 1991c). Vejamos a seguinte passagem, de LFLD:

No começo, era o Topos. E o Topos indicava o mundo, pois era lugar; não estava em Deus, não era Deus, porque Deus não tem um lugar e jamais o teve. E o Topos era o Logos, mas o Logos não era Deus, porque era o que tem lugar. O Topos, na verdade, era poucas coisas: a marca, a re-marca. Para marcar houve traços, dos animais e seus percursos; depois sinais: um seixo, uma árvore, um galho quebrado, um *cairn*. As primeiras inscrições, os primeiros escritos. Por pouco que fosse, Topos já era “o homem”. Assim como o sílex seguro pela mão, como a vara erguida com boa ou má intenção. Ou a primeira palavra: o Topos era o Verbo; e algo mais: a ação, “*Am Anfang war die Tat*”. E algo menos: o lugar, dito e marcado, fixado. Assim, o Verbo não se fez carne, mas lugar e não-lugar. Partir do lugar, mental e social, lugar da identidade e da diferença, lugar marcado (logo destacado) e nomeado (lugar dito), logo ligado e religado – por que não? A direção e a orientação, o trajeto e o percurso, vão de um lugar para outro. (LEFEBVRE, LFLD, 1991c, p. 34)

Passagem que reverbera outra passagem heideggeriana “poesia e pensamento encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser. O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico” (HEIDEGGER, 2012b, p. 170). O homem é o Logos e é, ou habita, poeticamente, o que não significa uma relação de identidade e fixidez. Muito pelo contrário, Logos é, antes, a capacidade de estar aberto ao curso fluido e ao vazio da existência. O ser poético o é na medida em que se transforma e deixa de ser, pois implica a ação, o tempo; ser poético significa abrigar o outro: “o mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo” (ibid., 170). Com isso, em Heidegger, o mesmo distingue-se do “igual” (imutável), ou seja, aquilo que se transforma numa repetição de si mesmo, no uniforme. A poesia é uma forma de “medição” – porque linguagem e Logos – o que não implica repetição e reprodução, mas um levar para o desconhecido. De produzir, para usar os termos lefebvrianos e marxianos – é isto que é o próprio do homem, faz parte de sua capacidade fundamental.

Por isso, o habitar revela, em seu íntimo, a *poiesis*; pois se relaciona com a criação do possível-impossível lefebvriano, com o devir. Como esclarecido pelo professor Marcos Aurélio Fernandes (2010), a partir de Paul Klee, é por isso que a arte se instaura como uma mediação com a verdade: não por representar o real visível e aparente, mas, sendo uma forma de saber, por trazer à luz o que aparece como segredo ou mistério – a saber, a própria natureza ou *phýsis*

(φύσις). Com efeito, “essa dinâmica da potência possibilitadora de todo o vir a ser é a produção, a criação originária (ποίησις - *poiesis*). Poderíamos denominá-la, simplesmente, de *Terra*, esse lugar que abriga e alberga os mortais e o seu mundo” (FERNANDES, p. 326). A criação artística corresponde a uma “parábola da criação”, isto é, algo que circunda e que passa rente, que provoca e produz, sem nunca atingir o seu alvo. Nesse trazer à luz a fresta do movimento da verdade, fica explícito que a obra não é do indivíduo, mas, sim, é a obra da própria arte, sendo o artista um participante, uma passagem, nesse processo de irrupção (FERNANDES, 2010). Pois:

Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido. (HEIDEGGER, 2012b, p. 177)

Toda essa discussão que vimos desenvolvendo partiu e leva de volta a Henri Lefebvre. Como o filósofo indica n’ “A revolução urbana” (2008a, p. 78-79), a compreensão e a restituição do sentido do habitar apenas seria possível por meio da análise metafilosófica empreendida por Nietzsche e Heidegger, sendo que o caminho para tal reconstrução teria sido assinalado especialmente por este último. Para HL, Heidegger, mesmo considerando suas posições um tanto controversas, teria sido um dos responsáveis por inaugurar a problemática do espaço (LEFEBVRE, 2008a, p. 78). Retomando a passagem lefebvriana com a qual iniciamos este capítulo: “para reencontrar o habitar e seu sentido, para exprimi-los, é preciso utilizar conceitos e categorias capazes de ir aquém do “vivido” do habitante, em direção ao não-conhecido e ao desconhecido da cotidianidade – e além, em direção à teoria geral, à filosofia e à metafilosofia”. (RU, 2008a, p. 78-79). Isto significa, como desdobramento da hipótese assinalada no início deste trabalho, considerar, por um lado, o universo da vida cotidiana, em sua relação dialética entre a cotidianidade, as experiências estéticas e as práticas criativas (*poiéticas*) – apontado por diversos trabalhos recentes mencionados nesta pesquisa. Mas também significa perscrutar a outra face da *poiesis* (o além), em sua tensão com as re-presentações individuais, mentais, sociais que perpassam e permeiam os níveis P, M e G lefebvrianos – objetivo central do trabalho que apresentamos aqui. O que tencionamos mostrar é de que maneira a *poiesis* significa, em essência, o tensionamento dessas re-presentações, a busca pela brecha, pela ruptura, pela diferença e pelo Outro. Porém, isso sinaliza para ainda outros desdobramentos em termos dos sentidos na e da própria linguagem – Logos, légein, também um aquém e além em Lefebvre (LFLD, 1991c) – em suas relações com a arquitetura, a cidade e o urbano, as quais ainda devem ser exploradas. Como alerta o filósofo, essa empreitada demandará compreender os nexos com a semiologia, contudo, sem se restringir às suas fórmulas e tampouco às análises linguísticas,

mas especialmente as relações entre o Logos e o Eros, o espaço e o desejo. Nos termos de Henri Lefebvre (RU, 2008a, p. 79):

O ser humano não pode deixar de edificar e morar, ou seja, ter uma morada onde vive sem algo a mais (ou a menos) que ele próprio: sua relação com o possível como com o imaginário. A filosofia ia buscar essa relação além ou aquém do “real”, do visível e legível. Ela acreditava encontrá-la numa transcendência ou numa imanência, uma e outra veladas. Ora, é por sua evidência que essa relação é velada. Basta olhar para que o véu caia. Essa relação reside na morada e no habitar, do templo e dos palácios à choupana do lenhador, à cabana do pastor. A casa e a linguagem são os dois aspectos complementares do “ser humano”.

Com efeito, para Lefebvre, a démarche de Heidegger estaria justamente em mostrar o quanto o habitar indica, em grande parte, esse além, isto é, o imaginário, o mental, em oposição à questão material propriamente dita. O que não poderia deixar de causar uma enorme perplexidade, especialmente considerando-se as tradições que, no contexto brasileiro, favoreceram uma base materialista questionável, pois particularmente focada nas lutas de classes e no aspecto construtivo e econômico da participação e da habitação. Porém, lembremos o seguinte: oposição não significa refutação ou anulação, mas, sim, tensão e contradição; tal é a relação dialética entre o aquém e o além, o material e o imaginário, a razão e o desejo, a racionalidade e a espontaneidade, a realidade e a utopia.

Utopias...ou considerações finais

Todas as revoluções colheram sua poesia tanto do passado como do futuro.
(LOWY, 2017, p. 19)

Esta tese não possui uma conclusão *stricto sensu*, como um fechamento ou síntese, mas, sim, uma espécie de encerramento provisório da discussão, de uma sugestão de um horizonte metodológico, que vem sendo sinalizado nos diversos tópicos deste capítulo. Concluir sumariamente este trabalho significaria enterrar os sentidos apontados pelo habitar *poiético* que vimos delineando até aqui.

Por outro lado, algumas retomadas se mostram oportunas. Primeiramente, o trabalho partiu do intuito de compreender os sentidos do habitar *poiético* lefebvriano, intrinsecamente ligado ao direito à cidade. Adotamos uma abordagem essencialmente teórico-conceitual, de modo que os exemplos pontuais que tomamos como ilustração ou para cotejamento com o prático-sensível, em certas passagens, não devem ser assumidas de maneira a positivar ou objetivar as reflexões que se apresentaram aqui.

Assumimos como ponto de partida um ponto cego atual, uma dobra, em que a participação, após emergir como um instrumento de transformação social, parecia incidir, mais uma vez, nas amarras do capitalismo e do universo sistêmico da mercadoria. Uma negação mostrava-se premente. Como procuramos explorar, a participação e os direitos, tornados institucionais e objetivados, esvaziavam-se de seu potencial transformador outrora vislumbrado. Tornaram-se bastiões vazios. Como também já mencionamos, isso não significa deslegitimar as diversas iniciativas aqui elencadas, mas, sim, mostrar que sua dialetização – ou seja, a compreensão das contradições decorrentes de seu desdobramento no espaço-tempo – revela-se imperativa. Novamente, não se trata de negar e lutar contra um passado fugidio, mas, na medida em que se compreende seus nexos e rupturas, agir no aqui e no agora.

O aprofundamento nessas contradições evidenciou a necessidade de negação em ainda outro nível, qual seja, o das representações e, mais especificamente, da propriedade privada e da autopropriedade – o que apontou para o questionamento de conceitos paralelos, como a própria noção de liberdade moderna. A partir de diversos autores – Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger –, muito dos quais referências do próprio Henri Lefebvre, vimos que, contra a propriedade, esboçaram-se no horizonte lefebvriano a obra, a apropriação e a *poiesis*. Interligadas, tais noções sugerem a necessidade de uma constante negatividade em relação aos automatismos – em geral, relacionados ao âmbito das representações e das abstrações – para que, assim, exerça-se a essência do habitar *poiético*, próprio ao homem.

Ao mesmo tempo, mais do que possibilitar a clara e objetiva representação de conceitos, esse habitar *poiético* indica, antes, uma abertura para o Outro, para a diferença, o impensável, o onírico. Por isso não se encerra numa mera negação – o que acabaria redundando num retorno ao mesmo –, mas, sim, num lançar-se ao desconhecido. Pois as representações, hoje, relacionam-se com certa racionalidade, o dever, a funcionalidade, a produtividade, a eficiência – reduzindo o ser a uma existência teleológica – em detrimento da esfera da fruição, do gozo, do resto, do jogo, da excreção, do inútil, do frugal, do prazer, da utopia – ou seja, daquilo que não tem sentido (ao menos, prévio). Estes últimos é que estão relacionados ao habitar *poiético* e à obra enquanto movimento. Com efeito, o habitar vai muito além do possuir uma morada e do direito à habitação; também não se restringe ao acesso às facilidades infraestruturais. Mais do que isso – e o que parece especialmente desafiador de se conceber por nosso pensamento viciado: o habitar não pressupõe que a questão habitacional deva ser resolvida *a priori*, para então se realizar. Trata-se, antes, de um tornar sua morada a fluidez do curso da existência, como fica sugerido por Heidegger em ainda outro texto: “o rio ‘*ε*’ a localidade que permeia a

morada dos seres humanos sobre a terra, determina a que lugar pertencem e onde são acolhidos [*heimisch*]. O rio, portanto, traz os seres humanos para si e os mantém no que é seu” (HEIDEGGER, 1996, p. 21, tradução nossa). Habitar é deixar-se perder no vazio, deixar-se despossuir; é desprender-se das representações habituais que nos imbuem de segurança e de uma racionalidade. No entanto, “os seres humanos abandonam o que é seu porque é o que mais ameaça arrebatá-los”, pois os arranca de si e os lança ao Outro (idem, tradução nossa)³⁷¹.

Dotados de uma dupla determinação, “os rios desvanecem e estão cheios de insinuações. Seu caminho vai para o que foi e para o que está por vir, mas de tal forma que os rios são o que foi e o que está por vir também” (ibid., p. 32, tradução nossa)³⁷². Assim também é o habitar *poiético*. Por isso, o habitar é um constante apropriar-se – que implica necessariamente, como vimos, um sair de si, um desaparecimento –, completamente distinto de um possuir propriedade: “o que é próprio é, menos ainda, algo que se produz por si mesmo. O próprio deve vir a ser apropriado. E, por sua vez, tudo o que se tornou apropriado precisa ser apropriado” (ibid., p. 21, tradução nossa)³⁷³. Por fim, apropriar é tornar sua obra – e, não, fazer uso de uma obra no sentido de um produto ou objeto. E apenas nesse sentido é participar, no sentido heideggeriano de trazer à frente a luta e a tensão da existência, as fissuras e as dobras.

Entretanto, a partir do que vimos discutindo neste trabalho, a utopia precisa ser necessariamente reposicionada. De sorte que, da mesma maneira que não se defende, aqui, uma refutação tafuriana da utopia, tampouco se preconiza a assunção de uma utopia meramente positivada e operativa, como um futuro idílico em que se depositam as nossas esperanças, postura que levaria a um ponto equivalente ao da dobra em que iniciamos esta pesquisa.

Reinhold Martin, em “Crítica a quê? Rumo a um realismo utópico?” (2005), compartilha da abordagem lefebvriana ao defender a utopia como uma inserção de outros horizontes possíveis dentro da realidade do cotidiano; não se trata, portanto, de um não-lugar. Não obstante, atualmente, há uma tendência de identificar a crítica política à crítica estética, como se fossem equivalentes, pressupondo uma autonomia da arquitetura e esvaziando qualquer “força dialética” possível na prática disciplinar. Por isso, Martin clama por uma arquitetura mais

³⁷¹ “The river “is” the locality that pervades the abode of human beings upon the earth, determines them to where they belong and where they are homely [*heimisch*]. The river thus brings human beings into their own and maintains them in what is their own. (...) And human beings abandon what is their own because it is what most threatens to overwhelm them”. (HEIDEGGER, 1996, p. 21)

³⁷² “The rivers vanish and are full of intimation. Their path goes into what has been and what is to come, yet in such a way that the rivers are that which has been, and that which is to come as well”. (HEIDEGGER, 1996, p. 32)

³⁷³ “One’s own is least of all something that produces itself of its own accord. One’s own must come to be appropriate. And in turn, whatever has become appropriate needs to be appropriated”. (HEIDEGGER, 1996, p. 21)

“robusta” e “efetiva”, que faça frente à impotência e à marginalização. A arquitetura parece não mais resistir a algo ou propõe mundos diversos do que existem, resignando-se a uma passividade, um cinismo, uma “complacência dócil”. Pois:

Tal como podemos perguntar justificadamente ao espantalho chamado arquitetura crítica, “crítica a quê?”, também podemos perguntar aos praticantes afirmativos e projetivos da “pós-crítica” qual é o tipo de mundo que eles projetam e afirmam na sua arquitetura e no seu discurso. (...) O problema é com que realidades escolhemos lidar, e com que objetivo. Em outras palavras: qual é o seu projeto? O que também significa evitar o erro elementar de presumir que a realidade seja inteiramente real – isto é, preexistente, fixa e portanto isenta de reimaginação crítica. (MARTIN, 2005, p. 272-273)

Ora, Martin e Lefebvre convergem no sentido de assumirem que a utopia não implica, quase que automaticamente, sua impossibilidade efetiva, sua irrealidade ou surrealidade. O caminho que realizam é o inverso: eles reconhecem que “a própria ‘realidade’ é – precisamente – um sonho demasiadamente real inculcado por aqueles que preferem aceitar um status quo destrutivo e opressor” (MARTIN, 2005, p. 274). Como alternativa, Martin propõe então “desrealizar o real”:

A desrealização, no entanto, deve ser realizada em dois níveis. Primeiro, interrogando criticamente os “dados” assumidos pelos realismos anticríticos. E, em segundo lugar, restaurando o “irreal” - ou seja, a utopia - ao seu status adequado como uma espécie de performativo. Em outras palavras, desrealização significa aprender a pensar na interseção da representação e da produção. E isso significa fazer isso por meio da mediação de formas culturais, incluindo a arquitetura. Não para construir utopias, mas para viver com seus fantasmas. (MARTIN, 2010, p. 147, tradução nossa)³⁷⁴

Nesses termos, a utopia emerge para evidenciar os limites entre o existente e o não realizado – ou mesmo o irrealizável, de modo a indicar caminhos possíveis e alternativos, ou mesmo criar distopias que atuem de maneira negativa, como avisos. Esses não-lugares irrompem das práticas espaciais, do âmbito do vivido, o que não significa que não possam se expressar, não nos mesmos termos, em outros níveis distintos.

Assim, a utopia lefebvriana não significa desenhar um projeto que se posiciona num futuro longínquo e idealizado. Essa compreensão de utopia é justamente a que acaba transfigurando-a em ideologia, em mito e, em essência, reforçando todo um *modus operandi* e apontando para um caminho já conhecido – pois o mesmo que se coloca à frente de nós, segundo a nossa própria imagem. Tal é o tipo de utopia que se mostra ancorada às temporalidades

³⁷⁴ “Derealization, however, must be accomplished at two levels. First, by interrogating critically the “givens” assumed by anticritical realisms. And second, by restoring the “unreal” – i.e., Utopia – to its proper status as a kind of performative. In other words, derealization means learning to think at the intersection of representation and production. And it means doing so through the mediation of cultural forms, including architecture. Not in order to build utopias but to live with their ghosts”. (MARTIN, 2010, p. 147)

convencionais. A utopia lefebvriana, por sua vez, é um ato que desconhece a finalidade – pois esta não se mostra tangível, reconhecível, inteligível – e, ainda assim, realiza-se aqui e agora porque verdadeiramente humano; trata-se de impulso para um sentido pouco nítido – ou mesmo a ausência deste – que se imprime, mesmo que provisoriamente, no presente. Utopia implica querer aquilo que se descobre quando se cria, isto é, a diferença (LEFEBVRE, 1975, p. 123). Por isso, é o resto, o frugal, o inútil.

A utopia lefebvriana, nesse sentido, aproxima-se da metáfora dos vaga-lumes utilizada de maneira sensível pelo cineasta e intelectual italiano Pier Paolo Pasolini³⁷⁵ e recuperada pelo filósofo Georges Didi-Huberman em “A sobrevivência dos vaga-lumes” (2011). Nos termos de Didi-Huberman, os vaga-lumes – *lucciole*, no original em italiano – são pequenas faíscas, em que “mergulhados na noite escura da culpa, os homens irradiam às vezes seus desejos, seus gritos de alegria, seus risos, como *lampejos de inocência*” (2011, p. 20). Tais lampejos se mostram presentes na arte e na poesia, “ao mesmo tempo eróticos, alegres e inventivos”, dotados de “impetuosidade viril” (ibid., p. 20-21). Pirilampos ou corpos fulgurantes são exceções, diante dos projetores que ofuscam, dos olhos mecânicos, do clarão da culpa, enfim, da razão – perante um fascismo mais profundo e entranhado, como sugerido anteriormente nesta tese, pois rege nossos corpos, linguagens e gestos. De nada serve estudá-los – os vaga-lumes – a partir de nossa ótica “esclarecida”; “é preciso vê-los dançar vivos no meio da noite, ainda que essa noite seja varrida por alguns ferozes projetores. Ainda que por pouco tempo. Ainda que por pouca coisa a ser vista: é preciso cerca de cinco mil vaga-lumes para produzir uma luz equivalente à de uma única vela” (ibid., p. 52). E, importante destacar, dado que os vaga-lumes relacionam-se com os desejos; eles “não se iluminam para iluminar um mundo que gostariam de ‘ver melhor’, não” (ibid., p. 55).

É nesse sentido que a utopia está no cerne do habitar: não como uma ideia madura, fechada e acabada – algo que também significaria a sua própria morte –, mas, sim, como uma imagem pouco nítida, pueril e repleta de possibilidades (LEFEBVRE, 2008a, p. 80). Tal seria a contradição, que se coloca igualmente como desafio deste pensamento, pois:

Como criar um “habitar” que dê forma sem empobrecer, uma concha que permita à juventude crescer sem prematuramente se fechar? Como oferecer uma “morada” a esse “ser humano” ambíguo que só sairá da ambiguidade pela velhice, pouco formado e magnífico com tal, contraditório, mas de tal modo que nenhum dos lados da contradição pode vencer o outro sem mutilação grave, e considerando, no entanto, que “o ser” deve sair da situação contraditória? Desde já, esses problemas implicam um pensamento subversivo que derrube o “modelo” de adulto, que abata

³⁷⁵ Em carta denominada “‘Il vuoto del potere’ ovvero ‘l’articolo delle lucciole’” (1975), que Pasolini escreve ao seu amigo de adolescência Franco Farolfi.

o mito da Paternidade, que destrone a maturidade como “fim”. Formulada corretamente, isto é, unindo os conhecimentos científicos e a reflexão metafilosófica, tal é a problemática do habitar. (ibid., p. 81)

Para Lefebvre, a problemática envolve justamente deixar de considerar tal sentido do habitar como resíduo, resto, inutilidade, a saber, como “resultado dos níveis ditos ‘superiores’” (ibid., p. 81), sejam estes regidos por demandas político-econômicas globais, sejam mesmo os relacionados ao nível específico do urbano (ibid., p. 85). Esse sentido do habitar buscado por Lefebvre deve ser colocado como fundamento, como necessidade; tal é a reinversão do mundo invertido, pois “o predomínio do global, do lógico e do estratégico, ainda faz parte do ‘mundo invertido’ que é preciso reinverter” (ibid., p. 81). Essa seria a verdadeira subversão ou revolução. Com a “*primazia do urbano e a prioridade do habitar*”, reforça-se o papel do arquiteto, em detrimento do urbanista, como condensador social, a responder por uma “*demand*a social” e não mais a uma ordem ou “*commande* (encomenda) social” – visto que esta última re-presenta justamente as ideologias e os modos de pensar ainda associados ao mercado e à indústria. Nesse sentido, o arquiteto seria o responsável por restabelecer o campo de tensões e de luta imperativo entre as *commandes* e as demandas sociais, de modo a criar rupturas entre ambas e a impedir que as últimas apareçam como mero efeito e identidade das primeiras (ibid., p. 86).

Certamente, em se tratando de uma realidade como a brasileira, inevitavelmente vem-nos à mente questões que jamais se calam e corroem-nos cotidianamente: como poderia ser possível, diante de toda nossa história de desigualdade e injustiças sociais, de repressão, de violências tácitas e explícitas, de ausência de direitos e de condições mínimas de existência – como se poderia, frente a tais condições degradantes, disparatadas, desatinadas, brutais, vermo-nos no direito de abrir espaço ao inútil e frívolo, ao nada? Parece que, constantemente, colocamo-nos diante de uma bifurcação, típica do argumento lógico e mutualmente excludente: por um lado, incidir num niilismo pautado numa compreensão sistêmica da inexorabilidade das forças do mercado – levando a um sentimento difuso de impotência – ou, por outro, utilizar de racionalidade equivalente à deste mesmo mercado – utilidade, finalidade, produtividade, dever – e, de maneira ascética e quase tão totalitária, negar qualquer possibilidade do desvio. Neste último caso, respondemos consciente ou inconscientemente à *commande* mencionada acima, tal como uma ordem repleta de moralidade e cientificidade (LEFEBVRE, RU, 2008a, p. 92). Em ambos os casos, adotam-se temporalidades e concepções teleológicas análogas.

Como diria o filósofo Vladimir Saflatle (2015), romper com essa temporalidade a que estamos habituados não significa incidir numa melancolia, numa impotência e numa falta generalizada de propósitos. Como vimos no início deste capítulo, trata-se de romper com os conceitos convencionais de individualidade como uma afirmação de si, bem como com uma concepção

demiúrgica do homem – e do arquiteto – sem que isso implique um completo sentimento de impotência. Trata-se, antes, de uma completa abertura ao Outro – o desconhecido, mas também as dobras da história – de modo a deixar que este flua pelo sujeito. De um se deixar levar pelo instante e por aquilo que não se apresenta claramente à representação.

Novamente, as palavras de Didi-Huberman, ao dialogar com as “Sobre o conceito de história” de Walter Benjamin (1987), parecem sugestivas, ao dizer que precisamos repensar nosso próprio “‘princípio de esperança’ através do modo como o Outrora encontra o Agora para formar um clarão, um brilho, uma constelação onde se libera alguma forma para nosso próprio Futuro” (2011, p. 60). De sorte que os vaga-lumes, mesmo que de maneira singela e tênue, ainda assim desenham e liberam essas constelações – não as habituais, dos astros, mas as do Outro. Os vaga-lumes expressariam, então, “modos de imaginar” – no sentido de criar imagens, não tanto horizontes definidos por promessas –, que, inevitavelmente, implicam “modos de fazer política”. Com efeito, cabe destacar que o próprio Didi-Huberman se mostra bastante cuidadoso ao defender o uso do termo “imagem” para denotar esses lampejos, em detrimento de nossa concepção usual de “horizonte” – termo que, inclusive, utilizamos nesta tese com alguma frequência, sobretudo pela força do hábito – que, não raro, se dispõe como o anúncio da “grande e longínqua luz”, da salvação ou de um fim da história convencional. Imagem, por sua vez, estaria mais próximo de uma captação momentânea e acidental do rasgo heideggeriano implicado na *poiesis* e na obra; “a imagem é pouca coisa: resto ou fissura” (ibid., p. 84-87).

Neste sentido, a utopia seria, antes, um arriscar-se, um arremessar, sem medo e sem esperança, para um vazio, ou para um nada. Por isso, é desejo, se tomado em seu sentido original. Tal como recuperado por Marilena Chauí³⁷⁶: “a palavra desejo tem bela origem. Deriva-se do verbo *desidero*, que, por sua vez, deriva-se do substantivo *sidus* (mais usado no plural, *sidera*), significando a figura formada por um conjunto de estrelas, isto é, as constelações”. A partir disso, enquanto “considerar” significa olhar para os astros, em busca de guias seguros e de certezas, desejar ou “*desiderare*” implica “cessar de olhar (os astros), deixar de ver (os astros)” (CHAUÍ, 2011, p. 15). Esse desejar ou deixar-se perder implica uma ambiguidade e uma oscilação: tanto uma potência, pois expressa uma vontade, quanto uma privação, uma carência. É por isso, por explicitar uma imperfeição, que o desejo significa movimento. Tomando emprestadas as palavras de Vladimir Safatle:

³⁷⁶ Como se sabe, Marilena Chauí é estudiosa da obra de Baruch Espinosa, de modo que tal definição de desejo expressa certas referências ao pensamento do filósofo. Nesse sentido, um caminho apenas acenado aqui e ainda muito pouco explorado pode indicar para um aprofundamento no diálogo entre Henri Lefebvre e Espinosa, sobretudo no que diz respeito aos sentidos do desejo, do corpo e dos afetos, como sugerido pelo trabalho recente de Daniela Cápona González (2020).

Saltar no vazio talvez seja atualmente o único gesto realmente necessário. Com a calma de quem se preparou lentamente vestindo terno e gravata, saltar no vazio com a certeza irônica de quem sabia que um dia essa hora chegaria em sua necessidade bruta, que agora não há outra coisa a fazer. A arte tentou durante décadas forçar os limites do possível de várias formas, mas deveria ter tentado saltar mais no vazio. (SAFATLE, 2015, p. 23)

Ora, perguntaria o leitor: estamos ainda falando da dialética – ou do materialismo dialético? Ou simplesmente aceitamos seu abandono? Onde estaria sua suprassunção, seu retorno a si? Tais perguntas não são nossas, mas aparecem colocadas por Henri Lefebvre em “La somme et le reste” – especificamente no capítulo “Ancore sur les moments: l’amour, le rêve, le jeu” (SR, [1958] 2009). A resposta o filósofo encontra no próprio conceito de “homem total” de Marx – segundo HL, conceito ainda pouco compreendido e que teria causado mais de um mal-entendido e mais de uma ilusão (ibid., p. 328). Pois o “homem total”, ou omnilateral, marxiano implica justamente a negação de uma individualidade, de uma racionalidade. Trata-se precisamente dessa suspensão de si no Outro: tal é o real poder da negatividade dialética. Significa, igualmente, participar de uma totalidade, pois: “Participar não é também e necessariamente imaginar, antecipar, sonhar? Alcança também o possível e o distante e o ausente: o outro, no modo de alcançar e ser, quando não posso?” (ibid., p. 329, tradução nossa)³⁷⁷. Participar indica, então, inevitavelmente a vontade de construir um saber outro – a heterologia, como anunciamos no início deste trabalho como uma das hipóteses. De sorte que pensar no habitar, ainda segundo Lefebvre, tece uma complementação ao projeto de inversão do mundo invertido aventado por Marx e muito pouco compreendido, pois: “sem uma tal subversão total – inclusive aquela que põe em primeiro plano os problemas relativos aos lugares concretos onde se exercem as relações sociais – o que se diz sobre essas relações é tão-somente um discurso ideológico” (RU, 2008a, p. 95).

Como derradeiras palavras que deixamos aqui, o habitar *poiético* exige um deixar-se abandonar, que é igualmente um deixar-se levar por um desejo, pois “a dança viva dos vaga-lumes se efetua justamente no meio das trevas. E que nada mais é do que uma *dança do desejo formando comunidade*” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 55). Se a utopia implica sempre um desejo do Outro – e cada desejo ressoa, em si “a história de desejos desejados”³⁷⁸ –, possivelmente, este trabalho possa ao menos fazer tremular alguns desses lampejos.

³⁷⁷ “Participer, n’est ce pas aussi et nécessairement imaginer, anticiper, rêver ? atteindre aussi le possible et le lointain et l’absent : l’autre, sur le mode de l’atteindre et de être, alors que je ne le puis pas ? ”. (LEFEBVRE, SR, 2009, p. 329)

³⁷⁸ A citação, aqui, é retirada do filósofo Paulo Arantes (1995, p. 25) e faz menção à célebre expressão de Alexandre Kojève.

Figura 3.44 | “Leap into the void” – Yves Klein (1960)

*(...) Si j'aime
c'est à jamais
c'est à n'en plus finir C'est à mourir
Si je chante c'est à tue-tête
Si je m'enfuis c'est avec mon butin
Et si je meurs c'est une fête (...)*

(“Hommage a Schumann”, LEFEBVRE, SR, 2009, p. 344)

referências

 

fonte das imagens

Capa

Figura 0 Fonte: MoMA/ © 2021 Constant / Artists Rights Society (ARS), New York / PICTORIGHT, Amsterdam. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/221182?association=portfolios&page=1&parent_id=219299&sov_referrer=association>. Acesso em 04 Jul. 2021.

Capítulo 1

Figura 1.1 | 1.2 Fonte: Biourban (página do Facebook). Disponível em: <https://www.facebook.com/biourban/?ref=page_internal>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.3 | 1.4 Fonte: BOUDON, P. De Pessac A L'Architecturologie. **Artibus et Historiae**, 2(3), 131, 1981. doi:10.2307/1483106.

Figura 1.5 Fonte: Archdaily. Disponível em: <<https://www.archdaily.com.br/br/940805/cite-fruges-de-le-corbusier-lico-es-de-um-bairro-de-habitacoes-sociais-modernas>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.6 Fonte: JONES, Peter Blundell. Sixty-eight and after. In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005, p. 140.

Figura 1.7 | 1.8 Fonte: Dezeen. Disponível em: <<https://www.dezeen.com/2016/07/26/le-corbusier-colourful-cite-fruges-workers-housing-fashionable-apartments-unesco-world-heritage-list/>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.9 | 1.10 Fonte: Archdaily. Disponível em: <<https://www.archdaily.com.br/br/940805/cite-fruges-de-le-corbusier-lico-es-de-um-bairro-de-habitacoes-sociais-modernas>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.11 Fonte: ARNSTEIN, S. R. (1969). A Ladder Of Citizen Participation. **Journal of the American Institute of Planners**, 35:4, 216-224. <http://dx.doi.org/10.1080/01944366908977225>.

Figura 1.12 Fonte: Architectural Review. Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/essays/reputations/lucien-kroll-1927>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.13 | 1.14 | 1.15 Fonte: Domus. Disponível em: <<https://www.domusweb.it/en/architecture/2010/06/30/lucien-kroll-utopia-interrupted.html>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.16 Fonte: Barcelona Architecture Walks. Disponível em: <<https://barcelonarchitecturewalks.com/the-ecological-architecture-of-lucien-kroll/>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.17 | 1.18 Fonte: Cronologia do Urbanismo. Disponível em: <<http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbete=1558#prettyPhoto>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.19 | 1.20 Fonte: Giancarlo de Carlo Blogspot. Disponível em: <<http://giancarlodecarlo.blogspot.com/2009/>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.21 Fonte: MoMA. © 2021 Constant / Artists Rights Society (ARS), New York / PICTORIGHT, Amsterdam. Digital image, The Museum of Modern Art, New York/Scala, Florence. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/198356?artist_id=1224&page=1&sov_referrer=artist>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.22 Fonte: Cronologia do Urbanismo/ LAMBERT, J.-C. New Babylon. Constant: Art et utopie. Paris: Cercle d'Art, 1997. Disponível em: <<http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbete=1396#prettyPhoto>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.23 | 1.24 Fonte: Programa Hélio Oiticica – Itaú Cultural. Disponível em: <https://legacy-ssl.icnetworks.org/extranet/enciclopedia/ho/home/dsp_home.cfm>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.25 Fonte: MoMA. Disponível em: <<https://www.moma.org/audio/playlist/181/2392>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.26 Fonte: Tate Modern. Disponível em: < <https://www.tate.org.uk/art/art-terms/g/grupo-frente>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.27 | 1.28 Fonte: IMPÉRIO, F./ Renina Katz e Amélia Império Hamburger (orgs.). Flávio Império – (Artistas Brasileiros; 13). São Paulo: Edusp, 1999.

Figura 1.29 | 1.30 Fonte: ROCHA, A. M. No Horizonte do possível. In: AU/Arquitetura e Urbanismo, n. 18, jun./jul. São Paulo, 1988, p. 82-87/ GUIMARÃES, H. P. Rodrigo Brotero Lefèvre: a construção da utopia. Dissertação de mestrado. EESC-USP. São Carlos, 2006.

Figura 1.31 Fonte: LEFÈVRE, R. B. Projeto de um acampamento de obras: uma utopia. Dissertação de mestrado, FAU-USP, 1981.

Figura 1.32 – 1.35 Fonte: RUDOLFSKY, B. Architecture without architects, an introduction to nonpedigreed architecture. Nova Iorque: The Museum of Modern Arts, 1964.

Figura 1.36 | 1.37 | 1.38 Fonte: Architectural Review. Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/essays/reputations/hassan-fathy-1900-1989>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.39 – 1.43 Fonte: Architectural Review. Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/essays/reputations/john-fc-turner-1927>>. Acesso em 22 Jun. 2021.

Figura 1.44 – 1.47 Fonte: FERREIRA DOS SANTOS, C. N.; VOGEL, A. Quando a rua vira casa: A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. (1980). 3ª edição. São Paulo: Projeto, 1985.

Capítulo 2

Figura 2.1 | 2.2 | 2.3 Fonte: SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Água Espraiada**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

Figura 2.4 Fonte: SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Centro**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

Figura 2.5 | 2.6 Fonte: SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Faria Lima**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

Figura 2.7 Fonte: Prefeitura da Cidade de São Paulo (site). Disponível em: <<https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/licenciamento/noticias/index.php?p=19287>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.8 | 2.9 | 2.10 Fonte: Rio On Watch. Disponível em: <<https://rioonwatch.org.br/?p=44800>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.11 Fonte: Binswanger Brazil. Disponível em: <<http://binswangerbrazil.com.br/projeto-porto-maravilha/>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.12 Fonte: Portos e Navios. Disponível em: <<https://www.portosenavios.com.br/noticias/portos-e-logistica/maior-ppp-do-pais-fica-perto-de-um-colapso>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.13 F Fonte: The Guardian. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/society/2020/mar/03/health-workers-scared-enter-treat-hiv-sao-paulo-favelas>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.14 Fonte: El País. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/01/politica/1433185554_574794.html>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.15 Fonte: Veja Abril. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/cidades-sem-fronteiras/vendas-de-apartamentos-de-um-dormitorio-salvam-o-ano-da-producao-imobiliaria/>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.16 Fonte: Direcional Condomínios. Disponível em: <<https://www.direcionalcondominios.com.br/sindicos/materias/item/4201-predios-novos-e-modernizacao-dos-usados-representam-amplo-mercado-para-segmento-de-condominios.html>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.17 Fonte: Veja Abril São Paulo. Disponível em: <<https://vejasp.abril.com.br/blog/terrace-paulistano/nao-no-meu-quintal-moradores-reclamam-de-novos-predios-no-morumbi/>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.18 Fonte: Exame. Disponível em: <<https://exame.com/pme/franquia-manager-tem-investimento-de-r-40-mil/>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.19 Fonte: Estadão. Disponível em: <<https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,minha-casa-minha-vida-constroi-hoje-as-favelas-de-amanha-diz-antonio-riserio,70002940746>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.20 | 2.21 Fonte: Carta Capital. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/minha-casa-minha-vida-governo-quer-trocar-financiamento-por-aluguel/>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.22 Fonte: Folha de São Paulo. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/mercado/2016/06/1780074-governo-reve-norma-de-dilma-para-minha-casa-minha-vida-rural.shtml>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.23 Fonte: Archdaily. Disponível em: <<https://www.archdaily.com.br/br/947330/a-experiencia-cooperativista-de-habitacao-no-uruguai-um-breve-panorama-historico>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.24 – 2.27 Fonte: Vigliecca Associados. Disponível em: <<http://www.vigliecca.com.br/en/projects/bulevar-artigas>>. Acesso em 23 Jun. 2021.

Figura 2.28 | 2.29 | 2.30 Fonte: MONTANER, Josep Maria; MUXÍ, Zaida. Residência estudantil da Unicamp. Joan Villà, construções para a sociedade. *Projetos*, São Paulo, ano 13, n. 154.02, Vitruvius, out. 2013 <<https://vitruvius.com.br/revistas/read/projetos/13.154/4895>>.

Figura 2.31 | 2.32 Fonte: Nelson Kon. Disponível em: <<http://www.nelsonkon.com.br/en/residencia-estudantil-da-unicamp/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.33 | 2.34 | 2.35 Fonte: Revista Projeto. Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/joan-villa-restaurante-universitario-da-unicamp-campinas-sp/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.36 Fonte: Revista Projeto. Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/residuo-de-utopia-o-desenho-e-a-tecnologia-minimalistas-de-joan-villa/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.37 | 2.38 Fonte: Revista Projeto. Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/henrique-reinach-projeto-da-unidade-habitacional-tipo-de-vila-nova-cachoeirinha-sao-paulo/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.39 | 2.40 Fonte: YAMAGUTI, A. S. Pré-fabricação por ajuda-mútua: conhecer, ensinar e aprender. Dissertação de mestrado. FAUUSP. São Paulo, 2006.

Figura 2.41 – 2.47 Fonte: Usina CTAH. Disponível em: <<http://www.usina-ctah.org.br/paulofreire.html>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.48 – 2.51 Fonte: Archdaily. Disponível em: <<https://www.archdaily.com.br/br/767411/usina-25-anos-mutirao-uniao-da-juta>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.52 | 2.53 Fonte: Usina CTAH. Disponível em: <<http://www.usina-ctah.org.br/jutanovaesperanca.html>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.54 – 2.86 Fonte: RODRIGUES, E. L. et. al. (org.). **Revista da produção de habitação em autogestão**: empreendimentos da união nacional por moradia popular no programa minha casa minha vida – entidades. São Paulo: União Nacional por moradia Popular, 2019.

Figura 2.87 Fonte: Folha de São Paulo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/movimento-pede-concessao-de-edificio-ocupado-no-centro-de-sp.shtml>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.88 – 2.90 Fonte: El País Brasil. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/05/politica/1562304011_256672.html>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.91 Fonte: Archdaily. Disponível em: <<https://www.archdaily.com.br/br/925107/criminalizado-no-brasil-movimento-sem-teto-do-centro-e-destaque-na-bienal-de-chicago>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Figura 2.92 – 2.94 Fonte: RODRIGUES, E. L. et. al. (org.). **Revista da produção de habitação em autogestão**: empreendimentos da união nacional por moradia popular no programa minha casa minha vida – entidades. São Paulo: União Nacional por moradia Popular, 2019.

Figura 2.95 – 2.98 Fonte: STEVENS, J.; MEULDER, B.; SOMEKH, N. Ocupações no centro da cidade de São Paulo Um urbanismo emergente?. **ARQUITEXTOS** (SÃO PAULO), v. 230.01, p. 1, 2019.

Figura 2.99 Fonte: G1. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2019/03/26/cais-jose-estelita-confira-linha-do-tempo-das-polemicas-envolvendo-o-projeto-novo-recife.ghtml>>. Acesso em 05 Nov. 2021.

Figura 2.100 | 2.101 Fonte: Carta Capital. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/disputa-pelo-cais-estelita-ganha-novo-capitulo-mas-esta-longe-do-fim/>>. Acesso em 05 Nov. 2021.

Figura 2.102 Fonte: Brasil 247. Disponível em: <<https://www.brasil247.com/geral/manifestantes-deixam-area-do-cais-jose-estelita>>. Acesso em 05 Nov. 2021.

Figura 2.103 | 2.104 Fonte: Greenpeace. Disponível em: <http://revistagreenpeace.org/juntos-somos-mais/ocupeestelita-por-um-novo-recife/>. Acesso em 06 Nov. 2021.

Figura 2.105 Fonte: Isto É. Disponível em: <https://istoe.com.br/a-primavera-arabe/>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Figura 2.106 Fonte: Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/09/dez-anos-depois-virus-do-occupy-wall-street-segue-em-mutacao-explosiva.shtml>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Figura 2.107 Fonte: Portal Viu!. Disponível em: <https://www.portalviu.com.br/mundo/o-legado-dos-indignados-da-espanha>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Figura 2.108 Fonte: VICE Brasil. Disponível em: <https://www.vice.com/pt/article/3d8qky/revolta-do-buzu-salvador>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Figura 2.109 Fonte: A Companhia. Disponível em: <https://www.acompanha.libertar.org/category/revolta-da-catraca-2005/>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Figura 2.110 Fonte: Revista Galileu. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Revista/noticia/2018/06/manifestacoes-de-junho-de-2013-completam-cinco-anos-o-que-mudou.html>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

Capítulo 3

Figura 3.1 | Fonte: DAUBEN, J. W. **Georg Cantor**: his mathematics and philosophy of the infinite. Nova Jersey: Princeton University Press, 1990.

Figura 3.2 Fonte: Imosver. Disponível em: https://www.imosver.com/es/libro/benidorm-en-color_RAM0014240. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.3 Fonte: Viator. Disponível em: <https://www.viator.com/tours/Benidorm/Benidorm-2h-shared-walking-tour/d31484-10121P22>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.4 | 3.5 Fonte: Architectural Review. Disponível em: <https://www.architectural-review.com/buildings/revisit-les-etoiles-divry-paris-france-by-jean-renaudie-and-rene%e2%80%8be-gailhoustet>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.6 – 3.12 Fonte: SOS Brutalism. Disponível em: <https://www.sosbrutalism.org/cms/15891387>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.13 Fonte: Japan Visitor. Disponível em: <https://www.japanvisitor.com/japan-house-home/tokonoma>. Acesso em: 02 Jul. 2021.

Figura 3.14 Fonte: Archinect. Disponível em: <<https://archinect.com/blog/article/22227941/daisen-in-zen-garden-daitoku-ji>>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.15 Fonte: Imgur. Disponível em: <<https://imgur.com/gallery/zAJj9sP>>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

Figura 3.16 | 3.17 Fonte: LEACH, N. Camouflage. Londres, The MIT Press, 2006.

Figura 3.18 Fonte: CERVELLATI, P. L.; SCANNAVINI, R. (Ed). Bolonha: Por que o centro histórico? Política e metodologia. In: **Intervencion Nei Centri Storici**: Bologna. Política e Metodologia Del restauro. Bolonha: Ed. II Mullino, 1973, p. 155.

Figura 3.19 | 3.20 Fonte: BRAVO, L. Mirror of modernity: the post-war revolution in urban conservation. Docomomo Internacional, e-proceedings 2, dec. 2009. Disponível em: <http://www.fredmussat.fr/e-proceedings2_dec09/mirror_of_modernity_bravo.htm#note23>. Acesso em 08 Jul. 2021.

Figura 3.21 | 3.22 Fonte: MINTON, A. Byker Wall: Newcastle's noble failure of an estate. **The Guardian**, Cities, A history of cities in 50 buildings, day 41, Mai 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/cities/2015/may/21/byker-wall-newcastles-noble-failure-of-an-estate-a-history-of-cities-in-50-buildings-day-41>>. Acesso em 09 Jul 2021.

Figura 3.23 | 3.24 | 3.25 Fonte: Something Concrete and Modern. Disponível em: <<https://www.somethingconcreteandmodern.co.uk/building/byker-redevelopment/>>. Acesso em 9 Jul. 2021.

Figura 3.26 Fonte: Chronicle Live. Disponível em: <<https://www.chroniclive.co.uk/news/north-east-news/gallery/inside-story-how-newcastles-byker-15187009>>. Acesso em 9 Jul. 2021.

Figura 3.27 – 3.30 Fonte: Van Eyck Foundation. Disponível em: <<http://vaneyckfoundation.nl/2018/11/21/the-2013-nagele-exhibition/>>. Acesso em: 30 Jun. 2021.

Figura 3.31 – 3.37 Fonte: VAN EYCK, Aldo. The Amsterdam Playgrounds, 1947-78. In: LIGTELIJN, V. (Comp.). **Aldo van Eyck**: Works. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser, 1999. p. 68-83.

Figura 3.38 Fonte: Cronologia do urbanismo. Disponível em: <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbete=1667#prettyPhoto>. Acesso em: 30 Jun. 2021.

Figura 3.39 | 3.40 | 3.41 Fonte: HERTZBERGER, H. **Space and Learning**: Lessons in architecture 3. Rotterdam: 010 Publishers, 2008, p. 232 e 96.

Figura 3.42 Fonte: LIGTELIJN, V. Aldo van Eyck and the Amsterdam playgrounds. Docomomo Internacional, Issue 61, Year 2019, p. 30-41. DOI: <https://dx.doi.org/10.52200/61.A.N2T5PK5P>.

Figura 3.43 Fonte: MUF. Rights of common: ownership, participation, risk. In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005, p. 234.

Figura 3.44 Fonte: MoMA/ © 2021 Artists Rights Society (ARS), New York / ADAGP, Paris. Photograph: Shunk-Kender © J. Paul Getty Trust. The Getty Research Institute, Los Angeles. Disponível em:
<https://www.moma.org/collection/works/175904?artist_id=3137&page=1&sov_referrer=artist>. Acesso em: 01 Jul 2021.

referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAHÃO, S. L. O espaço público urbano na perspectiva de Carlos Nelson Ferreira dos Santos. **Arquitextos**, São Paulo, ano 17, n. 204.04, Vitruvius, maio 2017. Disponível em: <<https://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/17.204/6560>>. Acesso em 15 Jun. 2021.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1947). **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, T. **Dialética Negativa**. (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

ALEXANDER, C. A city is not a tree. In: **Architectural Forum**, abril 1965. Disponível em <http://www.rudi.net/pages/8755>, acessado em 16/01/2012.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e os aparelhos ideológicos de Estado**. Lisboa, Editorial Presença/ Martins Fontes, 1970.

ALVES, P. M. S. Apresentação à tradução portuguesa. In: HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

AMORE, C. S.; SHIMBO, L. Z.; RUFINO, M. B. C. (org.). **Minha casa... e a cidade?** avaliação do programa minha casa minha vida em seis estados brasileiros. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

ARANTES, O. B. F. Depois das vanguardas. **Arte e Revista**, nº. 7. São Paulo, 1983.

ARANTES, O. B. F. **O lugar da arquitetura depois dos modernos** – 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2000a.

ARANTES, O. B. F. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O., VAINER, C., MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2009.

ARANTES, O., VAINER, C., MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2009.

ARANTES, P. Hegel no espelho do dr. Lacan. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 6, n. 2, p.11-38, 1995.

ARANTES, P. F. **Arquitetura Nova**: Sérgio Ferro, Flávio Império e Rodrigo Lefèvre, de Artigas aos mutirões. São Paulo: Ed. 34, 2002.

ARANTES, P. F. Prefácio. In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

ARANTES, P. F. **Arquitetura na era digital-financeira**: desenho, canteiro e renda da forma. Tese de doutorado. São Paulo, 2010.

ARANTES, P. F. Em busca do urbano: marxistas e a cidade de São Paulo nos anos de 1970. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 83, p. 103-127, Mar. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15 Abr. 2021.

ARCOS, C. **1970, Influencias de la neovanguardia inglesa en la arquitectura uruguaya**: Lorente / Sprechmann / Vigliecca / Villaamil. Programa de Doctorado Conjunto: Teoría y Practica del Proyecto de Arquitectura. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid, 2004.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**: Anti-Semitismo. Imperialismo. Totalitarismo. São Paulo: Companhia Das Letras, 1989.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. (1958). Rio de Janeiro: Forence Universitária: 2017.

ARGAN, G. C. **Projeto e Destino**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

ARNSTEIN, S. R. (1969). A Ladder Of Citizen Participation. **Journal of the American Institute of Planners**, 35:4, 216-224. <http://dx.doi.org/10.1080/01944366908977225>.

ARTIGAS, V. **A Função Social do Arquiteto** (1984). São Paulo: Nobel, 1989.

ASBURY, M. Hélio não tinha ginga, In: BRAGA, P. (org.). **Fios Soltos**: a arte de Hélio Oiticica. São Paulo: Perspectiva, 2008.

AUGÉ, M. (1992), **Não lugares**: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. 1ª edição francesa. Lisboa: 90 Graus, 2005.

AVERMAETE, T., SCHMIDT- COLINET, L. & HEROLD, D. (Eds.). **Living Lab**: constructing the commons (catálogo). Vienna: IKA – Academy of Fine Arts of Vienna, 2018.

AVERMAETE, T. **The Commons and the Production of City Life**. São Paulo: Seminar Week Reader, 2019.

BACHELARD, G. **The dialectic of duration**. (1936). Manchester, Clinamen Press, 2000.

BANHAM, R. **The new brutalism**: ethic or aesthetic? Londres: Architectural Press, 1966.

BANHAM, R. Alternative networks for the alternative culture? Design participation. In: CROSS, N. (eds.). **Proceedings of the Design Research Society International Conference, 1971**: Design Participation. Londres, Design Research Society, 1972, p. 15-18. Disponível em: <https://dl.designresearchsociety.org/conference-volumes/1>. Acesso em: 06 Mar. 2021.

BARAVELLI, J. E. **O cooperativismo uruguaio na habitação social de São Paulo**: das cooperativas FUCVAM à Associação de Moradia Unidos de Vila Cachoeirinha. Dissertação de mestrado. Orientador: Reginaldo Ronconi. São Paulo, 2006.

BARBOSA, J. Apresentação: Um livro que embriaga. In: SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

BARONE, A. C. C., DOBRY, S. A. **Arquitetura participativa**: na visão de Giancarlo de Carlo, In: **Revista do PPGAU da FAUUSP**, nº 15. São Paulo: FAUUSP, 2004.

BASUALDO, C. Vanguarda, cultura popular e indústria cultural no Brasil. In: BASUALDO, C. (org.). **Tropicália**: uma revolução na cultura brasileira. São Paulo: Cosac & Naif, 2007.

BATAILLE, G. (1930). The Use Value of D.A.F. de Sade (An Open Letter to My Current Comrades). In: **Visions of Excess**: Selected Writings, 1927-1939, Minneapolis: UMP, 1985. Disponível em: <<https://supervert.com/elibrary/georges-bataille/use-value-of-daf-de-sade>>. Acesso em: 20 jan 2021.

BATAILLE, G. **El Estado y el problema del fascismo**. Valencia, Pre-textos/ Universidade de Murcia, 1993.

BATAILLE, G. **A parte maldita** / Precedida pela “noção de dispêndio”. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

BATAILLE, G. Hegel, a morte e o sacrifício. **Alea**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, Dec. 2013b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2013000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 Mai 2021. <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2013000200009>.

BAUDRILLARD, J. **El sistema de los objectos**. México: Siglo Ventuno, 1969.

BENJAMIN, W. **Reflections**: Essays, aphorisms, autobiographical writings. Nova Iorque: Schocken Books, 1978.

BENJAMIN, W. O autor como produtor: Conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 120-136. (Obras Escolhidas; v. 1)

BENJAMIN, W. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. (1935/1936). In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 165-196. (Obras Escolhidas; v. 1)

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. (1940). In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 222-232. (Obras Escolhidas; v. 1)

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. (1934). São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 120-136. (Obras Escolhidas; v. 2)

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge no capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas; v. 3)

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. (1925) São Paulo, Autêntica, 2011.

BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BERKE, D. Pensamentos sobre o cotidiano. In: SYKES, K. (org.). **O campo ampliado da arquitetura**: antologia teórica 1993-2009. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

BISHOP, C. **Participation**. London: Whitechapel; Cambridge: MIT Press, 2006.

BOLAFFI, G. Habitação e urbanismo: o problema e o falso-problema. In: MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo, Editora alfa-omega, 1982.

BOLAFFI, G. Os mitos sobre o problema da habitação. **Espaço e Debates**, n. 17, 1986, p. 24-32.

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. (1999). **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

BOLTANSKI, L. Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 441-463, Dec. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752013000600441&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 Apr. 2021. <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v364>.

BONDUKI, N.; ROLNIK, R. Periferia da grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. In: MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo, Editora Alfa-omega, 1982.

BONDUKI, N. **Habitação e Autogestão**: construindo territórios de utopia. R.J.: Fase, 1992.

BONDUKI, N. **Origens da habitação social no Brasil**: Arquitetura Moderna, Lei do Inquilinato e Difusão da Casa Própria. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BONDUKI, N. **Pioneiros da habitação social** – volume 1: cem anos de política pública no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

BOSSUYT, D. Uma análise institucional do desenvolvimento das cooperativas habitacionais na Holanda. In: D’OTTAVIANO, C. **Habitação, autogestão & cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital/ Observatório das Metrópoles, 2021.

BOUDON, P. **Pessac de Le Corbusier**. Paris, Dunod, 1969.

BOUDON, P. **Lived-in architecture**: Le Corbusier’s Pessac revisited. Cambridge, The MIT Press, 1972.

BOUDON, P. De Pessac A L’Architecturologie. **Artibus et Historiae**, 2(3), 131, 1981. doi:10.2307/1483106.

BOURDIEU, P. A Casa Kabyle ou o Mundo às Avessas. In: **Cadernos de Campo**, Ano IX, nº 8, pp. 147-159, 1999.

BRAGA, P. **A trama da terra que treme**: multiplicidade em Hélio Oiticica. Tese de Doutorado. São Paulo, 2007.

BRAVO, L. Mirror of modernity: the post-war revolution in urban conservation. **Docomomo Internacional**, e-proceedings 2, dec. 2009. Disponível em: <http://www.fredmussat.fr/e-proceedings2_dec09/mirror_of_modernity_bravo.htm#note23>. Acesso em 08 Jul. 2021.

BRANDÃO, C. R. Pesquisar-Participar. (1987). In: **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BRANDÃO, C. R. (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II**. (1949). São Paulo, Edusp, 2016.

BRENNER, N. Globalisation as Reterritorialisation: The Re-scaling of Urban Governance in the European Union. **Urban Studies**, 36(3), 1999, p. 431–451. doi:10.1080/0042098993466.

BRENNER, N. **New State Spaces Urban Governance and the Rescaling of Statehood**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.

BRENNER, N. Introduction: Urban theory without an outside. In: BRENNER, N. (ed.) **Implosions/Explosions**: Towards a Study of Planetary Urbanization. Berlin: Jovis, 2013.

BRENNER, N., MARCUSE, P., MAYER, M. (orgs.). **Cities for people, not for profit**. Nova York: Routledge, 2012.

BRENNER, N. Seria o “urbanismo tático” uma alternativa ao urbanismo neoliberal? **Revista eletrônica de estudos urbanos e regionais E-Metropolis**, nº 27, ano 7, dez. 2016. Disponível em: <<http://emetropolis.net/edicao/n27>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

BRETON, A. **Mad love**. Londres: University of Nebraska Press, 1987.

BRITO, R. Experiência flutuante. **Arte em Revista**, nº. 7. São Paulo, 1983.

BUENO, C. Ocupe Estelita: movimento social e cultural defende marco histórico de Recife. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 66, n. 4, p. 6-7, Dec. 2014. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252014000400003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 nov. 2021. Doi: <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252014000400003>.

BUENO, S. F. Da teoria crítica ao pós estruturalismo: breves apontamentos para uma possível confrontação entre Adorno e Deleuze. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 56, 2015, p. 149-161, abr./jun. 2015. Editora UFPR.

BÜRGER, P. The Negation of the Autonomy of Art by the Avant-garde, In: BISHOP, C. (ed.). **Participation**. London: Whitechapel; Cambridge: MIT Press, 2006.

BUTLER, C. **Henri Lefebvre: Spatial politics, everyday life and the right to the city**. Londres: Routledge, 2012.

CACCIARI, M. **Architecture and Nihilism: on the philosophy of modern architecture**. Londres: Yale University Press, 1993.

CACCIARI, M. **La ciudad**. São Paulo: Gustavo Gili, 2010.

CAILLOIS, R. (1958). **Man, play and games**. Urbana: University Of Illinois Press, 2001.

CALDEIRA, T. P. do R. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000.

CAMPOS, P. E. F. **Design arquitetônico: uma abordagem projetual com foco no usuário, como protagonista e agente de projeto, ou... Das cooperativas de habitação uruguaias ao dissenso modernista do “Byker Wall”**. Tese de livre-docência. FAUUSP. São Paulo, 2016.

CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Duas Cidades, 1987.

CÁPONA GONZÁLEZ, D. P. Deseo, cuerpo y afectos: Spinoza bajo la tesis de la producción del espacio de Lefebvre. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 32, n. 56, jul. 2020. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25938>>. Acesso em: 06 ago. 2021. Doi: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.DS02>.

CARDOSO, A. L. Prefácio. In: D’OTTAVIANO, C. **Habitação, autogestão & cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital/ Observatório das Metrópoles, 2021.

CARDOSO, M. L., NASCIMENTO, A. M. Ocupar, Resistir: O movimento Ocupe Estelita na cidade do Recife. **Revista Três Pontos**, v. 15 n. 1 (2018): Dossiê Ocupações, pp. 28-35. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/12071>. Acesso em: 06 nov. 2021.

CARERI, F. **Walkscapes**: o caminhar como prática estética. Barcelona: Gustavo Gili, 2013.

CARLOS, A. F. A. A mundialidade do espaço. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CARLOS, A. F. **O espaço urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Labur Ed., 2007a.

CARLOS, A. F. A. **O lugar do/ no mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007b.

CARLOS, A. F. A. **Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o “direito à cidade”**. Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 349-369, Mar. 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662020000100349&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 Aug. 2020.

CARNEIRO, H. S. Apresentação – Rebeliões e ocupações de 2011. In: HARVEY, D. et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

CASTELLS, M. (org.) Imperialismo y urbanización en América Latina. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

CASTELLS, M. The new historical relationship between space and society. In: CUTHBERT, A. R. (ED.). **Designing Cities**: Critical Readings in Urban Design. 1 edition ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003.

CASTELLS, M. Global Governance and Global Politics. **PS: Political Science and Politics**, vol. 38, no. 1, 2005, pp. 9–16. Disponível em: <www.jstor.org/stable/30044215>. Acesso em 11 Abr. 2021.

CASTELLS, M. The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, 616, p. 78-93, 2018. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25097995>. Acesso em: 11 Abr. 2021.

CASTELLS, M. **A questão urbana**. (1972). São Paulo, Paz e Terra, 2020.

CASTRO, A. & MELLO, J. Cultura urbana sob novas perspectivas: entrevista com Adrián Gorelik. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 84, p. 235-249, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 nov. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200013>.

- CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, M. de. **Heterologies**: discourse on the other. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2000.
- CERVELLATI, P. L.; SCANNAVINI, R. (Ed). Bolonha: Por que o centro histórico? Política e metodologia. In: **Intervencion Nei Centri Storici**: Bologna. Política e Metodologia Del restauro. Bolonha: Ed. II Mullino, 1973.
- CHAUÍ, M. **Seminários** (O nacional e o popular na cultura brasileira). São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAUÍ, M. Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. **Revista Dissenso**, nº1, p. 133. São Paulo: ed. USP, 1997. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105038/103781>>. Acesso em 17 Abr. 2021.
- CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CLARK, L. **Lygia Clark**: textos de Lygia Clark, Ferreira Gullar e Mário Pedrosa. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980.
- COHN, G. Contemporaneidade tensa. In: RIZEK, C. S. & ROMAO, W. de M. **Francisco de Oliveira**: a tarefa da crítica. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.
- COHEN, G. **Self-ownership, freedom and equality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CONTIER, F.; FERRO, S. História da Arquitetura e Projeto da História (entrevista com Sérgio Ferro). **Desígnio** (São Paulo), v. 11/12, p. 113-126, 2011.
- CRAWFORD, M. Introduction. In: CHASE, J. (Et al.). **Everyday Urbanism**. Nova Iorque: The Monacelli Press, 1999.
- CROSS, N. (eds.). **Proceedings of the Design Research Society International Conference, 1971**: Design Participation. Londres, Design Research Society, 1972. Disponível em: <https://dl.designresearchsociety.org/conference-volumes/1>. Acesso em: 06 Mar. 2021.
- CUTHBERT, A. R. (ed.). **Designing Cities**: Critical Readings in Urban Design. 1 edition ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003.
- CUTHBERT, A. **The Form of Cities**: Political Economy and Urban Design. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.

CUTHBERT, A. **Understanding Cities: Method in Urban Design**. Abingdon: Routledge, 2011.

DAIDONE, I. **SPAZIO E SOCIETÀ**: Giancarlo De Carlo e il tema della base sociale dell'architettura. Tese de Doutorado. Palermo: Università degli Studi di Palermo, 2012.

DAGNINO, E. Culture, Citizenship, and Democracy: Changing discourses and practices of the Latin American left. In: ALVAREZ, S. E., DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Orgs.). **Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements**. Boulder: Westview Press, 1998, p. 33-63.

DAGNINO, E. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?. In: MATO, D. (coord.), **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004a, pp. 95-110.

DAGNINO, E. Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa. **Política & Sociedade**, v. 3 n. 5, out. 2004, pp. 139-164. Santa Catarina, UFSC, 2004b.

DAMIANI, A. L. Introdução a elementos da obra de henri lefebvre e a geografia. **Revista Do Departamento De Geografia**, 2012, p. 254-283. <https://doi.org/10.7154/RDG.2012.0112.0013>.

DAUBEN, J. W. **Georg Cantor**: his mathematics and philosophy of the infinite. Nova Jersey: Princeton University Press, 1990.

DE CARLO, G. Architecture's public (1969). In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o barroco. (1988). Campinas: Papirus, 1991.

DEMIER, F. A. **Trotsky e os estudos sobre o populismo brasileiro**. Revista do Instituto de Estudos Socialistas, São Paulo, n. 13, out. 2005.

DESCARTES, R. Meditações. **Coleção Os pensadores**, vol. XV. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 233-334.

DIDI-HUBERMAN, G. **A sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

D'OTTAVIANO, C. **Habitação, autogestão & cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital/ Observatório das Metrópoles, 2021a.

D'OTTAVIANO, C. O Programa Minha Casa Minha Vida Entidades: crítica necessária versus consolidação dos avanços. (2021b). In: D'OTTAVIANO, C. **Habitação, autogestão & cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital/ Observatório das Metrópoles, 2021.

DUARTE, N. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: a dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar. **Educação & Sociedade** [online]. 2000, v. 21, n. 71, pp. 79-115. Acesso em 21 Jun. 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-73302000000200004>>.

EASTERLING, K. **Organization space**: landscapes, highway, and houses in America. Cambridge: MIT Press, 2001.

ELDEN, S. **Understanding Henri Lefebvre**: theory and the possible. London, New York: Continuum, 2004a.

ELDEN, S. Rhythmanalysis: an introduction. In: LEFEBVRE, H. **Rhythmanalysis**: Space, Time and Everyday Life. (1992). Londres: Continuum: 2004b.

ELDEN, S. Introduction: A Study of Productive Tensions. In: LEFEBVRE, H. **Metaphilosophy**. Londres: Verso, 2016.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ENGELMANN, A. Principais Modos de Pesquisar a Consciência-Mediata-de-Outros. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 251-274, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 04 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-65641997000200012>.

ERMARTH, E. D. **Sequel to history**: postmodernism and the crises of representational time. Princeton: Princeton University Press, 1991.

FABRINI, R. N. **O espaço de Lygia Clark**. São Paulo: Atlas, 1994.

FARHADY, M.; NAM, J. Comparison of In-between Concepts by Aldo Van Eyck and Kisho Kurokawa – Through Theories of 'Twin Phenomena' and 'Symbiosis'. **Journal of Asian Architecture and Building Engineering (JAABE)**, vol.8 no.1 May 2009.

FARAH, M. F. S. **Processo de Trabalho na Construção Habitacional**: Tradição e Mudança. São Paulo: Annablume, 1996.

FATHY, H. **Construindo com o povo**: arquitetura para os pobres. São Paulo: Edusp, 1980.

FAVARETTO, C. **Tropicália, alegoria, alegria**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

FAVARETTO, C. F. Inconformismo estético, inconformismo social, Hélio Oiticica. In: Braga, P. (org.) – **Fios Soltos: a arte de Hélio Oiticica**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FELTRAN, G. de S. **Valor dos pobres**: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. Cad. CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 495-512, Dec. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792014000300004&lng=en&nrm=iso. Acesso em 02 Mai 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000300004>.

FERNANDES, E. Constructing the 'Right To the City' in Brazil. **Social & Legal Studies**, 16(2), p. 201–219, 2007. doi:10.1177/0964663907076529.

FERNANDES, M. A. Arte e verdade: uma meditação fenomenológica a partir de Paul Klee. **Revista Educativa - Revista de Educação**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 323-338, jan. 2010. ISSN 1983-7771. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/educativa/article/view/915/651>. Acesso em: 12 jan. 2021.

FERRARI, E. C. **De terra, pedra e palavra/ ocupação-monumento**. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2019.

FERREIRA, A. A produção do espaço: entre dominação e apropriação. Um olhar sobre os movimentos sociais. **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2007, vol. XI, núm. 245 (15). <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-24515.htm>

FERREIRA, G. Apresentação. In: **Escritos de Artistas**: anos 60/ 70, Glória Ferreira e Cecília Cotrim (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

FERREIRA, J. S. W. Mito da cidade-global: o papel da ideologia na produção do espaço terciário em São Paulo. **Pós**. Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Arquitetura E Urbanismo Da FAUUSP, (16), p. 26-48, 2004. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-2762.v0i16p26-48>.

FERREIRA, J. S. W. **São Paulo**: o mito da cidade-global. Tese de doutorado. Orientação: Ermínia Maricato. São Paulo, 2003.

FERREIRA, J. S. W. **São Paulo: o mito da cidade-global**: o papel da ideologia na produção do espaço urbano. Petrópolis: Vozes, 2007.

FERREIRA, J. S. W. Perspectivas e desafios para o jovem arquiteto no Brasil: qual o papel da profissão?. **Vitruvius**, Arquitectos, 2011. Disponível no link: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitectos/12.133/3950> Acesso em: 01 fev. 2019.

FERREIRA DOS SANTOS, C. N. **Movimentos urbanos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

FERREIRA DOS SANTOS, C. N.; VOGEL, A. **Quando a rua vira casa**: A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. (1980). 3ª edição. São Paulo: Projeto, 1985.

- FERRO, S. **Arquitetura e trabalho livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Proposta Inicial para um debate: possibilidades de atuação (1963). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Arquitetura Nova (1967). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Arquitetura Experimental (1965). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. O canteiro e o desenho (1976). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Reflexões sobre o brutalismo caboclo (1986). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. FAU, travessa da Maria Antônia (1988). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Flávio arquiteto (1995). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Brasília, Lúcio Costa e Oscar Niemeyer (2003). In: FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- FERRO, S. Prefácio: “Trabalhador coletivo” e autonomia. In: VILAÇA, I.; CONSTANCE, P. (Orgs.). **Usina**: entre o projeto e o canteiro. São Paulo: Edições Aurora, 2015.
- FERRO, S. **A história da arquitetura vista do canteiro**: três aulas de Sérgio Ferro. Felipe Contier (org.) São Paulo: GFAU, 2010.
- FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- FIX, M.; PAULANI, L. M. Considerações teóricas sobre a terra como puro ativo financeiro e o processo de financeirização. **Brazil. J. Polit. Econ.**, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 638-657, Dec. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572019000400638&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 02 Mai 2021. Epub Oct 17, 2019. <https://doi.org/10.1590/0101-31572019-2954>.
- FLORIDA, R. **A ascensão da classe criativa**: e seu papel na transformação do trabalho, lazer, comunidade e cotidiano. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**, 1, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: História da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. (1966). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FRAMPTON, K. 'On Reading Heidegger. (1974). In: NESBITT, K., **Theorizing a New Agenda for Architecture**. Nova Iorque: Princeton Architectural Press, 1996.

FRAMPTON, K. **História Crítica da Arquitetura Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, A. **Contra-arte**: vanguarda, conceitualismo e arte de guerrilha – 1969-1973. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.

FREHSE, F. Potencialidades do método regressivo-progressivo: pensar a cidade, pensar a história. **Tempo Social**; Ver. Sociol. USP, S. Paulo, 13 (2): 169-184, nov. 2001.

FREHSE, F. U-topias (urbanas) do pensamento sociológico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.26, n.75, p. 191-206, ago. 2012.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. (1968). Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2013.

FREUD, S. Totem e Tabu. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 11-125.

FROMM, E. **Conceito Marxista do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

GAGNEBIN, J.-M. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. **Estudos Avançados** [online]. 1999, v. 13, n. 37, pp. 191-206. Acesso em 21 Jun. 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000300010>>.

GEHL, J. **Cidade Para as Pessoas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GIDDENS, A. The new historical relationship between space and society. In: **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GILBERT, L. & DIKEÇ, M. Right to the city: Politics of citizenship. In: GOONEWARDENA, K. et. al. (eds.). **Space, difference, everyday life**: Reading Henri Lefebvre. Nova Iorque, Taylor & Francis, 2008, p. 250-263.

GONÇALVES, M. A.; HOLLANDA, H. B. **Cultura e participação nos anos 60**. Coleção Tudo é História - Volume 41. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GOONEWARDENA, K. et al. (ed.). **Space, difference, everyday life**: reading Henri Lefebvre. Nova Iorque: Routledge, 2008.

GOONEWARDENA, K. et al. (ed.). Lucien Kroll: design, difference, everyday life. In: GOONEWARDENA, K., KIPFER, S., MILGROM, R., SCHMID, C. (ed.). **Space, Difference, and Everyday Life**: Reading Henri Lefebvre. Nova Iorque: Routledge, 2008.

GUIMARÃES, H. P. **Rodrigo Brotero Lefèvre**: a construção da utopia. Dissertação de mestrado. EESC-USP. São Carlos, 2006.

GULLAR, F. Diálogo sobre o não-objeto (1959). In: AMARAL, Araci Abreu (Org.) **Projeto construtivo brasileiro na arte** (1950-1962). São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1977.

GULLAR, F. Teoria do não-objeto. In: AMARAL, Araci Abreu (Org.) **Projeto construtivo brasileiro na arte** (1950-1962). São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1977.

GORELIK, A. A produção da “cidade latino-americana”. **Tempo Soc.**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 111-133, June 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702005000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 May 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000100005>.

HABRAKEN, N. J. **Supports**. An Alternative to Mass Housing. Londres: Archit. Press, 1972.

HALL, E. T. **The Hidden Dimension**. Nova Iorque: Anchor Books, 1966.

HALL, P. **Cidades do amanhã**: uma história intelectual do planejamento e do projeto urbanos no século XX, São Paulo: Perspectiva, 1995.

HALL, P. Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design Since 1880. (1988). Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

HARVEY, D. **A Condição Pós-Moderna**: Uma Pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural. SP: Ed. Loyola, 2001.

HARVEY, D. The right to the city. **International Journal of Urban and Regional Research**, Volume 27.4, 2003, p. 931-41. Disponível em: <http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/240_1.pdf>. Acesso em 08 Nov. 2021.

HARVEY, D. **Espaços de Esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, D. The right to the city. **New Left Review**, 53, 2008, p. 23-40. Disponível em: <<https://newleftreview.org/issues/ii53/articles/david-harvey-the-right-to-the-city>>. Acesso em: 08 Abr. 2021.

HARVEY, D. et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

HARVEY, D. **Cidades Rebeldes**: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HEGEL, F. W. H. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio** / G. W. F. Hegel; tradução Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS/ Edições Loyola, [1820] 2010.

HEGEL, F. W. H. Preleções sobre a história da filosofia [excerto]. In: **Os Pensadores** v. 1. Os Pré-socráticos: Vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, [1802-6] 1999, p. 102-116.

HEGEL, F. W. H. **Ciência da lógica**: 1. A doutrina do ser. Petrópolis, Vozes, [1812-1816] 2016.

HEGEL, F. W. H. **Ciência da lógica**: 2. A doutrina da essência. Petrópolis, Vozes, [1812-1816] 2017.

HEGEL, F. W. H. **Ciência da lógica**: 3. A doutrina do conceito. Petrópolis, Vozes, [1812-1816] 2018.

HEIDEGGER, M. Que é metafísica? (1929). In: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 51-63.

HEIDEGGER, M. O que isto – a filosofia? (1956). In: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 27-40.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica (1953). **Sci. stud.**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, Sept. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662007000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.

HEIDEGGER, M. **Hölderlin's hymn "The Ister"**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

HEIDEGGER, M. **Poetry, language, thought**. Nova Iorque: Harper Perennial, 2001.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. (1951). In: **Ensaios e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. "...poeticamente o homem habita". In: **Ensaios e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmentos. In: **Os Pensadores** - v. 1. Os Pré-socráticos: Vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 81-116.

HERTZBERGER, H. **Space and the architecture**: Lessons in architecture 2. Rotterdam: 010 Publishers, 2000.

HERTZBERGER, H. **Space and Learning**: Lessons in architecture 3. Rotterdam: 010 Publishers, 2008.

HESS, R. La méthode d'Henri Lefebvre. **Futur Antérieur** 8. Paris, 1991. Disponível em: <<https://www.multitudes.net/la-methode-d-henri-lefebvre/>>. Acesso em 18 jan 2021.

HESS, R.; DEULCEUX, S. Sur la théorie des moments. Explorer le possible. **Chimères**, 2009/3 (Nº 71), p. 13-26. DOI: 10.3917/chime.071.0013. Disponível em: <www.cairn.info/revue-chimeres-2009-3-page-13.htm>. Acesso em 18 jan 2021.

HOLSTON, J. **Cidadania Insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOLSTON, J. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n.21, ano 8, fevereiro de 1993, p. 68-89. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/rbcs/216-rbcs-21>. Acesso em 30 mar. 2021.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W., HORKHEIMER, M., ADORNO, T., HABERMAS, J. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HUAPAYA, J. C.; GRAPPI, L. Novas-velhas questões? [Re]visitando as teorias de John F. C. Turner sobre a “cidade informal” no Brasil. In: **Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional**, v. 17 n. 1 (2017): Anais do XVII ENANPUR. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 2017.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro, Forense, 2015.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens**. (1938). São Paulo: Perspectiva, 2019.

JACOBS, J. (1961). **Morte e Vida de Grandes Cidades**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JACQUES, P. B. **Estética da ginga**. A Arquitetura das Favelas através da Obra de Hélio Oiticica. Rio de Janeiro: Ed. Casa da Palavra, 2001.

JAMESON, F. Periodizando os anos 60. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 2000.

JAMESON, F. **Marxism and Form**: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

JAMESON, F. Architecture and the critique of ideology. In: JAMESON, J. **The ideologies of theory**. Londres: Verso, 2008.

JONES, P. B. Sixty-eight and after. In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005.

JORGE, I. F., & LELIS, R. (2012). Entrevista com José de Souza Martins. Primeiros Estudos, (3), 197-233. <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v0i3p197-233>

KAPP, S. Por que Teoria Crítica da Arquitetura? Uma explicação e uma aporia, In: Malard, M. L. (org.). **Cinco Textos Sobre Arquitetura**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2005, pp 115–167.

KELLY, M. Towards a heuristic method: Sartre and Lefebvre. **Sartre Studies International**, 5 (1), 1-15, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23512791?seq=1>. Acesso em: 18 fev 2021.

KEUCHEGERIAN, L. H. O Sagrado na poesia de Hölderlin, sob o olhar de Heidegger: entre o poetizar e o pensar. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, [S.l.], v. 4, n. 2, p. 100-111, mar. 2016. ISSN 2316-4786. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/21650>>. Acesso em: 19 maio 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/ek.2015.21650>.

KIPNIS, J. Towards a new architecture, In: HENSEL, M.; MENGES, A.; HIGHT, C. **Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture**. Chichester: John Wiley & Sons, 2009.

KIRCHHEIMER, Otto [1928]. Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo. Tradução de Bianca Tavolari. Cadernos de Filosofia Alemã, v.23, n.1, 2018.

KOURY, A. P. **Grupo Arquitetura Nova**: Flávio Império, Rodrigo Lefèvre e Sérgio Ferro. São Paulo, Edusp, 2003.

KOWARICK, L., CAMARGO, C. F.; CARDOSO, F. H. O desenvolvimento de São Paulo: cultura e participação. In: CASTELLS, M. (org.). **Imperialismo y urbanización en América Latina**. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

KRAUSS, R. **A escultura no campo ampliado**. Rio de Janeiro: Gávea, 1984.

KROLL, L. **An Architecture of Complexity**. Cambridge: The MIT Press, 1987.

KROLL, L. **Manifesto**: Lenta transformação nas políticas habitacionais. *Arquitextos Vitruvius*. Novembro, 2001. (Texto especial 106).

KROLL, L. Animal town planning and homeopathic architecture (2002). In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005.

KUYMULU, M. B. The vortex of rights: 'right to the city' at a crossroads. *International Journal of Urban and Regional Research*. Volume 37.3, maio de 2013, p. 923-940.

KUYMULU, M. B. Claiming the right to the city: towards the production of space from below. Tese de Doutorado/ Orientação: David Harvey e Neil Smith. Nova Iorque, CUNY Academic Works, 2014. Disponível em: <https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/439>. Acesso em 13 Abr. 2021.

LACLAU, E. A razão populista. Tradução de Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAVAL, C.; DARDOT, P. **Comum**: Ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

LAVIN, S. A prática cria a perfeição. In SYKES, K. (org.). **O campo ampliado da arquitetura**: antologia teórica 1993-2009. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 263-275.

LE BON. **Psicologia das multidões**. (1895). São Paulo: Martins Fontes, 2018.

LE CORBUSIER. A Carta de Atenas. São Paulo, Hucitec/ Edusp, 1993.

LE GOFF, J. **Por amor às cidades**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

LEACH, N. (2005) Mimesis. **Architectural Theory Review**, 10:1, 93-104. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13264820509478531>. Acesso em: 25 Mai. 2021. DOI: 10.1080/13264820509478531

LEACH, N. **Camouflage**. Londres, The MIT Press, 2006.

LEFAIVRE, L.; DE ROODE, I. **The Playgrounds and the City** (catálogo). Stedelijk Museum Amsterdam, Rotterdam: NAI Publishers, 2002.

LEFAIVRE, L.; DÖLL, H. (Org.). **Ground-up city**: Play as a design tool. Rotterdam: 010 Publishers, 2007.

LEFEBVRE, H. **Le matérialisme dialectique**. Paris, University Press of France, 1940.

LEFEBVRE, H. **L' existencialisme**. Paris, Les éditions du sagittaire, 1946.

LEFEBVRE, H. **Le langage et la société**. Paris, Éditions Gallimard, 1966.

LEFEBVRE, H. **Le droit a la ville**. Paris, Éditions Anthropos, 1968a.

LEFEBVRE, H. **A irrupção**: a revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos. São Paulo: Editora Documentos, 1968b.

LEFEBVRE, H. **Logique formelle logique dialectique**. Paris, Anthropos, 1969a.

LEFEBVRE, H. Préface. In: BOUDON, P. **Pessac de Le Corbusier**. Paris, Dunod, 1969b.

LEFEBVRE, H. **El Materialismo Dialéctico**. (1940). Buenos Aires, La Pleyade, 1969c.

LEFEBVRE, H. **O fim da história**. (1970). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.

LEFEBVRE, H. **Vers le cybernanthrope**. (1967). Paris, Editions Denoël, 1971a.

LEFEBVRE, H. **Contra los tecnócratas**. (1967). Buenos Aires, Granica editor, 1972.

LEFEBVRE, H. **A reprodução das relações de produção**. Porto: Publicações Escorpião, 1973.

LEFEBVRE, H. **El manifiesto diferencialista**. México: Siglo XXI Editores, 1975.

LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. (1970). 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978.

LEFEBVRE, H. Problemas de sociología rural: la comunidad rural y sus problemas histórico-sociológicos. In: LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978, p. 19-38. Publicado originalmente em: "Cahiers Internationaux de Sociologie", num. VI, 1949.

LEFEBVRE, H. Perspectivas de la sociología rural: la comunidad rural y sus problemas histórico-sociológicos. In: LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978, p. 61-76. Publicado originalmente em: "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1953.

LEFEBVRE, H. Utopia experimental: por um novo urbanismo. In: LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978, p. 123-133. Publicado originalmente em: "Revue Francaise de Sociologie", II, 3, 1961.

LEFEBVRE, H. La taberna-club: Punto neurálgico de vida social. (1962). In: LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978, p. 135-137.

LEFEBVRE, H. El urbanismo de hoy: Mitos y realidades. Debate con J. Balladur y M. Ecochard. (1967). In: LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Ediciones península, 1978, p. 205-214.

LEFEBVRE, H. **La conscience mystifiée**. (1936). Paris: Editions Le Sycomore, 1979.

LEFEBVRE, H. **Henri Lefebvre e a Internacional Situacionista**. Entrevista conduzida por Kristen Ross, 1983. Disponível em: <<http://guy-debord.blogspot.com.br/2009/06/henri-lefebvre-e-internacional.html>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones (1980). México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEFEBVRE, H. et. al. **Du contrat de citoyenneté**. Paris, Sylleps e Périscope, 1990.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. (1968). São Paulo: Editora Ática: 1991a.

LEFEBVRE, H. **The Production of space**. (1974). Oxford: Blackwell Publishing, 1991b.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética**. (1947/1969). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991c.

LEFEBVRE, H. Prefácio à segunda edição. In: **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1969] 1991c.

LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life Volume I**: Introduction. (1947). Londres: Verso, 1991d.

LEFEBVRE, H. “The right to the city”. (1968). In: LEFEBVRE, H. / KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Writings on Cities**, E. Kofman e E. Lebas (eds), Cambridge, Mass.: Blackwell, 63–184, 1996.

LEFEBVRE, H. / KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Writings on Cities**. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

LEFEBVRE, H. **The Critique of Everyday Life Volume II**: Foundations for a sociology of the everyday. Londres: Verso, 2002.

LEFEBVRE, H. / ELDEN, S., KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Key Writings**. Londres: Continuum, 2003.

LEFEBVRE, H. Retrospections. (1946). In: LEFEBVRE, H. / ELDEN, S., KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Key Writings**. Londres: Continuum, 2003, p. 6-13. Publicado originalmente em: l'Existentialisme (Paris: Editions Sagiccaire, 1946)

LEFEBVRE, H. Preface to the Study of the Habitat of the ‘Pavilion’. (1966). In: LEFEBVRE, H. / ELDEN, S., KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Key Writings**. Londres: Continuum, 2003, p. 121-135. Publicado originalmente em HAUMONT, N.; RAYMOND, M. G.; RAYMOND, H. L’ Habitat pavillonnaire (Paris: Editions du CRU [Centre de recherche d’urbanisme], 1966).

LEFEBVRE, H. Triads and Dyads. (1980). In: LEFEBVRE, H. / ELDEN, S., KOFMAN, E.; LEBAS, E. (eds). **Key Writings**. Londres: Continuum, 2003, p. 63–184. Publicado originalmente em: *La Présence et l’absence* (Paris: Castermann, 1980).

LEFEBVRE, H. **Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life**. (1992). Londres: Continuum: 2004.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. (1970). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

LEFEBVRE, H. **Espaço e Política**. (1972). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

LEFEBVRE, H. **La somme et le reste**. (1959). Paris, E. Economica, 2009.

LEFEBVRE, H. Theoretical Problems of Autogestion. (1966). In: LEFEBVRE, H. / BRENNER, N.; ELDEN, S. (Eds.). **State, space, world: selected essays**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

LEFEBVRE, H.; GUTERMAN, N. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. (1936). Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011.

LEFEBVRE, H. **Toward an architecture of enjoyment**. Minneapolis: Minnesota University, 2014.

LEFEBVRE, H. **The Critique of Everyday Life Volume III: from Modernity to Modernism**. (1981). Londres: Verso, 2014b.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. (1968). São Paulo: Centauro, 2016a.

LEFEBVRE, H. **Metaphilosophy**. Londres: Verso, 2016b.

LEFEBVRE, H. Prolegomenas: Notice to readers. (1965). In: LEFEBVRE, H. **Metaphilosophy**. Londres: Verso, 2016b, p. 1-12. Publicado originalmente em: *Méaphilosophie: Prolegomenes* (Paris: Les Editions de Minuit, 1965).

LEFEBVRE, H. **Hegel, Marx, Nietzsche, or, the realm of shadows**. (1975). Londres: Verso, 2020.

LEFÈVRE, R. B. **Projeto de um acampamento de obras: uma utopia**. Dissertação de mestrado, FAU-USP, 1981.

LEPETIT, B. **Por uma Nova História Urbana**. São Paulo: Edusp, 2001.

LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, [1982] 2008.

LIGTELIJN, V. Aldo van Eyck and the Amsterdam playgrounds. **Docomomo International**, Issue 61, Year 2019, p. 30-41. DOI: <https://dx.doi.org/10.52200/61.A.N2T5PK5P>.

LIPPI, S. Os percursos da transgressão (Bataille e Lacan). **Ágora** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 173-183, Dec. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982009000200001>.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOPES, J. M. & RIZEK, C. S. O mutirão autogerido como um procedimento inovador na produção a moradia para os pobres: uma abordagem crítica. In: CARDOSO, A. L., ABIKO, A. K. (ed.). **Procedimentos de gestão habitacional para população de baixa renda**. Coleção Habitare, Vol. 5, ANTAC, Porto Alegre, 2006.

LOPES, J. M. de A. **Sobre arquitetos e sem-tetos**: técnica e arquitetura como prática política. Tese de livre-docência. IAU-USP. São Carlos, 2011.

LOW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 25, n. 2, pp. 17-34. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702013000200002>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

LÖWY, M. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. **Outubro**, n. 1, 1998, p. 73-80. Disponível em: <http://afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lowy,%20Michael/a%20teoria%20do%20desenvolvimento%20desigual%20e%20combinado.pdf>. Acesso em: 01 Mar 2021.

LÖWY, M. Todas as revoluções colheram sua poesia tanto no passado como no futuro – uma entrevista com Michael Löwy. **Revista de Ciências do Estado**, [S. l.], v. 2, n. 1, 2017. DOI: 10.35699/2525-8036.2017.5018. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revce/article/view/5018>>. Acesso em 8 nov. 2021.

LUCK, R., Participatory design in architectural practice: Changing practices in future making in uncertain times. **Design Studies** (2018a), Volume 59, nov. 2008, p. 139-157. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.destud.2018.10.003>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

LUCK, R., What is it that makes participation in design participatory design? **Design Studies** (2018b), Volume 59, nov. 2008, p. 1-8. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.destud.2018.10.002>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

LUTFI, E. P. et al. As representações e o possível. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

LYDON, M. (2012). **Tactical Urbanism 2**: Short-term Action for Long-term Change. [s.l.: s.n.]. v. 2.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACHADO, F. S. Duração e memória: a crítica de Gaston Bachelard ao psicologismo temporal bergsonian. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Vol. VIII, nº 18, Dezembro 2016, p.109-125. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/7700>>. Acesso em 27 Abr. 2021.

MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Nova Cultura, 1985 (Os economistas).

MANZI FILHO, R. Uma breve arqueologia do conceito de gozo na clínica lacaniana. **Rev. bras. psicanál.** São Paulo, v. 46, n. 4, p. 173-184, dez. 2012. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2012000400015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 19 jan. 2021.

MARCUSE, H. **O homem unidimensional**: a ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1964] 1973.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARCUSE, P. Whose right(s) to what city? In: BRENNER, N., MARCUSE, P., MAYER, M. (orgs.). *Cities for people, not for profit: Critical urban theory and the right to the city*. Londres: Routledge, 2012.

MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo, Editora alfa-omega, 1982.

MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATTO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo, Editora alfa-omega, 1982.

MARICATO, E. **Nunca fomos tão participativos**. Revista Sem Terra, São Paulo, 2008.

MARICATO, E. et al. **Cidades Rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

MARTIN, R. Utopia's ghost: architecture and postmodernism, again. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

MARTIN, R. Crítica a quê? Rumo a um realismo utópico. In: SYKES, K. (org.). **O campo ampliado da arquitetura**: antologia teórica 1993-2009. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 263-275.

MARTINS, F. E. da S. Níveis e dimensões da alienação da habitação: endividamento imobiliário e contextos de expulsão. In: SHIMBO & RUFINO (org.). **Financeirização e estudos urbanos na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Letra Capital, 2019.

MARTINS, J. de S. As temporalidades na História na dialética de Lefebvre. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo:Hucitec, 1996.

MARTINS, L. R. (2010). O esquema genealógico e o mal-estar na história. **Literatura E Sociedade**, 15(13), 186-211. <https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i13p186-211>.

MARTINS, S.; GOMES, G. C. A verdade que está no erro a importância do estatuto da cidade para a (re)valorização do espaço. **Revista da ANPEGE**, [S.l.], v. 5, n. 05, p. 93-106, jul. 2017. ISSN 1679-768X. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6592>>. Acesso em: 05 mar. 2021.

MARX, K. **Trabajo Asalariado y Capital**. Buenos Aires: Ediciones Del Siglo, 1972.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo: 2007.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach [1845]. In: **Obras Escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels** - Vol. 3. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>. Acesso em: 04 Mar 2021.

MARX, K. **O Capital**: Crítica da economia política – Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo: 2011a.

MARX, K. **Grundrisse** [1857-58]. São Paulo: Boitempo: 2011b.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. [1843]. São Paulo: Boitempo: 2013.

MAYER, M. The “right to the city” in urban social movements. In: BRENNER, N., MARCUSE, P., MAYER, M. (orgs.). **Cities for people, not for profit**: Critical urban theory and the right to the city. Londres: Routledge, 2012.

MEDRANO, L. S. et al. A presença de Henri Lefebvre no debate acadêmico contemporâneo da arquitetura. **PARC Pesquisa em Arquitetura e Construção**, Campinas, SP, v. 8, n. 3, p. 170-180, set. 2017. ISSN 1980-6809. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/parc/article/view/8650261>>. Acesso em: 20 jan. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.20396/parc.v8i3.8650261>.

MEDRANO, L., RECAMÁN, L., AVERMAETE, T. (Eds.). **The new urban condition**: criticism and theory from Architecture and Urbanism. Londres: Routledge, 2021.

MENDONÇA, R. F. et al. Protests as “Events”: The Symbolic Struggles in 2013 Demonstrations in Turkey and Brazil. **Revista de Sociologia e Política** [online]. 2019, v. 27, n. 69. Acesso em 05 nov. 2021, e001. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1678987319276901>>.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. O Olho e O Espírito. In: **Textos Escolhidos**/ Maurice Merleau-Ponty; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, [1964] 1984, pp. 85-111.

MERLEAU-PONTY. **As aventuras da dialética**. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

MERRIFIELD, A. **Henri Lefebvre: a critical introduction**. Londres/ Nova Iorque: Routledge, 2006.

MESCHONNIC, H. Critique du rythme : anthropologie historique du langage. Paris : Verdier, 1982.

MILGROM, R. Lucien Kroll: design, difference, everyday life, In: GOONEWARDENA, K., KIPFER, S., MILGROM, R., SCHMID, C. (ed.). **Space, Difference, and Everyday Life** – Reading Henri Lefebvre, New York: Routledge, 2008.

MINTON, A. Byker Wall: Newcastle's noble failure of an estate. **The Guardian**, Cities, A history of cities in 50 buildings, day 41, Mai 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/cities/2015/may/21/byker-wall-newcastles-noble-failure-of-an-estate-a-history-of-cities-in-50-buildings-day-41>>. Acesso em 09 Jul 2021.

MOLOTCH, H. The City as a Growth Machine: Toward a Political Economy of Place. **American Journal of Sociology**, vol. 82, no. 2, 1976, pp. 309–332. JSTOR. Disponível em: <www.jstor.org/stable/2777096>. Acesso em 7 Jul. 2021.

MONTANER, J. M. **Do Diagrama às experiências**: rumo a uma arquitetura de ação. Barcelona: GG, 2017.

MORAIS, F. O Corpo é o Motor da Obra. **Arte em Revista**, n°. 7. São Paulo, 1983.

MORITA, C. A. M. Ação, Objeto e Espaço na obra de Sérgio Ferro e Hélio Oiticica. **Dissertação de Mestrado**. São Carlos: USP, 2011.

MORITA, C. A. M., & LOPES, R. S. Caminhos para uma apropriação em arquitetura: possibilidades de resistência e ruptura frente ao capitalismo neoliberal. **Risco Revista De Pesquisa Em Arquitetura E Urbanismo** (Online), 2019, 17(2), 114-128. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/150169/156167>>. Acesso em 13 Jul. 2021. <https://doi.org/10.11606/issn.1984-4506.v17i2p114-128>.

MORITA, C. A. M. Metrópole e forma urbana: entre a dialética negativa e a utopia. **Cadernos Metrópole** [online]. 2021, v. 23, n. 51, pp. 737-761. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2236-9996.2021-5113>>. Acesso em: 13 Jul. 2021.

MOVIMENTO PASSE LIVRE – SÃO PAULO. Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. In: MARICATO, E. et al. **Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

MUF. Rights of common: ownership, participation, risk. In: JONES, P. B.; PETRESCU, D.; TILL, J. (Eds.). **Architecture and Participation**. Londres: Spon Press, 2005.

NASSER, A. C. A. & FUMAGALLI, M. A opressão da equivalência, as diferenças. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

NESBITT, K. (Ed.). **Theorizing a new agenda for architecture: an anthology of architectural theory 1965-1995**. Nova Iorque: Princeton Architectural Press, 1996.

NESBITT, K. Introdução. In: NESBITT, K. (Ed.) **Uma nova agenda para a arquitetura: Antologia teórica 1965-1995**. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.15-87.

NIETZSCHE, F. (1872). **O Nascimento da Tragédia**, ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NORBERG-SCHULZ, C. (1968). O fenômeno do lugar. In: NESBITT, K. **Uma nova agenda para a arquitetura**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

NOVAIS, F. Fernando Novais: entrevista. **Rev. bras. psicanálise**, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 15-31, jun. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2008000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 27 abr. 2021.

OITICICA, C., VIEIRA, I. (org.). **Encontros: Hélio Oiticica**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

OITICICA, H. Entrevista para a Cigarra (1966). In: OITICICA, C., Vieira, I. (org.). **Encontros: Hélio Oiticica**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

OITICICA, H. **Aspiro ao Grande Labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

OITICICA, H. Tropicália (1968). In: **Aspiro ao Grande Labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

OITICICA, H. Brasil diarréia (1973). In: OITICICA, C., Vieira, I. (org.). **Encontros: Hélio Oiticica**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

OITICICA, H. Esquema geral da nova objetividade (1967). In: **Escritos de Artistas: anos 60/ 70**, Glória Ferreira e Cecília Cotrim (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

OKANO, M. **Ma: espaço-entre da arte e comunicação no Japão**. São Paulo: Annablume, 2012.

OLIVEIRA, F. de. **Crítica à Razão Dualista. O Ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, F. de. O capital contra a democracia. In: TEIXEIRA, A. C. C. (Org.) **Os sentidos da democracia e da participação**. São Paulo: Instituto, Pólis, 2005.

OLIVEIRA, F. de. **O vício da virtude**. Auto-construção e acumulação capitalista no Brasil. In: Novos estudos, CEBRAP, n. 74, p. 67-85, mar. 2006.

OLIVEIRA, F. de. Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento. In: OLIVEIRA, F. de; RIZEK, C. S. (Orgs.). **A era da indeterminação**. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVIERI, S. **Quando o cinema vira urbanismo**: o documentário como ferramenta de abordagem da cidade. Dissertação de mestrado. Salvador: PPG-AU/ FAUFBA: 2007.

OSEKI, J. H. O único e o homogêneo na produção do espaço. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

OKSMAN, S. **Contradições da preservação da arquitetura moderna**. Tese de doutorado. FAUUSP. São Paulo, 2017.

OS PENSADORES. Volume. 1. **Os Pré-socráticos**: Vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

PÁDUA, R. F. de. Habitar como horizonte utópico. **GEOUSP Espaço e Tempo** (Online), [S. l.], v. 23, n. 3, p. 478-493, 2019. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2019.162950. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/162950>. Acesso em: 25 maio. 2021.

PARK, R. A cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 25-66.

PASOLINI, P. "Il vuoto del potere" ovvero "l'articolo delle lucciole". **Corriere della Sera**, 1 febbraio 1975. Disponível em: <<https://www.corriere.it/speciali/pasolini/potere.html>>. Acesso em: 13 Jul. 2021.

PATEL, K. U. **Realizing Henri Lefebvre**: Ideas of social space in Lucien Kroll's La Mémé, Brussels 1969-1972 and Bernard Tschumi's Parc de la Villette, Paris 1982-1987. Tese de Doutorado. Ann Arbor: Universidade do Michigan, 2016.

PEHNT, W. (org.). **Lucien Kroll**. Buildings and Projects. Nova Iorque: Rizzoli, 1987.

PENNA, J. C. Apresentação. In: BATAILLE, G. Hegel, a morte e o sacrifício. **Alca**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, Dec. 2013b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2013000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 Mai 2021. <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2013000200009>.

PEREIRA, O. de C. M. **Lutas urbanas por moradia**: o centro urbano de São Paulo./ Olivia de Campos Maia Pereira; orientador Cibele Saliba Rizek. São Carlos, 2012. 244p.:il.

PESCHANSKI, J. A. Os “ocupas” e a desigualdade econômica. In: HARVEY, D. et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

PIZA, J. Giancarlo De Carlo. Entrevista, São Paulo, ano 08, n. 032.02, **Vitruvius**, out. 2007. Disponível em: <<https://vitruvius.com.br/revistas/read/entrevista/08.032/3292>>. Acesso em: 14 Abr. 2021.

PEREIRA, J. A experiência de Bolonha e o Programa Minha Casa Minha Vida-Entidades: um caminho para uma ação integradora na cidade de São Paulo ou o direcionamento para uma futura gentrificação? In: **IV Colóquio Brasil-Portugal**, 2016, São Paulo. Anais IV Colóquio Brasil-Portugal: Estratégias de projeto e intervenção nas metrópoles contemporâneas: experiências e perspectivas, 2016.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Ed. Abril, 1972.

PLATÃO. **Górgias**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **O banquete**. São Paulo: Editora 34, 2016.

POLETTI, R. Lucien Kroll: utopia interrupted, In: **Revista Domus Online**, 2010. Disponível em: <<https://www.domusweb.it/en/architecture/2010/06/30/lucien-kroll-utopia-interrupted.html>>. Acesso em: 06 Nov. 2021.

POMPÉIA, R. A. **Os laboratórios de habitação no ensino de arquitetura**: uma contribuição no processo de formação do arquiteto. Tese de doutorado. Orientador: Khaled Ghoubar. FAUUSP. São Paulo, 2006.

POSTER, M. **Existential Marxism in Postwar France**: from Sartre to Althusser. Princeton: Princeton University Press, 1975.

PRIEST, G. **Logic**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2017.

PURCELL, M. Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant. **GeoJournal**, n. 58, 2002, p. 99-108. Disponível em: <<https://doi.org/10.1023/B:GEJO.0000010829.62237.8f>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

PURCELL, M. Possible worlds: Henri Lefebvre and the right to the city. **Journal of Urban Affairs**, n. 36, p. 141–154, fev. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/juaf.12034>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

RANCIÈRE, J. **O Desentendimento**. Política e Filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.

REIS, A. C. F. **Cidades Criativas, Soluções Inventivas**: o papel da Copa, das Olimpíadas e dos museus internacionais / Ana Carla Fonseca Reis (org.) - São Paulo: Garimpo de Soluções; Recife: FUNDARPE, 2010.

REIS, J. C. **Escola dos Annales**: a inovação em história. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

RICOEUR, P. **Hermeneutics and the human sciences**: Essays on language, action and interpretation. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1981.

RIDENTI, M. Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RIZEK, C. S. et al. **A política de produção habitacional por mutirões autogeridos**: construindo algumas questões. R.B.E.U.R., V. 5, N. 1 – Maio de 2003.

ROCHA, A. M. No Horizonte do possível. **AU/Arquitetura e Urbanismo**, n. 18, jun./jul. São Paulo, 1988, p. 82-87.

RODRIGUES, E. L. et. al. (org.). **Revista da produção de habitação em autogestão**: empreendimentos da união nacional por moradia popular no programa minha casa minha vida – entidades. São Paulo: União Nacional por moradia Popular, 2019.

ROLNIK, R. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ROLNIK, R. Dez anos do Estatuto da Cidade: das lutas pela reforma urbana às **cidades da Copa do Mundo**. In: RIBEIRO, Ana Clara T.; VAZ, Lilian V.; SILVA, Maria Lais P. (Org.). **Leituras da cidade**. Rio de Janeiro: ANPUR; Letra Capital, 2012. P. 87-104.

ROLNIK, R. Apresentação – As vozes das ruas: as revoltas de junho e suas interpretações. In: MARICATO, E. et al. **Cidades Rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

RONCONI, R. L. N. **Habitações construídas com gerenciamento pelos usuários, com organização da força de trabalho em regime de mutirão**. (O Programa FUNAPS Comunitário). Dissertação de Mestrado. São Carlos: EESC-USP, 1995.

ROSA, M. L. **Microplanejamento**: práticas urbanas criativas. São Paulo: Editora de Cultura, 2011.

ROSA, M. Revisitando os playgrounds de Aldo van Eyck, 1947 | 2011. **Arquiteturismo**, São Paulo, ano 07, n. 074.02, Vitruvius, abr. 2013. Disponível em: <<https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquiteturismo/07.074/4707>>. Acesso em: 16 Jun. 2021.

ROSA, M. L. **Handmade Urbanism**: From Community Initiatives to Participatory Models. Berlin: Jovis Verlag, 2014.

ROSSI, A. **A arquitetura da cidade**. (1966). São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROSSI, A. Na analogical architecture. (1976). In: NESBITT, K. (Ed.). **Theorizing a new agenda for architecture: an anthology of architectural theory 1965-1995**. Nova Iorque: Princetown Architectural Press, 1996.

RUBANO, L. **Cultura de projeto**: um estudo das ideias e propostas para a habitação coletiva. Tese de doutorado. São Paulo: Fauusp, 2001.

RUDOLFSKY, B. **Architecture without architects, an introduction to nonpedigreed architecture**. Nova Iorque: The Museum of Modern Arts, 1964.

RUFINO, M. B. C.; PEREIRA, PCX. Segregação e produção imobiliária na transformação da metrópole latinoamericana: um olhar a partir da cidade de São Paulo. In: LENCIONI, S.; VIDAL-KOPPMANN, S.; HIDALGO, R.; PEREIRA, PCX. (Org.). Transformações sócio-territoriais nas metrópoles de Buenos Aires, São Paulo e Santiago. São Paulo: 2011, p. 65-84.

SACHS, C. **São Paulo**: Políticas Públicas e Habitação Popular. São Paulo: Edusp, 1999.

SADER, E. Nós que amávamos tanto o capital: fragmentos para a história de uma geração. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 14, p. 150-177, Dec. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222005000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 14 Apr. 2021.

SADER, E. Crise capitalista e novo cenário no Oriente Médio. In: HARVEY, D. et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 95-125, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 Jan. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100006>.

SAFATLE, V. Amar uma ideia. In: HARVEY, D. et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, o desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2015.

SAFATLE, V. A diferença e a contradição. A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. **Discurso**, 46(2), 2016, 123-160. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/123674/119886>>. Acesso em 17 Abr. 2021.

SAFATLE, V. Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão. **Discurso**, 49(2), 2019, 21–41. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473>>. Acesso em 18 Mai. 2021.

SAKAMOTO, L. Em São Paulo, o Facebook e o Twitter foram às ruas. In: MARICATO, E. et al. **Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

SAMPAIO, R. A. **Da noção de violência urbana à compreensão da violência do processo de urbanização**: apontamentos para uma inversão analítica a partir da Geografia Urbana. Dissertação de mestrado. Orientador: Ana Fani Alessandri Carlos. São Paulo: 2011.

SANOFF, H. **Community participation methods in design and planning**. Nova Iorque, John Wiley & Sons Inc., 2000.

SANOFF, H. Special issue on participatory design. **Design Studies**, 28(3), p. 213–215, maio 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.destud.2007.02.001>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

SANOFF, H. Multiple views of participatory design. **International Journal of Architectural Research**, Vol. 2 - Issue 1, p. 57-69, Mar 2008.

SANOFF, H. **Democratic design**. Berlin: Verlag, 2010.

SANTOS, C. S. Henri Lefebvre e a morfologia de uma dialética espacial. **GEOUSP – Espaço e Tempo** (Online), v. 23, n. 3, p. 525-550, dez. 2019, ISSN 2179-0892. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/163150>>. Acesso em 02 dez. 2020.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Edusp, 2006.

SARTRE, J-P.. **Questão de método**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, [1957] 1972.

SARTRE, J-P.. **A crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, [1960] 2002.

SAUSSURE, F de. **Curso de linguística geral**. São Paulo, Cultrix, [1916] 1975.

SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma Dialética Tridimensional. **GEOUSP – Espaço e Tempo** (Online), [S. l.], v. 16, n. 3, p. 89-109, 2012a. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74284>>. Acesso em 8 nov. 2021.

SCHMID, C. Henri Lefebvre, the right to the city, and the new metropolitan mainstream. In: BRENNER, N., MARCUSE, P., MAYER, M. (orgs.). **Cities for people, not for profit: Critical urban theory and the right to the city**. Londres: Routledge, 2012b.

SCHÖN, D. **Beyond the stable state**. Nova Iorque: Random House, 1971.

SCHÖN, D. Government as a Learning System. In: BLACKMORE, C. (ed.), **Social Learning Systems and Communities of Practice**. Londres, Springer, 2010.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. (1819). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHWARZ, R. Cultura e Política-1964-1969. In: **O pai de família e outros estudos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SCHWARZ, R. Altos e baixos na atualidade de Brecht. In: **Sequências brasileiras: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARZ, R. As ideias fora do lugar. In: **As ideias fora do lugar: ensaios selecionados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SEABRA, O. C. de L. A insurreição do uso. In: José de Souza Martins (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SEGAWA, H. Resíduo de utopia: O desenho e a tecnologia minimalistas de Joan Villà. **Revista Projeto**, n. 162, Abr. 1993. Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/residuo-de-utopia-o-desenho-e-a-tecnologia-minimalistas-de-joan-villa/>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

SEGAWA, H. **Arquiteturas no Brasil 1900-1990**. São Paulo: Edusp, 1997.

SEVALHO, G. Tempos históricos, tempos físicos, tempos epidemiológicos: prováveis contribuições de Fernand Braudel e Ilya Prigogine ao pensamento epidemiológico. **Cadernos de Saúde Pública** [online]. 1997, v. 13, n. 1, pp. 7-20. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-311X1997000100002>>. Acesso em 15 Jun. 2021.

SHIELDS, R. **Lefebvre, love and struggle**. Londres: Routledge, 1999, 2005.

SHIELDS, R. **Henri Lefebvre: Philosopher of Everyday Life**. Ottawa, 2002. Disponível em: <<http://www.ualberta.ca/~rshields/f/lefedl.htm>>. Acesso em: 18 jan 2021.

SHIELDS, R. The virtuality of Urban Culture: Blanks, Dark Moments, and Blind Fields. In: DARROCH, Michael; MARCHESSAULT, Jasmine. **Cartographies of Place: Navigating the Urban**. Quebec: McGill-Queen's University, 2014, p. 41-54.

SHIMBO, L. Z. **Habitação social, habitação de mercado: a confluência entre estado, empresas construtoras e capital financeiro**. Tese de doutorado. Orientador: Cíbele Saliba Rizek. São Carlos, 2010.

SHIMBO, L. & RUFINO, B. (org.). **Financeirização e estudos urbanos na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Letra Capital, 2019.

SINZHEIMER, H. Über den Grundgedanken und die Möglichkeit eines einheitlichen Arbeitsrechts für Deutschland. (1914). In: KAHN-FREUND, O., RAMM, T. (orgs.). **Arbeitsrecht und Rechtssoziologie** – Gesammelte Aufsätze und Reden. Band 1. Frankfurt-Köln: Europäische Verlagsanstalt, 1976.

SILVA, A. A. **Moradia e cidadania**: um debate em movimento. Publicações Pólis. São Paulo, PÓLIS, n.20, 1994.

SILVA, A. A. M. **Homem, espaço e tempo**: os lugares da arquitetura. Dissertação de Mestrado. Porto: FAUP, 2013.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. (1993). **Mana** [online]. 2005, vol.11, n.2, pp.577-591. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 Jun. 2021.

SINGER, P. **Uma utopia militante**. Petrópolis: Vozes, 1998.

SMITH, R. C. & IVERSEN, O. S. Participatory design for sustainable social change. **Design Studies** (2018), Volume 59, Nov. 2018, P. 9-36. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.destud.2018.05.005>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

STAM, R. **Bakhtin**: Da Teoria Literária à Cultura de Massa. São Paulo: Editora Ática, 1992.

STANEK, Ł. **Henri Lefebvre on space**: architecture, urban research, and the production of theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

STANEK, Ł. Architecture as Space, Again? Notes on the Spatial Turn. **SpecialeZ**, vol. 4, p. 48-53, 2012. Disponível em: <<http://www.henrilefebvre.org/hlt/fls/Stanek,%20Architecture%20as%20Space,%20Again.pdf>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

STANEK, Ł. Introdução: A manuscript found in Saragossa. In: **Toward an architecture of enjoyment**. Minneapolis: Minnesota University, 2014.

STEVENS, J.; MEULDER, B.; SOMEKH, N. Ocupações no centro da cidade de São Paulo Um urbanismo emergente?. **ARQUITEXTOS** (SÃO PAULO), v. 230.01, p. 1, 2019.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Millor Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

SOJA, E. **Geografias pós-modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1989.

SOJA, E. **Thirdspace**: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. Cambridge: Blackwell, 1993.

SOJA, E. **Postmetropolis**: Critical Studies of Cities and Regions. Oxford: Basil Blackwell, 2000.

SOJA, E. Taking space personally. In: WARF, B. & ARIA, S. (ed.). **Spatial Turn**: interdisciplinary perspectives. Abingdon: Routledge, 2009.

STRAUVEN, F. Aldo van Eyck – Shaping the New Reality From the Inbetween to the Aesthetics of Number. In: **CCA Mellon Lectures** [online], CCA Study Centre, Montréal, 2007. Disponível em: <<https://www.cca.qc.ca/cca.media/files/1491/1392/Mellon12-FS.pdf>>. Acessado em: 30 Jun. 2021.

STROHER, L. Níveis e dimensões da alienação da habitação: endividamento imobiliário e contextos de expulsão. In: SHIMBO & RUFINO (org.). **Financeirização e estudos urbanos na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Letra Capital, 2019.

SUBIRATS, E. **Da vanguarda ao Pós-moderno**. São Paulo: Nobel, 1986.

SUGRANYES, A. & MATHIVET, C. Cidades para todos: articulando capacidades sociais urbanas. In: SUGRANYES, A. & MATHIVET, C. (ed.). **Cidades para tod@s**: propostas e experiências pelo direito à cidade. Santiago: HIC, 2010.

TALLY JR. R. T. **Spatiality**: the new critical idiom. Abingdon: Routledge, 2013.

TAFURI, M. Operative criticism. In: Theories and History of Architecture. Nova Iorque, HarperCollins Publishers, 1980.

TAFURI, M. Theories and History of Architecture. Nova Iorque, HarperCollins Publishers, [1968] 1980.

TAFURI, M. **Projecto e Utopia**. (1973). Lisboa: Presença, 1985.

TAFURI, M. Toward a Critique of Architectural Ideology. (1969). In: **Architecture theory since 1968**. Nova Iorque: A Columbia Book of Architecture, 1998.

TAVOLARI, B. M. D. **Direito e cidade**: uma aproximação teórica. Dissertação de mestrado. Orientador: José Eduardo C. de O. Faria. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

TAVOLARI, B. M. D. **Direito à cidade**: uma trajetória conceitual. Novos estud. CEBRAP, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 93-109, Mar. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002016000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 04 Apr. 2021.

TAVOLARI, B. M. D. **Origens da juridificação**: direito e teoria crítica. Tese de doutorado. Orientador: José Eduardo C. de O. Faria. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

TEIXEIRA, A. C. & TRINDADE, T. A. Participação e projetos políticos: os horizontes da democracia brasileira - Entrevista com Evelina Dagnino. **Ideias**, Campinas, SP, v.9, n.1, p. 249-274, jan./jun. 2018.

THIOLLENT, M. Notas para o debate sobre pesquisa-ação. (1982). In: BRANDÃO, C. R. (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

THIOLLENT, M. Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. **Tempo social**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 63-100, Oct. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701998000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 Abr. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20701998000200006>.

TREBITSCH, M. Preface to Lefebvre's Critique of Everyday Life (1991). In: LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life Volume I: Introduction**. Londres: Verso, 1991d.

TROOST, S. O estruturalismo do holandês Herman Hertzberger. **Revista AU**. Edição 188, novembro, 2009. Disponível em: <<http://au.pini.com.br/arquitetura-urbanismo/188/artigo155940-1.aspx>>. Acesso em 22 de ago. 2014.

TROTSKY, L. **A história da Revolução Russa – Volume 1**. Brasília: Ed. do centenário, Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

TURNER, J. F. C. Dwelling resources in south america. (1963). **Ekistics**, 16(97), 361-374. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43613985>>. Acesso em 22 Abr. 2021.

TURNER, J. F. C. Lima's barriadas and corralones: suburbs versus slums. (1965). **Ekistics**, 19(112), 152-155. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43621604>>. Acesso em 23 Abr. 2021.

TURNER, J. F. C.; FICHTER, F. Housing as a verb. In: **Freedom to build: Dweller Control of the Housing Process**. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1972.

TURNER, J. F. C. **Housing by people: towards autonomy in building environments**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1977.

TURNER, J. F. C. **Vivienda: todo el poder para los usuarios**. Madrid: H. Blume, 1977.

USINA CTAH e mutirantes. Mutirão Paulo Freire: movimento popular, arquitetura e pedagogia da práxis. In: VILAÇA, I.; CONSTANTE, P. (Orgs.). **Usina: entre o projeto e o canteiro**. São Paulo: Edições Aurora, 2015.

VAN EYCK, A. The Amsterdam Playgrounds, 1947-78. In: LIGTELIJN, V. (Comp.). **Aldo van Eyck: Works**. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser, 1999. p. 68-83.

VAN LENGEN, J. **Manual do arquiteto descalço**. (1981). Porto Alegre: Bookman, 2021.

VELHO, O. G. Introdução. In: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, [1921] 1967. p. 67-88.

VELASCO, T. O mutirão habitacional autogerido. D'OTTAVIANO, C. **Habitação, autogestão & cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital/ Observatório das Metrópoles, 2021.

VELOSO, C. **Verdade Tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VELLOSO, R. **Distração e choque**: a experiência da arquitetura na vida cotidiana. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

VELLOSO, R. Pensar por Constelações. In: **Nebulosas do pensamento urbanístico**: tomo I – modos de pensar / Paola Berenstein Jacques, Margareth da Silva Pereira (organizadoras). – Salvador: EDUFBA, 2018. (p. 98-120).

VIDLER, A. Architecture's Expanded Field. In: SYKES, K. **Constructing a New Agenda**: Architectural Theory 1993-2009. Nova Iorque: Princeton Architectural Press, 2010.

VIGOTSKI, L. S. **Teoria e método em psicologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VILAÇA, I.; CONSTANTE, P. (Orgs.). **Usina**: entre o projeto e o canteiro. São Paulo: Edições Aurora, 2015.

VILLAÇA, F. **Espaço intra-urbano no Brasil**. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl. **Phainomenon**, [S.l.], n. 7, p. 157-194, oct. 2003. ISSN 2183-0142. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/41>>. Acesso em 17 Abr. 2021.

WAGNER, R. (1870). Beethoven. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

WALLENSTEIN, S-O. **Architecture, critique, ideology**: Writings on Architecture and Theory. Stockholm, Axl Books, 2016.

WARD, C. Preface. (1976) In: TURNER, J. F. C. **Housing by people**: towards autonomy in building environments. Nova Iorque, Pantheon Books, 1977.

WARF, B. & ARIA, S. (ed.). **Spatial Turn**: interdisciplinary perspectives. Abingdon: Routledge, 2009.

WEBER, M. A cidade: Conceito e categorias da cidade. In: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, [1921] 1967. p. 67-88.

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 08 Jan 2021.

WERLE, M. A. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. **Trans/Form/Ação, Marília**, v. 34, n. spe2, p. 95-108, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000400007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 19 Mai. 2021.

WERLE, M. A. (2012). O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, (19), 107-125. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64856/67472>>. Acesso em 17 Abr. 2021.

WERLE, M. A. Hegel, Hölderlin e Heidegger: arte e verdade. **Estadão**. 2020. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/hegel-holderlin-heidegger/>>. Acesso em 09 Jan. 2021.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. (1938). In: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 89-112.

YAMAGUTI, A. S. **Pré-fabricação por ajuda-mútua**: conhecer, ensinar e aprender. Dissertação de mestrado. Orientadora: Maria Ruth Amaral de Sampaio. FAUUSP. São Paulo, 2006.

ŽIŽEK, S. Problemas no Paraíso. In: MARICATO, E. et al. **Cidades Rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

ZUCCHI, B. Learning from Giancarlo De Carlo: Interview with Benedict Zucchi, by Antonello Alici. **Histories of Postwar Architecture**, 2(5), 76-88, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.6092/issn.2611-0075/10862>>. Acesso em 08 Nov. 2021.

Revistas e Cartilhas:

SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Caderno Geral das Operações Urbanas**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Água Espaiada**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Centro**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

SMDU/SPURBANISMO/PMSP. **Operação Urbana Consorciada Faria Lima**: 2017-2020. São Paulo, 2020.

Design Studies. Special Issue: Participatory Design. Henry Sanoff (ed.) Volume 28, Issue 3, Maio 2007. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/journal/design-studies/vol/28/issue/3>>. Acesso em: 04 Abr. 2021.

Design Studies. Special Issue: Participatory Design. Rachael Luck (ed.) Volume 59, Novembro, 2018. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/journal/design-studies/vol/59/suppl/C>>. Acesso em: 04 Abr. 2021.

ONU. Nova agenda urbana. Organização das Nações Unidas, [2017] 2019. Disponível em: <<http://uploads.habitat3.org/hb3/NUA-Portuguese-Brazil.pdf?fbclid=IwAR2koIM7MtgBh6i57G4fxWeWpbK52Jr7sXIrGdBbJF81bF2GSzY527FWdAY>>. Acesso em: 07 Abr. 2021.

Revista Projeto. Henrique Reinach: Projeto da unidade habitacional tipo de Vila Nova Cachoeirinha, São Paulo. (1983). Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/henrique-reinach-projeto-da-unidade-habitacional-tipo-de-vila-nova-cachoeirinha-sao-paulo/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Revista Projeto. Resíduo de utopia: O desenho e a tecnologia minimalistas de Joan Villà. (1993). Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/residuo-de-utopia-o-desenho-e-a-tecnologia-minimalistas-de-joan-villa/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.

Revista Projeto. Joan Villà: Restaurante Universitário da Unicamp, Campinas (SP). (1995). Disponível em: <<https://revistaprojeto.com.br/acervo/joan-villa-restaurante-universitario-da-unicamp-campinas-sp/>>. Acesso em 24 Jun. 2021.