

A INSURGÊNCIA NA ANALÍTICA ESPACIAL LEFEBVRIANA: APONTAMENTOS TEÓRICOS

Everton Rodrigues da Silva (CEPEAD/UFMG)

everton.rsilva@gmail.com

Introdução

Os *estudos urbanos* – e as ciências sociais e humanas de um modo mais geral – atravessam uma fase de reflexão marcada pela escolha – e elaboração – de teorias que permitam aos pesquisadores compreender o momento histórico contemporâneo. Um dos pontos cruciais que balizam os debates no campo diz respeito à capacidade de transformação dos contextos sociais pelos indivíduos, para além da ação do Estado e do capital privado. Em outras palavras, pergunta-se: qual o *espaço de ação* dos indivíduos em meio às influências impostas pela racionalidade capitalista? Resta ao indivíduo alguma possibilidade de *insurgência*? Os sujeitos sociais encontram-se “assujeitados” pela ordem institucional instaurada ou é possível acreditar na capacidade permanente dos indivíduos de produzir o seu cotidiano?

Particularmente, acredito na capacidade de ação dos indivíduos diante das *condições de possibilidade* que lhe são oferecidas. A questão, obviamente, é complexa e requer análises específicas, não desenvolvidas neste trabalho. Meu objetivo, aqui, é apresentar uma alternativa teórica que reúne elementos onto-epistemológicos para pensar a *produção da vida* como um ato contínuo de *invenção* e de *criação*, mesmo diante de situações coercitivas. A convenção social não determina a vida humana, embora imponha, claramente, suas determinações. Acredito que a vida deve ser apreendida como um ato contínuo de *diferenciação* e de *individuação*, de tal forma que os indivíduos estão sempre criando *espaços de ação* ou de *insurgência*, em diferentes escalas da realidade. Portanto, *insurgência* não significa, exclusivamente, a existência de confrontos diretos nas ruas, nas empresas, na família ou em espaços outros. A *insurgência humana* é a própria *agência humana*, denotada pela capacidade dos sujeitos de simbolizar a realidade vivenciada diante de uma base cultural ou metamorfoseando essa base cultural. Assim, o debate sobre a *insurgência* está relacionado à capacidade dos seres humanos de iniciar algo, de colocar algo em curso, de agir espontaneamente. Hannah Arendt (2012 [1993]) nomeou essa qualidade de *fazer política*.

Nesse artigo apresento a noção de *produção do espaço* do filósofo e sociólogo Henri Lefebvre como um ponto de partida teórico que dá conta dessa forma de compreender a vida. Suas formulações são complementadas pelas contribuições de vários autores, notadamente Milton Santos, Ana Fani Alessandrini Carlos, Edward Soja e, sobretudo, os antropólogos Tim Ingold e Roy Wagner.

A Produção Social do Espaço

Fugindo da vulgarização do termo *produção*, ou de sua fetichização como prefere José de Souza Martins (1996), Lefebvre (2006 [1974]) retorna à Karl Marx e Friedrich Engels, para os quais o vocábulo pode ser compreendido em duas acepções:

(1) *sentido amplo*: os homens enquanto seres sociais produzem sua vida, história, consciência, imaginação e seu mundo. Toda a realidade que se pode observar, toda a natureza que se pode imaginar é uma produção humana. A natureza, por exemplo, possui existência física, mas não uma autonomia de significação. O mesmo acontece com os objetos e as edificações humanas. Diz Milton Santos (2012 [1996], p. 46): “[...] Apenas o valor relativo é valor. E o valor relativo só é identificado no interior de um sistema da realidade, e de um sistema de referências elaborado para entendê-la, isto é, para arrancar os fatos isolados da sua solidão e seu mutismo”.

Pierre Bourdieu (2013 [1991]) também se insere nesse debate, quando conceitua o espaço como *físico*, *social* e *físico apropriado* (ou *espaço social reificado*). O que me interessa, nesse momento, é o último conceito. Bourdieu cita que “[...] uma parte da *inércia* das estruturas constitutivas do espaço social resulta do fato de que elas estão inscritas no espaço físico” (p. 134). O sociólogo nomeia essa propriedade de *efeito de naturalização*, responsável por mascarar diferenças que são, antes, produzidas pela lógica social e não realidades próprias (autônomas) do mundo físico. Assim, ressalta: “[...] diferenças produzidas pela lógica social podem, assim, parecer emergidas da natureza das coisas (basta pensar na ideia de ‘fronteira natural’)” (p. 134). Bourdieu coloca em evidência o que Lefebvre (2006 [1974], p. 62) menciona nesta frase: “[...] A produção no sentido amplo abrange então obras múltiplas, formas diversas, mesmo se essas formas não trazem a marca dos produtores e da produção [...]”. Na sequência do texto, Bourdieu (2013 [1991]) retoma a questão dizendo:

O espaço apropriado é um dos lugares onde o poder se afirma e se exerce, e provavelmente sob a forma mais sutil, a da violência simbólica como violência

despercebida: os espaços arquitetônicos – cujas injunções mudas se dirigem diretamente ao corpo, obtendo deste, tão certamente quanto a etiqueta das sociedades de corte, a reverência, o respeito que, como diz o latim, nasce do distanciamento (*e longínquo reverentia*); [...].

Em sua perspectiva ampla, a noção de *produção* acarreta a (re)produção de relações sociais e espaciais e não somente de coisas (Carlos, 1996).

(2) *sentido particular*: os homens produzem coisas, produtos através do trabalho. Assim, *produção*, *produto* e *trabalho* são categorias centrais para entender as *relações de produção*.

A economia apropriou-se do termo *produção*, reduzindo-o ao segundo sentido possível, sustenta Lefebvre. Sua proposta é ir além de uma economia política das coisas no espaço. Ana Fani Alessandrini Carlos (2012a) comenta o resgate dessa dupla determinação da noção de *produção*. Acrescenta a autora que o homem produz um mundo objetivo, através de suas práticas socioespaciais, ao mesmo tempo, que produz uma consciência de si. Isso significa que pensar o termo *produção* no seu sentido amplo – *lato sensu* – significa ir além do âmbito específico do mundo do trabalho e da produção de mercadorias, sem, todavia, renegá-lo. Esse movimento minimiza o enfoque econômico – sentido *stricto sensu* – e acentua o entendimento do espaço na teoria social como o plano da produção/reprodução da vida (do habitar, do lazer, da vida privada, da natureza, etc.). Abandona-se, portanto, a ideia do espaço como palco da ação humana, como localização dos fatos/fenômenos, como uma superfície na qual a história se desenvolve, como um mapa a ser desenhado e redesenhado (Carlos, 2012a, 2012b). Lefebvre dedica boa parte do livro “A produção do espaço” ao combate dessa concepção reificada, bem como à crítica ao *espaço mental*, compreendido como uma realidade metafísica, transcendental.

Quando o espaço social deixa de se confundir com o espaço mental (definido pelos filósofos e pelos matemáticos), com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da “natureza”), ele revela sua especificidade. Será preciso mostrar que esse espaço social não consiste numa coleção de coisas, numa soma de fatos (sensíveis), nem tão-somente num vazio preenchido, como uma embalagem, de matérias diversas, que ele não se reduz a uma “forma” imposta aos fenômenos, às coisas, à materialidade física (Lefebvre, 2006 [1974], p. 31-32).

Soja (1993 [1989]) considera a concepção lefebvriana como central para a tomada de consciência da problemática espacial como uma questão intrínseca ao modo de produção capitalista. Em sintonia com esse último, Carlos (2012a, 2012b) afirma que, a partir da segunda metade do século XX, o espaço é o *locus* da reprodução continuada do capital. A

produção do espaço deve ser pensada, como sugere Carlos (2012b), seguindo Lefebvre, como uma prática socioespacial, que não se restringe à produção material e morfológica, e se realiza em três planos justapostos: (1) econômico: plano da realização do processo de acumulação; (2) político: plano da reprodução continuada do poder; (3) cotidiano: o modo como se produz o espaço da vida, através dos caminhos de apropriação e uso do espaço pela sociedade, enquanto momento de sua produção *lato sensu*. O espaço deve ser concebido “[...] como condição, meio e produto da reprodução da sociedade, definindo-o como processo/movimento em constituição [um eterno devir, uma virtualidade]”. Complementa a autora: as relações sociais realizam-se como reais e práticas por meio de relações que são espaço-temporais.

A noção, pois, de *produção do espaço* diz respeito às relações espaciais – e temporais – e sociais, simultaneamente, isto é, à articulação dialética entre o espaço e o social, levando à formação de uma totalidade em contínuo movimento (Carlos, 2012a). Em Soja (1993 [1989]) aparece semelhante ideia: a espacialidade deve ser vista como algo simultaneamente contingente e condicionada, como um resultado e um meio da construção da história. O autor, no rastro de Lefebvre, enfatiza o caráter dialético das relações sociais e espaciais, denominando tal perspectiva ontológica de dialética socioespacial. Santos (2012 [1996]) possui um discurso análogo quando propõe que o espaço é a *produção das formas-conteúdo*, animado por uma totalidade (resultado, sempre provisório, dado que a totalidade está sempre em movimento) em totalização (processo/movimento) ininterrupta, ou como *fixo e fluxos*, ou ainda como um *sistema¹ indissociável, solidário e contraditório, de objetos e ações*.

Ontologia espacial de caráter relacional

Decorre da noção de *produção social do espaço* que cada lugar, cada espaço, se define por sua existência morfológica e relacional. Esse deslocamento funda um modo de pensar, que denomino de *ontologia espacial de caráter relacional*, uma ontologia de fluxo (ou de movimento), não uma ontologia de substância (ou de essência). Milton Santos propõe que o espaço seja pensado como a reunião inseparável de objetos e ações, isto é, como a simbiose entre materialidade (dimensão residual/permanente do espaço) e processo/fluxo (dimensão informacional em permanente mudança). Os objetos-ações ganham um sentido, porque estão inseridos numa *teia de relações*, enfatiza Santos (2012 [1996], p. 97): “Essas

¹ À maneira de uma totalidade em permanente construção e não ao modo vulgar, presente nas epistemologias funcionalistas e estruturalistas, como um conjunto de elementos articulados por uma inteligência – algo ou alguém – mediadora.

condições relacionais incluem o espaço e se dão por intermédio do espaço”. Lefebvre (2006 [1974]) também pontua: coisas e objetos são produzidos por suas relações. Portanto, o espaço redefine os objetos que o formam, de modo que o mesmo objeto e as mesmas ações podem, com o tempo (seja ele um instante fugidio ou duradouro), mudar de significação, dependendo da *rede de relações*² que estão imersos.

Minha ideia ao construir tal raciocínio é compreender, como propõe explicitamente Santos (2012 [1996]), o espaço como uma série de *redes interdependentes e superpostas*, onde mudanças numa afetam as demais. O conceito de rede não deve ser entendido como um suporte material, físico, ainda que não seja possível prescindir de alguma forma de materialidade. Santos propõe que a *rede* é, em verdade, um conteúdo social e político. Os modos de organização (de ajuntamento) de tais fluxos (os processos de *agenciamento*, fazendo emergir *platôs*, como em Deleuze e Guatarri), geram o lugar (ou divisões infinitesimais desse lugar, dependendo do plano de análise em que se deseja estudar o espaço). O lugar é, senão, a realização simultânea (não coerente) de processos de individuação (coexistência = temporalidade sincrônica), de singularidades, bem como a realização de processos que avançam diacronicamente (eixo das sucessões). É, pois, a reunião (no sentido da centralidade lefebvriana, como o *locus* da produção da vida) de singularidades, isto é, multiplicidade. Assim, os elementos no espaço (humanos e não humanos, como escreveria Bruno Latour) são pontos de passagem para múltiplos fluxos de sentido (de informação). Tais fluxos (conteúdo) é que dão significado ao conjunto. Essa noção está presente em vários trechos³ da obra de Lefebvre – “A produção do espaço”. A meu ver, a imagem de uma *teia de relações*, constituindo (e não constituídas por) objetos-ações e sujeitos sociais (individuais ou coletivos), localizados historicamente, é uma possibilidade para se pensar o espaço como um desdobramento imediato da noção lefebvriana de *produção de espaço*.

Dois importantes comentários precisam ser feitos para o aprofundamento e o entendimento adequado dessa perspectiva analítica.

² Entendo que tal noção encontra paralelo na filosofia de Deleuze e Guatarri, notadamente no conceito de *agenciamentos*: “[...] Um agenciamento em sua multiplicidade trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos [34] sociais (independente da retomada, que pode ser feita dele num corpus teórico ou científico). [...]” (Deleuze e Guatarri, 2011 [1980], p.45). Tais *agenciamentos*, entendidos por mim como linhas (feixes de relações = interação), projetadas em direção ao outro, constituem relações totalmente instáveis ou estáveis (mas, sempre, provisórias), chamadas de *platôs*. Esse último representa um “conjunto” de agenciamentos que guardam uma continuidade entre si. Essa multiplicidade de *platôs*, ininterruptamente produzidos, interrompidos, reproduzidos e produzidos de modos inteiramente novos, é o *rizoma*. O *rizoma* revela uma sociabilidade e uma espacialidade. Ele é a própria *produção do espaço*.

³ Destaco as páginas: 76-77; 99-100.

A visão de que a realidade pode ser representada por fluxos (relações ou processos) não é nova – e, certamente, no mundo contemporâneo assiste-se a popularização da *rede* (o fetiche da rede) como uma categoria analítica capaz de representar os fenômenos da vida em termos de suas relações. Dificilmente o leitor rejeitaria essa concepção. No entanto, ela implica uma distinção crucial, que se, já não foi devidamente esclarecida em meu texto até o momento, espero deixar claro, a partir de agora, como o auxílio do pensamento dos professores norte-americanos Andrew H. Van de Ven e Marshall Scott Poole. Van de Ven e Poole (2005) em artigo sobre as diferentes perspectivas de abordagem do tema *mudança organizacional*, sugerem que as visões ontológicas apoiadas na ideia de coisas (fixos) e processos (fluxos) podem ser sintetizadas em dois pontos de vista: (1) o mundo é feito de coisas e a mudança ocorre por meio de processos que agem sobre as coisas, que as deslocam de um estado para outro, mas a coisa está lá; (2) o mundo é constituído por processos (fluxos de mudança) e as coisas são o resultado da reificação (da naturalização ou outra palavra cabível seria a institucionalização) desses processos. Quando proponho que o espaço seja concebido por uma *ontologia de fluxo (ontologia relacional)*, como um contraponto a uma ontologia de substância, quero enfatizar a segunda perspectiva de Van de Ven e Poole (2005). O que, cotidianamente, entende-se por coisa (fixos no espaço) são significações naturalizadas (agenciamentos naturalizados). Creio que, estabelecendo esse fundo analítico, é possível melhor compreender a afirmativa (ou dar-lhe outro significado coerente) miltoniana “[...] o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente” (Santos, 2012 [1996], p. 104) e o intrigante comentário lefebvriano: “Ao contrário da intuição cartesiana, uma lógica não determina senão uma rede de relações, constitutivas do ‘objeto’ (Lefebvre, 2006 [1974])”. Portanto, o espaço é um *devenir*, um eterno *vir a ser*, ou uma reunião inacabada e improvisada de processos formativos, diz o antropólogo Tim Ingold (2012 [2010]).

Outro aspecto a ser ressaltado é a distinção proposta por Ingold (2012 [2010]) entre *malha (meshwork)* e *rede (network)*. Ele argumenta que a *malha* remete a *linhas de fluxo* (sempre em movimento, sem começo e sem fim), ao passo que *rede* a linhas de conexão. O termo *malha* é extraído de Lefebvre (“A produção do espaço”), esclarece o antropólogo, que o utiliza como equivalente a teia, uma alusão à teia da aranha. Qualquer que seja a palavra escolhida (*malha/teia* ou *rede*), acredito que o importante é apreender o conceito que está sendo transmitido, afinal a polissemia é uma realidade da produção do conhecimento. Neste trabalho, emprego os termos como sinônimos, intercambiando seus usos. Entendo também que Santos quando usa, repetidamente, a palavra *rede*, o faz querendo dizer *malha/teia*. O

próprio Lefebvre, inspiração para Ingold (2012 [2010]) manifestar sua preferência por *malha/teia*, assim define *fluxo*: redes ou cadeias de troca no espaço, que se processam através de uma multiplicidade de camadas, de redes e links (Lefebvre, 2006 [1974], p. 403).

A invenção/improvisação como princípio organizador da vida

Para evidenciar o paralelo entre a noção de *produção do espaço* e *espaço de ação* ou *de insurgência*, farei uso do conceito de *cultura*, sob o prisma do antropólogo Clifford Geertz. Ao compreender a *cultura* como um sistema simbólico (ou um operador simbólico) utilizado pelos indivíduos na construção de sentido, a antropologia é uma ciência fundada na compreensão da *produção social do sentido* (e, por tal razão, o sentido é sempre contextual e relacional) como elemento orientador das ações humanas (e definidor do que é ser um humano). Um de seus compromissos, que a distingue como uma perspectiva *sui generis* de construção do conhecimento, é descrever (etnograficamente) esses diferentes *modos de produção de sentido* e verificar o seu funcionamento na vida real (Geertz, 2001).

A seu modo, entendo que Santos aborda essa questão, quando sugere que as ações humanas são de três tipos: técnica (ação guiada pelos instrumentos e objetos técnicos. Essa ação é nomeada por Jürgen Habermas de *racional*), formal (guiada pelos ordenamentos jurídicos, econômicos e científicos) e simbólica (compreende ações afetivas, emotivas, ritualísticas, enfim ações, em geral, determinadas pelos processos de significação e de representação). A citação abaixo evidencia o ponto que me interessa desenvolver.

[...] Mas se, por um lado, a ordem técnica e a ordem da norma impõem-se como *dados*, por outro lado, a força de transformação e mudança, a surpresa e a recusa ao passado, vêm do agir simbólico, onde o que é força está na afetividade, nos modelos de significação e representação. **A importância do lugar na formação da consciência vem do fato de que essas formas do agir são inseparáveis, ainda que, em cada circunstância, sua importância relativa não seja a mesma** (Santos, 2012 [1996], p. 81, grifo meu).

Esse trecho reclama um comentário pormenorizado. É provável que essa separação entre ordem técnica, formal e simbólica soe estranha ao pensamento antropológico, dado que a ação simbólica não se reduz a uma operação mental supostamente ativada num “momento específico” em que o indivíduo necessite interpretar a realidade. A cultura é antes um sistema simbólico pré-representativo, que age no “momento anterior” (um *background* para a ação) à representação e por isso a influencia (Rouse, 2006).

Com isso, quero dizer que é difícil conceber, no pensamento antropológico, a ideia de uma ordem simbólica existindo e agindo em separado de uma ordem técnica e formal, dado que o entendimento sobre essas últimas é fruto da própria cultura (do simbólico produzido contextualmente). O ser humano não tem a possibilidade de “desativar” sua ordem simbólica (ou calibrar sua intensidade) para priorizar uma integridade outra. Embora Milton Santos afirme que “[...] essas formas do agir são inseparáveis [...]”, ele continua: “[...] ainda que, em cada circunstância, sua importância relativa não seja a mesma”. Esse último trecho pode dar margem a interpretações equivocadas. Penso que a questão seria melhor colocada da seguinte forma: a racionalidade do indivíduo (ou seja, a produção social do sentido que orienta suas ações) não é um mero reflexo de determinações instrumentais e normativas (isto é, de determinações concebidas/planejadas previamente, quando tais instrumentos e normas foram criados). O indivíduo cria/recria, produz/reproduz sua racionalidade (sua produção social de sentido) de um modo ininterrupto e através de infinitas possibilidades não imaginadas *a priori*. Esse processo ocorre, por exemplo, quando as normas e orientações técnicas são assimiladas de um modo particular por cada indivíduo ou grupo. Essa *invenção*, própria a cada um, é o que permite falar “[...] na importância do lugar na formação da consciência [...]” ou na importância do cotidiano (como *espaço vivido* ou *vivenciado*⁴) nos termos colocados por Lefebvre em suas obras.

Essa visão de *invenção* como princípio organizador da vida encontra respaldo no conceito de cultura presente em “A invenção da Cultura”, de Roy Wagner (2012 [1975]). No posfácio, redigido em 2010, o antropólogo menciona que recolocaria a questão central por ele abordada como “[...] a articulação entre dois domínios universalmente reconhecidos da experiência: o reino do inato, ou ‘dado’, daquilo que é inerente à natureza das coisas, e o reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou assumir responsabilidade” (p. 367). Wagner acredita que os fenômenos sociais/culturais devem ser compreendidos como “[...] interações dialéticas entre esses dois domínios ou categoriais” (p. 368) e complementa “Os dois domínios não ‘interagem’ simplesmente – antes, *obviam* [opor-se, resistir] um ao outro de maneira dialética [...]”. Os domínios podem ser compreendidos como *convenção* e *invenção*, sugere o autor. Ao apresentar a cultura como uma capacidade humana de *inventar*, de agir/produzir/criar a partir de uma *convenção*, Wagner questiona o próprio significado (e abrangência) da *convenção* como um *a priori* (um pressuposto, um dado) igualmente universal para todos expostos a essa suposta *convenção*. Assim, o próprio

⁴ Do francês *l'espace vécu*.

ato de conhecer está impregnado de um *modo* de conhecer (de um modo de subjetivação, que, em suma, é uma *invenção*), que é a própria cultura em sua ação concreta (distante da cultura como abstração conceitual). Com esse pensamento, ele estabelece as bases para a realização de uma crítica à noção corrente de razão como ordem hegemônica (o que implica numa *ordem correta*, isto é, natural, racional, e numa *ordem incorreta*, isto é, irracional, anormal). Para o antropólogo, a ordem normal/racional é uma *invenção reificada*, uma *invenção* estabelecida como *convenção*.

Diante desse quadro, ele sugere que a antropologia deve superar sua concentração na investigação sobre o mundo fenomênico e na constatação de diferentes culturas em direção à “[...] compreensão que essa relativização supõe e nos traz. [...]. O passo à frente é o ponto a partir do qual **o jogo e a contradição se tornam mais importantes que a afirmação da Cultura**” (Wagner, 2012 [1975], p. 357, grifo meu). Essa perspectiva constitui um princípio metodológico igualmente inspirador para se estudar o espaço, pois ele não somente remete ao estudo da *diferença* (ou de diferentes culturas, na linguagem do autor), mas sugere – evoco também o pensamento de Ruth Fincher e Jane M. Jacobs (1998) para me auxiliar nessa interpretação –, que a pesquisa acadêmica deve se debruçar sobre o modo através do qual essas diferenças são produzidas historicamente como tais, por meio de forças globais-locais, que configuram uma força do lugar (ou um poder local). Em outras palavras, a pesquisa sobre o espaço urbano deve não somente identificar as diferenças socioespaciais, mas suas contingências históricas, ou seja, os aspectos envolvidos na construção de identidades/subjetividades socialmente forjadas (Fincher e Jacobs, 1998). Interessa conhecer não somente a *diferença*, mas o movimento que gera tal *diferença*. É importante pontuar que refiro-me ao conceito de *diferença* como uma categoria analítica que “[...] proporciona uma ‘lógica’ mais apropriada para se compreender as lutas pela identidade na medida em que deixa de definir o jogo histórico em termos de dicotomias que implicam exclusões” (Paes de Paula, 2008, p.25).

Ingold (2012 [2010]) propõe um entendimento da vida pautado no princípio de *improvisação*, que em minha leitura guarda íntima relação com a *invenção* de Roy Wagner. Para entendê-la, creio ser melhor começar pelo seu negativo, a *abdução*. Imagine uma obra de arte e o artista que a concebeu. A operação cognitiva de *abdução* é caracterizada pela tentativa de restaurar os vínculos causais entre a obra (o objeto) e as intenções do artista (o agente). O trabalho do artista não se resume a juntar (partes de) objetos e transformá-los em uma obra, reproduzindo uma ideia preconcebida, pondera Ingold (2012 [2010]). O artista

improvisa, ou seja, segue os fluxos e formas dos materiais, que o sensibilizam (que o afetam), e assim dão forma ao seu trabalho: “Improvisar é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos.” (Ingold, 2012 [2010], p. 38). Portanto, *improvisar* é compreender que os indivíduos agem – misturam-se no mundo – para pensar.

Enfatizei a ideia de *invenção/improvisação*, pois entendo que a noção de espaço proposta por Lefebvre traz esses princípios como pano de fundo. Em “A produção do espaço” é nítido seu esforço em construir um conceito não determinístico, que se distancia claramente do espaço hegeliano, capturado como repetição, como uma totalidade fechada, capaz de ser regida por um Estado soberano (símbolo da razão transcendental). Encontro esse *espírito intelectual*, de recusa ao *status quo* científico à época, em toda a obra “A produção do espaço”, como exemplo, destaco dois trechos:

[Citação 1] A prática espacial não é determinada por um sistema, não é adaptada a um sistema econômico ou político; ela é alimentada por uma energia potencial de uma variedade de grupos capazes de quebrar a homogeneização (espaço abstrato) [conceito explicado adiante] de acordo com seus propósitos, fazendo emergir um espaço teatralizado ou dramatizado (Lefebvre, 2006 [1974], p. 392).

[Citação 2] [...] o investimento de afeto, de energia, de ‘criatividade’ opõe-se a uma mera apreensão passiva de signos e signicadores [signifiers]. Tal investimento, o desejo de ‘fazer’ algo, e portanto de ‘criar’, pode somente ocorrer no espaço – e através da produção do espaço (Lefebvre, 2006 [1974], p. 394).

A referência de Lefebvre é Nietzsche, para o qual o espaço é o *espaço do devir*, do campo de possibilidades latentes e incertas (virtualidades), ainda que haja determinações que influenciam esse devir, elas não os determina. A homogeneização – a repetição, a anulação da *diferença* (ou a implantação de uma diferença programada/planejada) –, entende Lefebvre, é um projeto ideológico do Estado, que aliado ao capital corporativo, tenta difundir práticas que “impõem” a lógica universal do valor de troca⁵ capaz de reger a (re)produção da vida. O filósofo nomeou o espaço produzido pela lógica do Estado-capital de *espaço abstrato*, que se fundamenta na *repetição*, isto é, na lógica homogeneizante da mercadoria. Ele reduz as diferenças às *diferenças induzidas*, aquelas aceitáveis/concebidas por um determinado sistema dominante. Porém, a sociedade em movimento gera/produz, incessantemente, *diferença*. Ser é produzir *diferença*, diz Lefebvre. E complementa: o enigma do corpo é sua habilidade de

⁵ Aplicada ao espaço, tal lógica o transforma em *locus* do consumo (espaço da produção, do mercado, onde as mercadorias circulam), bem como o transforma em mercadoria – o consumo do espaço (habitar, turismo) (Lefebvre, 2006 [1974]).

produzir *diferenças* a partir das repetições. Essa – a junção paradoxal entre *repetição* e *diferença* – é a forma mais básica de produção.

O *espaço abstrato*, como obra e produto do Estado-capital, gera, por excelência, fragmentação, separação, disjunção, uma *diferença induzida*, que tem um sentido distinto da *diferença* (cultural) como categoria analítica representada, na filosofia lefebvriana, pelo conceito de *diferença produzida* (vida como uma manifestação diferencial)⁶. O Estado-capital é um criador de espaços de racionalidades análogas (isotopias). Na verdade, esse é seu projeto político e ideológico, impossível de ser alcançado, sustenta Lefebvre (2006 [1974], p. 28-29).

O Estado promove homogeneização, achata o social e o cultural, mas as forças “fervilham nesse espaço. A racionalidade do Estado, técnicas, planos e programas, suscita a contestação. A violência subversiva replica a violência do poder. Guerras e revoluções, fracassos e vitórias, confrontos e distúrbios, o mundo moderno corresponde à visão trágica de Nietzsche. A normalidade estatista também impõe a perpétua transgressão. O tempo? O negativo? Surgem explosivamente. Sua negatividade nova, trágica, se manifesta: a violência incessante. As forças fervilhantes destampam a panela: o Estado e seu espaço. As diferenças jamais disseram sua última palavra. Vencidas, elas sobrevivem. Elas se batem, às vezes ferozmente, para se afirmar e se transformar na adversidade.

A vida é diferença. A mudança é a tônica do espaço. Lefebvre busca resgatar o movimento, as contradições que produzem o espaço da vida. Propõe a noção de *espaço diferencial* como um princípio ontológico que pretende dar conta de compreender a multiplicidade de modos possíveis de produzir/organizar o espaço (a vida) e, porque não dizer, de *inventar/improvisar o espaço* ou de *inventar/improvisar a vida* (evocando os termos de Roy Wagner e Tim Ingold).

Há na analítica lefebvriana um *espaço de ação/insurgência* para que os indivíduos exerçam o papel de construtores ativos da realidade em que vivem. Wagner propôs que uma variante possível do seu discurso sobre a *cultura* pode ser traduzida na compreensão da dialética convenção-invenção. Lefebvre, numa linha de raciocínio que julgo semelhante, propõe uma tríade dialética para a compreensão da noção de *produção de espaço*. Essa tríade é constituída pelos conceitos de *espaço percebido*; *espaço concebido*; e *espaço vivido/vivenciado*. No presente artigo, não tenho espaço suficiente para desenvolver conceitualmente a articulação dessa tríade, mas, que fique clara a sua importância epistemológica (e, portanto, metodológica) na teoria lefebvriana.

Comentários finais

⁶ Ver Lefebvre (2006 [1974]), páginas 197-198 e 372-373.

Diante do exposto, argumento que o enfoque lefebvriano oferece ao pesquisador a possibilidade de compreender o espaço como um *devenir*, um movimento sempre inacabado que cria *espaços de ação* e, portanto, espaços de abertura para insurgências humanas em diversas escalas de análise. A racionalidade imposta pelas normas, estruturas e instituições dialoga com a capacidade de subversão, resistência e invenção. Onde há reprodução, há produção. Onde há repetição, há invenção. Essa noção é capturada pelo conceito de *produção do espaço*. Ao lado do poder *sobre* a vida – do *biopoder*, como enfatiza Michel Foucault –, há o poder *da* vida – *biopotência*, como pontua Gilles Deleuze (Pelbart, 2011).

Neste estudo, pondero também que o conjunto de pressupostos onto-epistemológicos de Henri Lefebvre permite (1) examinar a realidade, trazendo para o primeiro plano a preservação das diferentes formas de vida; (2) levar em consideração a perspectiva sincrônica do tempo, que enfatiza a coexistência de distintas *práxis* urbanas; (3) compreender a realidade a partir de uma ontologia relacional, estimulando a articulação da teoria lefebvriana com epistemologias contemporâneas, como, por exemplo, a teoria ator-rede de Bruno Latour, John Law e Michel Callon e abordagens pós-estruturalistas; (4) não reduzir o ser humano a um agente executor de regras, ou melhor, negar a compreensão da racionalidade humana como um processo cognitivo linear e de base puramente interpretativa; (5) enfatizar o movimento, os limites, as fronteiras, a relação, o descontínuo/contínuo como um *locus* analítico.

Retornando às obras de Lefebvre⁷ a fim de sintetizar os princípios analíticos mencionados nesse texto, deparei-me com excertos do livro “O direito à cidade”, que suponho transmitir, com propriedade, o que busquei enfatizar nas páginas anteriores. Para Lefebvre, produzir – isto é, pensar a cidade enquanto produção social – é criar, “[...] trazer para a luz do dia ‘alguma coisa’ que não existia antes da atividade produtora” (Lefebvre, 2008 [1968], p. 57). O estudo da cidade (e do urbano) deve se pautar pelo conhecimento dessa atividade produtora, criadora por excelência, que nada tem a ver – ou que não pode ser reduzida a tal – com rigidez, com determinismos, com homogeneidade, com uma ordem racional. A cidade como obra é criação incessante, realidade construída por vários grupos, cada qual com um ritmo próprio. Tais grupos apropriam-se do espaço de modo singular, ainda que persista nesse espaço uma lógica hegemônica global (econômica, política, religiosa, etc.). Tais grupos inserem a descontinuidade, onde havia a ilusão da continuidade. Mas o filósofo alerta: “A

⁷ Refiro-me aos livros “O Direito à cidade”, “A revolução urbana” e a “A produção do espaço”.

introdução de descontinuidades temporais e espaciais na teoria da cidade (e do urbano), na história e na sociologia, não permite que se abuse disso. O organicismo, o continuísmo não deve ser substituído por separações, consagrando-as pela teoria” (Lefebvre, 2008 [1968], p. 58). Em outras palavras, pontua Lefebvre que a pesquisa sobre os fenômenos urbanos não deve se ater à continuidade e nem à descontinuidade; o *locus* analítico deve ser a *interação*. “Evitar a confusão numa continuidade ilusória, bem como as separações ou descontinuidades absolutas, esta é a regra metodológica. Por conseguinte, o estudo das articulações entre os níveis da realidade permite pôr em evidencia as distorções e defasagens entre esses níveis, e não dissolvê-los” (Lefebvre, 2008 [1968], p. 58).

Referências

Arendt, H. 2012 [1993]. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Bourdieu, P. 2013 [1991]. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. *Estudos Avançados* [Online], São Paulo, 27, 79, 133-144. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142013000300010&script=sci_arttext [Acessado 04 Julho 2014].

Carlos, A. F. A. 2012a. Da “organização” à “produção” do espaço no movimento do pensamento geográfico. In: Carlos, A. F. A.; Souza, M. L.; Sposito, M. E. B. (Org.). *A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios*. São Paulo: Contexto, 53-73.

_____. 2012b. *A produção da metrópole: o novo sentido do solo urbano na acumulação do capital*. In: Ribeiro, A. C. T.; Limonad, E.; Gusmão, P. P. (Org.). *Desafios ao planejamento: produção da metrópole e questões ambientais*. Rio de Janeiro, Letra Capital: ANPUR, 43-56.

_____. 1996. *A mundialidade do espaço*. In: Martins, J. S. (Org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: HUCITEC, 121-134.

Deleuze, G.; Guatarri, F. 2011 [1980]. *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 1.

Fincher, R.; Jacobs, J. M. 1998. *Introduction*. In: Fincher, R.; Jacobs, J. M. (Org.). *Cities of difference*. New York, The Guilford Press, 1-25.

Geertz, C. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Ingold, T. 2012 [2010]. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 18, 37, 25-44.

Lefebvre, H. 2008 [1968]. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro.

Lefebvre, H. 2006 [1974]. *A produção do espaço*. no prelo.

Martins, J. S. 1996. *As temporalidades da História na dialética de Lefebvre*. In: Martins, J. S. (Org.) Henri Lefebvre e o retorno à dialética. São Paulo: HUCITEC, 13-23.

Paes de Paula, A. P. 2008. *Teoria crítica nas organizações*. São Paulo: Thomson Learning.

Pelbart, P. P. 2011. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.

Rouse, J. 2006. *Philosophy of anthropology and sociology*. In: Gabbay, D. M. et al. (Org.). Handbook of the philosophy of science. [S.l.]: Elsevier BV, 15. 499–540.

Santos, M. 2012 [1996]. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp.

Soja, E. W. 1993 [1989]. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Van de Ven, A. H.; Poole, M. S. 2005. Alternative approaches for studying organizational change. *Organization studies* [Online], 26, 9, 1377-1404. Disponível em: <http://oss.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/0170840605056907> [Acessado 04 Julho 2014].

Wagner, R. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.