



Ernesto Gomes Imbroisi

**Caminhos Geográficos para a Revolução:
Emancipação e Produção do Espaço**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-graduação em Geografia, do Departamento de Geografia e Meio Ambiente da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Alvaro Henrique de Souza Ferreira

Rio de Janeiro
Setembro de 2022



Ernesto Gomes Imbroisi

**Caminhos Geográficos para a Revolução:
Emancipação e Produção do Espaço**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Alvaro Henrique de Souza Ferreira
Orientador
Departamento de Geografia – PUC-Rio

Prof. Gustavo Godinho Benedito
Departamento de Geografia – PUC-Rio

Prof. Luciano Ximenes Aragão
Departamento de Geografia – UERJ/FEBF

Prof. Maurilio Lima Botelho
Departamento de Geografia – UFRRJ

Prof^a Paulo Cesar Xavier Pereira
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – USP

Rio de Janeiro, 06 de setembro de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Ernesto Gomes Imbroisi

Possui graduação (2006) e mestrado (2015) em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atualmente leciona Geografia na educação básica da rede pública municipal e estadual do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Imbroisi, Ernesto Gomes

Caminhos geográficos para a revolução : emancipação e produção do espaço / Ernesto Gomes Imbroisi ; orientador: Alvaro Henrique de Souza Ferreira. – 2022.

224 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Geografia e Meio Ambiente, 2022.

Inclui bibliografia

1. Geografia e Meio Ambiente – Teses. 2. Capitalismo. 3. Dominação. 4. Produção do espaço. 5. Emancipação. 6. Comunismo. I. Ferreira, Alvaro Henrique de Souza. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Geografia e Meio Ambiente. III. Título.

Ao Tuti e a Musa por suportarem,
com companheirismo e
solidariedade, o período final de
redação da tese

Agradecimentos

Na dissertação de mestrado fiz um texto de caráter geográfico. Fiz comentários para cada arranjo espacial que tinha sido determinante para minha trajetória acadêmica e política até aquele momento. E, é claro, agradei aos principais envolvidos nesse processo. De lá para cá pouco mudou. De antemão, gostaria de agradecer a todas e todos – familiares, amigas e amigos, professoras e professores, colegas de trabalho, e companheiras e companheiros de militância – que de alguma forma participaram desse processo (diretamente e indiretamente). Se preocupando, torcendo e propondo reflexões e discussões.

Um agradecimento especial para meu pai, Renato, minha mãe, Cristina, e meu irmão, João. Obrigado pela torcida, pela compreensão nas ausências em eventos familiares e por me apresentarem ao universo marxista. Do ambiente familiar, Paulo Gustavo, meu primo, merece algum destaque. O bonitão fez as traduções da minha tese. Muito obrigado, querido....

Minhas alunas e meus alunos também merecem serem lembrados. Peço desculpas por algumas ausências nesses últimos três meses e por algumas aulas “bostas” que dei para vocês por causa da redação da tese.... tamo junto.

Tem dois lugares-momentos que merecem algum destaque.... o primeiro é o NEPEM, talvez o melhor espaço que conheci para desenvolver o pensamento crítico e a liberdade acadêmica.... abraço forte para todos os membros. O outro refere-se aos momentos de lazer, talvez o único lazer que mantive nos dois últimos anos do doutorado, que era ir/assistir aos jogos do meu FLU (em parceria com meu filho, irmão, cunhado e prima... e, as vezes, alguns amigos). Minha

companheira, Barbara (ou Musa), meu filhão, Tuti, e a Lea, nossa pastora.... obrigado por tudo mesmo.... amo vocês demais da conta.

Ainda falta um agradecimento. E, no contexto da tese é um agradecimento muito especial. Provavelmente essa tese não teria saído do papel se não fosse: i) o estímulo a criatividade e a liberdade acadêmica que essa pessoa professa; e ii) pela amizade, parceira e tolerância com as minhas indisciplinas, limites, dificuldades e contradições para a redação e defesa da tese no prazo (no caso, totalmente fora do prazo). Essa pessoa esteve presente e ao meu lado em todos os momentos da minha caminhada acadêmica. Foi meu professor e orientador na graduação, no mestrado e no doutorado. É um grande amigo e um grande companheiro.... obrigado, ALVARO, por me orientar, por colaborar, por estar-junto, por acreditar em mim e por me permitir fechar esse momento da minha história e da minha geografia. Te devo muitas e muitas garrafas de vinho..... saudações comunistas (e tricolores).

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

Resumo

Imbroisi, Ernesto Gomes; Ferreira, Alvaro Henrique de Souza. **Caminhos geográficos para a revolução: emancipação e produção do espaço**. Rio de Janeiro, 2022. 224p. Tese de Doutorado – Departamento de Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese debruça-se sobre a centralidade da produção do espaço como dimensão intrínseca para a emancipação social e para a revolução comunista. Para isso, objetivamos analisar a categoria de produção do espaço como central para a emancipação humana e, com isso, apontar caminhos teóricos para desenvolver uma teoria geográfica da revolução. Elegemos o materialismo dialético como base e fundamentação teórico-metodológica pelo seu enorme potencial de revelar o movimento contraditório do mundo, captar a real essência dos fenômenos e criar as condições para a superação do existente. Dividimos a tese em três momentos: o primeiro tem como principal objetivo fazer uma reflexão crítica sobre as formas e estruturas espaciais de dominação que impedem e/ou constroem os processos de emancipação. Para isso, tratamos diretamente da relação entre dominação social e produção do espaço. Já no segundo momento, há uma centralidade na relação entre espaço e política a partir da diferença crítica que vamos estabelecer entre o que entendemos como política espacial progressista e uma política espacial radical. A intenção é buscar saídas teóricas e práticas para que a produção comunista do espaço não emperre no conformismo e na paralisia política. E por último, a terceira parte do trabalho dará centralidade para as categoriais utopia e emancipação. Qualificaremos a reflexão sobre utopia e emancipação os relacionando aos conceitos de direito à cidade, sociedade urbana e desvanecimento do Estado. O objetivo é sustentar o caráter processual e espacial da revolução comunista.

Palavras-chave

Capitalismo; dominação; produção do espaço; emancipação; comunismo

Abstract

Imbroisi, Ernesto Gomes; Ferreira, Alvaro Henrique de Souza (Advisor). **Geographical paths to revolution: emancipation and production of space**. Rio de Janeiro, 2022. 224p. Tese de Doutorado – Departamento de Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis focuses on the centrality of space production as an intrinsic dimension for social emancipation and for the communist revolution. For that, we aim to analyze the category of production of space as central to human emancipation and, due to that, point out theoretical paths to develop a geographical theory of revolution. We chose dialectical materialism as the basis and theoretical-methodological foundation for its enormous potential to reveal the contradictory movement of the world, capture the real essence of phenomena and create the conditions for overcoming the existing one. We divided the thesis in three moments: the first has as main objective to make a critical reflection on the forms and spatial structures of domination that prevent and/ or constrain the processes of emancipation. For this, we deal directly with the relationship between social domination and production of space. In the second moment, there is a centrality in the relationship between space and politics from the critical difference that we will establish between what we understand as progressive space policy and a radical space policy. The intention is to seek theoretical and practical solutions so that the communist production of space does not compromise in conformism and political paralysis. And finally, the third part of the work will give centrality to the categorical utopia and emancipation. We will qualify the reflection on utopia and emancipation relating them to the concepts of right to the city, urban society and state fading. The goal here is to sustain the procedural and spatial character of the communist revolution.

Keywords

Capitalism; domination; production of space; emancipation; communism

Sumário

1. Introdução... ou reflexões iniciais sobre o Estado, o espaço e a revolução.	11
2. Contingências espaciais: dominação e ideologia	42
3. Entre as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais: limites, dilemas e contradições para a produção do espaço (comunista)	108
4. Utopia, emancipação e a produção comunista do espaço.....	181
5. Considerações finais	214
6. Referências Bibliográficas	218

O investimento espacial, a produção do espaço, não é um incidente de percurso, mas uma questão de vida ou de morte.

Henri Lefebvre, *A produção do espaço*

1.

Introdução.... ou reflexões iniciais sobre o Estado, o espaço e a revolução

Vivemos em uma conjuntura histórica em que a ideia de comunismo, expressão cunhada por Alain Badiou no livro *A hipótese comunista* (2012)¹, ainda é censurada, reprimida e atacada de todos os lados. Tanto em uma perspectiva teórico-política, quanto em uma perspectiva prática. Esse rechaço pode ser entendido como uma defesa do capitalismo pelos capitalistas. Porém, precisa, em cada conjuntura, ser revisitado, reatualizado e ressignificado, simplesmente porque as contradições do capitalismo - que poderiam alimentar o sonho de uma outra sociedade, mais humana e mais justa - não conseguem ser superados pela lógica interna do mercado. Elas são literalmente deslocadas para frente; ou seja, para o futuro.

Ainda nos dias de hoje ouvimos frases e falas contrárias à esquerda e ao campo progressista como se vivêssemos um tipo de rescaldo da Guerra Fria. Pronunciamentos² do tipo: "(...) nós vamos, num curto espaço de tempo, mandar embora o comunismo do Brasil. Nós não aceitamos esse regime ditatorial, onde o povo não tem vez. Nós somos a liberdade"; "essa nossa bandeira sagrada jamais

¹ A expressão a ideia de comunismo também dá nome e é o tema central das discussões e debates de três publicações com artigos de importantes nomes do marxismo no mundo: i) *Sobre la idea del comunismo*, compilado por Analía Hounie, com textos de Alain Badiou, Toni Negri, Jacques Rancière, Slavoj Žižek e outros (2010); ii) *La idea de comunismo. The New York Conference*, organizada e editado por Slavoj Žižek (2014); e iii) *La idea de comunismo. The Seoul Conference*, organizada e editado por Alex Taek-Gwang Lee e Slavoj Žižek (2018).

² Essas reações contrárias a qualquer tipo de política minimante progressista é classificada de comunista e vem a reboque da emergência de uma extrema direita fundamentalista, neoliberal e/ou protofascista no Brasil e no mundo (há variações de país para país desses aspectos políticos e ideológicos).

será turvada de vermelho"³; "o Brasil corretamente abomina o nazismo, um nefasto sistema que criou uma máquina que assassinou 6 milhões de judeus (...). Mas muito mais assassino foi e é o comunismo/socialismo (...)"⁴; "a hora do crepúsculo do socialismo chegou em nosso hemisfério e, francamente, em muitos lugares ao redor do mundo" e "o socialismo promete prosperidade, mas gera pobreza. O socialismo promete unidade, mas fornece ódio e ... divisão. O socialismo promete um futuro melhor, mas sempre retorna aos capítulos mais sombrios do passado"⁵, ainda são inacreditavelmente pronunciadas. Essas críticas, de modo geral, sempre carregaram algum tipo de falseamento, de simplificação e de generalização - quase sempre de forma caricatural - da teoria comunista e das experiências históricas que reivindicavam esse nome. Essa situação é potencializada pelas *fake news* que se difundem nos subterrâneos das redes sociais (tanto de forma oficial como oficiosa) em cada eleição, ou debate público de temas que polarizam a sociedade entre posições tipicamente de esquerda e/ou progressistas e de direita.

É importante salientar uma outra vertente que alimenta (e alimentou) o anticomunismo. A construção de um novo homem como apregoado e prometido

³ As duas citações são trechos de um pronunciamento do presidente Jair Bolsonaro (sem partido na ocasião, mas atualmente filiado ao Partido Liberal) em uma solenidade pública em outubro de 2020. Seguem as falas completas: "Amigos do Maranhão, meus irmãos de Imperatriz, não tem preço estar no meio de vocês, vocês povo esse que devemos a mais absoluta lealdade. Podem ter certeza eu vim também, obviamente pela graça de Deus e pelas mãos de muitos de vocês e nós vamos, num curto espaço de tempo, mandar embora o comunismo do Brasil. Nós não aceitamos esse regime ditatorial, onde o povo não tem vez. Nós somos a liberdade. Nós somos aqueles que não tem medo da verdade. Junto com vocês, nós construímos um novo Brasil" e "pode acreditar, nós temos um plano, nós temos a continuidade daquilo que estamos fazendo e não é apenas obra não. Temos uma preocupação enorme contra aqueles que querem roubar mais que o nosso dinheiro, querem roubar a nossa liberdade. Essa nossa bandeira sagrada jamais será turvada de vermelho. Esse estado rico, promissor e com povo maravilhoso ocupará seu lugar de destaque no Brasil. Acredito no povo do Maranhão, acredito no potencial da sua gente e na riqueza do seu solo. Juntos nós transformaremos esse país". Fonte: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2020/10/4885472-bolsonaro-no-maranhao-vamos-mandar-embora-o-comunismo-do-brasil.html>. Acessado em: 04/04/2021.

⁴ A citação refere-se a um tweet realizado pelo deputado federal Eduardo Bolsonaro (PSL-SP) no contexto da criação um projeto de lei para tentar criminalizar a apologia ao comunismo no Brasil. Segue o tweet completo: "O Brasil corretamente abomina o nazismo, um nefasto sistema que criou uma máquina que assassinou 6 milhões de judeus e jogou o mundo na Segunda Guerra Mundial. Mas muito mais assassino foi e é o comunismo/socialismo, que vive trocando de nome e se reinventando, porém segue matando por onde passa". Fonte: <https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/eduardo-bolsonaro-diz-que-o-comunismo-e-pior-que-o-nazismo/>. Acessado em: 04/04/2021.

⁵ Citações retiradas do discurso na Flórida do ex-presidente dos EUA, Donald Trump, em fevereiro de 2019, no contexto da campanha de enrijecimento das sanções contra a Venezuela. Fonte: <https://www.epochs.com.br/presidente-trump-os-dias-socialismo-e-comunismo-estao-contados/>. Acessado em: 04/04/2021.

por grande parte da literatura marxista, mas que tem um peso grande no pensamento de Ernesto Che Guevara, não se concretizou. Nos textos presentes no livro intitulado “O socialismo humanista” (1990), o tema da construção de um novo homem e da transição aparecem como centrais nas suas reflexões. O companheiro Che entendia que a principal contribuição da revolução, mais especificamente do período de transição, era a construção de um novo ser humano. Em um determinado trecho Guevara apresenta o horizonte ético-político desse novo homem o contrapondo ao homem capitalista.

Não se trata de quantos quilos de carne se comem ou de quantas vezes por ano alguém pode ir passear na praia, nem de quantas maravilhas que vêm do exterior posam ser compradas com os salários atuais. Trata-se precisamente, de que o indivíduo se sinta mais pleno, com muito mais riqueza interior e com muito mais responsabilidade (GUEVARA, 1990, p. 35).

O homem forjado pela forma valor e pela forma Estado apresenta uma existência social marcada pela desvalorização do que é humano e pela exaltação da mercadoria. Karl Marx, nos “Manuscritos econômico-filosóficos”, não poderia ser mais preciso ao afirmar que “com a *valorização* do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (Menschenwelt) (MARX, 2004, p. 80). Essas formas regulam as relações sociais e as relações de troca, desenvolvendo características e valores que apontam para indivíduos extremamente egoístas, competitivos, individualistas e desumanos.

A estruturação do ser humano comunista deveria contrapor-se completamente a qualquer princípio afirmado anteriormente, e, com isso restituir por completo sua humanidade - cindida e deformada pela modernidade capitalista. O reencontro do ser humano com sua humanidade é um movimento aberto e permanente de luta contra todas as formas de estranhamento e mistificação produzidas no capitalismo. Com isso, valores como o de cooperação, de equidade, de coletividade e de autodeterminação passariam a ter uma grande centralidade. Com o movimento comunista e as revoluções do século XX acreditamos que iniciáramos a transição para a produção de uma nova vida material, e que ao se constituir e se consolidar, essa nova forma de existir socialmente desenvolveria novas relações sociais, criando, assim, as bases para um novo ser humano. O problema é que na prática isso não aconteceu. Não se realizou em Cuba, na URSS, no Vietnã, na Coreia Popular e muito menos na China. Não estamos

falando que não se tentou instituir (e que ainda não se tente) novas práticas em outras bases, mas elas não são e (talvez) nunca foram hegemônicas.

Na verdade, as experiências dos países do socialismo real deveriam ter tratado "(...) de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado (...)" (MARX E ENGELS, 2007, p. 30). Tomamos aqui emprestado essa conhecida máxima do materialismo desenvolvido por Karl Marx e Friedrich Engels, apresentada no livro "A ideologia alemã", para demonstrar que quando as antigas formas econômicas, políticas e culturais da sociedade que se pretende revolucionar não são alteradas, seus conceitos, princípios, valores, lógicas e ideologias ainda tem muita força e poder para comandar os destinos da sociedade. Podemos citar aqui, de forma muito generalista, algumas dessas permanências da sociedade capitalista que não foram dissolvidas (algumas delas foram até intensificadas e ampliadas) pelas experiências socialistas do século XX. A hipertrofiação do Estado, a burocracia, a hierarquização e militarização da sociedade, a reafirmação do descolamento entre sociedade civil e sociedade política, a manutenção da lógica da propriedade (agora pública), a adoção da métrica capitalista no setor produtivo, a forma dinheiro como medida de valor (ou seja como unidade de conta, meio de pagamento e reserva de valor), neutralidade da técnica e da tecnologia, a divisão do trabalho manual e intelectual, ampliação da dicotomia cidade e campo, a priorização para o desenvolvimento das forças produtivas em detrimento das relações de produção etc.

Alain Badiou e Henri Lefebvre de alguma forma reforçam essa posição. O primeiro afirma que "(...) no século XX, os socialismos, únicas formas concretas da ideia comunista, fracassaram totalmente. Eles próprios tiveram de voltar ao dogma capitalista e desigualitário" (BADIOU, 2012, p. 9). Já Lefebvre, no livro "Produção do Espaço", analisa o caminho escolhido para o comunismo (transição) por esses países, afirmando que o modelo escolhido (nomeado pelo autor de socialismo de Estado)

(...) orienta-se com uma versão aperfeiçoada dos processos capitalistas de crescimento; ele reforça (acentua) pontos fortes: grandes empresas, grandes cidades (ao mesmo tempo enormes unidades de produção e centros de poder político). As consequências desse processo; a saber, o desenvolvimento desigual agravado, o

atraso de regiões e de camadas inteiras da população, são consideradas, nessa perspectiva, como negligenciáveis (LEFEBVRE, 1991, p. 55)⁶.

O termo fracasso tem certo destaque na citação de Badiou, e gostaríamos de trabalhar o sentido de fracasso para a ideia do comunismo. É bem comum (e até corriqueiro) afirmar que o comunismo como possibilidade histórica e real na construção de um novo ser humano e de uma sociedade pós-capitalista fracassou. Porém, não é esse o sentido dado por Badiou. Pelo contrário, o autor pensa a derrota da política emancipatória do século XX como um fracasso relativo ao modelo, a forma ou a via escolhida e não um fracasso do comunismo como hipótese. Nesse caso, o fracasso ganha um sentido científico e histórico (BADIOU, 2012). Os insucessos do movimento comunista são considerados etapas e fases da sua história, onde a hipótese comunista é continuamente animada e reafirmada a partir das avaliações dos erros e acertos e da elaboração de novas formas de ação e de organização da luta revolucionária.

Ainda sobre a noção de fracasso, Badiou nos apresenta o conceito de ponto: "um ponto é um momento de um processo de verdade (por exemplo, de uma sequência da política de emancipação) em que uma escolha binária (fazer isso ou aquilo) decide o devir de todo o processo" (BADIOU, 2012, p. 25). Então, de acordo com esse conceito, podemos constatar que "(...) praticamente todo fracasso remete ao tratamento inadequado de um ponto. Todo fracasso é localizável *em um ponto*" (*ibidem*, p. 25), por isso, é necessário "(...) localizar, encontrar e reconstituir o ponto a respeito do qual a escolha foi desastrosa" (*ibidem*, p. 25). Dito isso, que ponto dessa história merece ser refeito e refundado? Qual foi o momento em que a política revolucionária perdeu o seu horizonte radical? O pensamento marxista (incluído aí o próprio Karl Marx) nos dá uma resposta para isso: a escolha errada que resultou na tragédia do socialismo real e do stalinismo refere-se à eleição do Estado como a forma política para realizar a transição para o comunismo. A partir disso, Michael Löwy no livro "A teoria da revolução no jovem Marx", afirma que todos os processos e tentativas de "(...) 'construir o

⁶ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) would aim to do no more than perfect capitalist strategies of growth, relying entirely on the proven strengths of large-scale enterprise and large cities, the later constituting at once great centres of production and great centres of political power. The inevitable consequences of this approach – namely, the aggravation of inequalities in development and the abandonment of whole regions and whole sectors of the population – are seen from this viewpoint as of negligible importance" (LEFEBVRE, 1991, p. 55).

socialismo` sem o povo (ou contra ele), ´emancipar` o trabalho de cima para baixo, impor uma nova sociedade pelos decretos de um poder burocrático e autoritário estava inevitavelmente destinada ao fracasso" (LÖWY, 2012, p. 21). Ou seja, realizar e concretizar a revolução por meio/e a partir do Estado, é, na verdade, manter edificado o principal alicerce de opressão e de dominação do capitalismo.

Sobre isso, Lênin reconhece, no livro “O Estado e a Revolução”, baseado em sua interpretação do Marx, que "(...) o Estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão de *opressão* de uma classe por outra, é a criação da 'ordem' que legaliza e consolida essa opressão, moderando o conflito de classes" (LÊNIN, 2017, p. 29). E isso ocorre justamente porque "o Estado é o produto e a manifestação do *caráter inconciliável* das contradições de classe. O Estado surge onde, quando e na medida em que as contradições de classe *não podem* objetivamente ser conciliadas" (*ibidem*, p. 29). E, com isso, conclui: a existência do Estado representa a impossibilidade de conciliar os conflitos e as contradições de classe existentes (*ibidem*). Logo, acompanhamos a avaliação de Thamy Pogrebinschi no livro “O enigma do político: Marx contra a política moderna”, sobre a interpretação que Lênin faz de Marx sobre o Estado. Reproduzimos aqui suas palavras: "Lênin, por conseguinte, compreende muito bem a lição de Marx acerca da necessidade do fim do Estado" (POGREBINSCHI, 2009, p. 67). Na verdade, grande parte da esquerda, dos marxistas, dos comunistas e dos revolucionários nunca tiveram dificuldade em reconhecer a essência capitalista do Estado, porém, alguns, a reduziram a uma perspectiva instrumental, ou seja

(...) tomaram o Estado como um instrumento da classe capitalista. A noção de instrumento implica que a relação entre o Estado e a classe capitalista é externa: como um martelo, a classe capitalista manipula agora o Estado segundo seus próprios interesses; depois da revolução, este será manipulado pela classe trabalhadora segundo *seu* próprio interesse (HOLLOWAY, 2003, p. 27).

John Holloway, no livro “Mudar o mundo sem tomar o poder”, expressa muito bem essa contradição em relação ao Estado e seu papel no processo revolucionário. Lênin, também apresenta essa contradição quando teoriza a respeito do fim do Estado⁷ no processo revolucionário e na constituição do

⁷ Sobre esse debate, optamos por utilizar o termo desvanecimento do Estado, utilizado por Thamy Pogrebinschi no livro “O enigma do político: Marx contra a política moderna” (2009) em detrimento do termo definhamento ou abolição do Estado que aparece em grande parte da

comunismo. Para ele o Estado tem um papel central para a revolução. Ou seja, o Estado se torna, de alguma forma, veículo e condição para o sucesso da revolução russa.

É bem verdade, que “O Estado e a revolução” foi escrito no calor dos acontecimentos históricos. Cerca de um mês após o término do texto, a Revolução de Outubro explodiu como a primeira revolução proletária do mundo vitoriosa. Literalmente: os camponeses, operários e soldados tomam de assalto o céu⁸. E Lênin e os bolcheviques tinham preocupações concretas e imediatas. O processo revolucionário russo se encaminhava para a instauração de uma democracia e de um Estado nos moldes do mundo ocidental, e encontrava defesa dessa tese no seio do próprio marxismo russo (além, é claro, dos próprios sociais-democratas). Lênin se posiciona contra o reformismo, o oportunismo, o social-chauvinismo, a falsificação da dialética e o filistinismo de kautsky, dos mencheviques e dos socialistas revolucionários, e contra qualquer tipo de concepção pequeno-burguesa do Estado e/ou do Estado como mediador e conciliador das contradições de classe da sociedade (LÊNIN, 2017). Com relação a isso, Marcos Del Roio, na apresentação do livro “O estado e a revolução”, sintetiza a posição dos adversários dos bolcheviques da seguinte forma: se “(...) consolidados um Estado democrático parlamentar e o capitalismo, seria possível implantar na sequência reformas sociais que elevariam o proletariado ao poder, por meio da conquista da maioria política” (ROIO, 2017, p. 16). Fica clara a distinção entre essas posições. Enquanto Lênin e os bolcheviques desejam a agudização e a radicalização da revolução, os mencheviques e seus asseclas optaram pelo caráter institucional e claramente liberal do processo revolucionário russo.

Existem, pelo menos, mais dois elementos importantes que podemos somar a preocupação anterior. Lênin e os bolcheviques precisavam dar uma resposta

literatura marxista. Essa escolha se justifica, pois, “(...) para que a ideia do fim do Estado seja compreendida é preciso perceber que ela envolve dois movimentos, girando em torno de seu 'definimento', e outro em torno de sua 'abolição' (POGREBINSCHI, 2009, p. 69), ou seja “(...) não há como duvidar de que Marx aluda a um movimento que só pode ser único se essa unidade for construída precisamente pela necessária relação que existe entre esses dois movimentos. O fim do Estado é um movimento único porque duplo. O Estado ao mesmo tempo define-se e é abolido: ele desvanece (*ibidem*, p. 69)”. Por isso, para nós, a ideia do desvanecimento do Estado caracteriza melhor o dever de uma sociedade comunista como preconizado por Karl Marx. No capítulo 4 da tese pretendemos aprofundar um pouco mais essa reflexão.

⁸ Expressão retirada do título do livro de Silvio Costa sobre a comuna de Paris: Comuna de Paris: o proletariado toma o céu de assalto (1998).

prática e rápida para a iminente revolução russa no sentido do que fazer e como fazer, ou seja, como transformar um país atrasado, agrário e semifeudal em um país comunista. Além, é claro, da resistência das classes dominantes, da ameaça imperialista à revolução e ao subjugo colonial. Esses dois pontos, talvez, possam justificar, ou pelo menos contextualizar a contradição no que se refere a centralidade do papel do Estado na revolução russa e nas demais revoluções do século XX. É importante salientar que todas as revoluções do século XX ocorreram nos países chamados de subdesenvolvidos e em países onde a luta por libertação nacional e anticolonial se associou a luta revolucionária, e, como observou Domenico Losurdo no livro “O marxismo ocidental”,

no Oriente - e, na prática, em todos os países onde os comunistas haviam conquistado o poder -, o problema prioritário para os dirigentes políticos não era promover a "desintegração do aparelho estatal", mas outro bem diferente: como evitar o perigo da submissão colonial ou neocolonial (LOSURDO, 2018, p. 12).

A defesa da revolução e o desenvolvimento do comunismo, precisaram, de antemão, pelo menos na perspectiva das revoluções do século XX, da construção de um Estado forte e independente. A partir da necessidade de concorrer na esfera econômica, política, militar e geopolítica com as potências capitalistas, com a ameaça imperialista e o medo da dominação colonial, a palavra de ordem que emana dos revolucionários vitoriosos não é "um Estado em vias de extinção", mas sim um Estado em via de formação" (*ibidem*, p. 24). A aposta foi a centralização do poder e o estímulo ao desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, desenvolver o maquinário, a técnica, a tecnologia e a ciência no sentido da produtividade capitalista. Em dois trechos, Losurdo explicita essa perspectiva: "os países menos desenvolvidos, antes de abater completamente o capitalismo, precisam e desejam usufruir das 'maravilhas', do maravilhoso desenvolvimento das forças produtivas" (*Ibidem*, p. 36), e segue compondo seu argumento com trechos de declarações de Mao Tsé-tung.

Veremos Mao declarar, em 1940, que a revolução que ele promoveu, antes de alcançar o socialismo, pretende "limpar o terreno para o desenvolvimento do capitalismo", mesmo que de um capitalismo estritamente controlado por um poder político e por um partido decididos a avançar muito além da transformação revolucionária da sociedade existente (*Ibidem*).

É necessário abordar rapidamente três dimensões do conceito de revolução que subjaz a citação. A primeira reduz a revolução a tomada do poder a partir da conquista do Estado, e essa compreensão apresentou uma interessante contradição

para as revoluções do século XX, pois ela representou simultaneamente uma ruptura com a visão de que "as nações exploradas e oprimidas são consideradas incapazes de se autogovernar e se constituir como Estado independente; a luta para remover esse estigma é uma luta pelo reconhecimento" (*Ibidem*, p. 24) e a permanência da forma Estado⁹, ou seja a tentativa de mudar o Estado por dentro, utilizando sua lógica de funcionamento – sua maquinaria e instituições – representava não só a permanência da forma política central de exploração, de opressão e de dominação do período moderno-colonial¹⁰, mas a restauração da principal contradição das sociedades capitalistas: a contradição entre o Estado e a sociedade civil (POGREBINSCHI, 2009). Essa contradição é a origem de todas as cisões, mistificações e alienações do capitalismo, impedindo que o sujeito tenha pleno controle sobre as decisões que irão impactar diretamente sua vida, tanto nos espaços de moradia, de lazer e de cultura, como nos espaços de trabalho. Sua reprodução biológica, social e econômica é decidida e determinada em lugares e espaços distantes do seu e por pessoas, grupos e classes sociais alheios aos seus interesses, necessidades e desejos. Ou seja, viver e existir em sociedades centradas na figura do Estado produz relações sociais fetichizadas e alienadas, e, conseqüentemente, que não se autodeterminam e autorregulam.

Podemos ainda destacar a forte carga de positivismo e de evolucionismo desse conceito de revolução. A revolução é apresentada em um sentido único, linear e etapista. Isso significa que a clássica ideia de sucessão dos modos de produção é apresentada de forma dura, mecânica e a-histórica. Essa perspectiva é fortemente marcada pelo que Holloway chama de marxismo científico (2003). O termo científico é claramente uma influência engelsiana, principalmente a partir

⁹ As insurreições e revoluções na América Latina, África e Ásia - o polo atrasado do crescimento e do desenvolvimento capitalista - apresentaram algumas características: eram populares, nacionalistas, anti-imperialistas e socialistas; e permitiu que culturas, povos e países que antes estavam totalmente submetidos a exploração e a opressão colonial e neocolonial e/ou classificados como subdesenvolvidos, invertessem o jogo, conquistando o poder e comando político a partir do controle do Estado. Havia uma perspectiva de que a partir da edificação de um Estado soberano e independente a classe trabalhadora, os povos coloniais (indígenas, africanos, asiáticos, orientais etc) e os países pobres romperiam com o padrão de dominação moderno-colonial, e, com isso, garantiriam desenvolvimento social e econômico para seu povo. Algo que na prática não aconteceu.

¹⁰ A expressão moderno-colonial é um conceito que foi construído para revelar e designar a contraposição negativa do mundo moderno. Com a conquista e colonização da América não podemos simplesmente falar da constituição do mundo moderno (e todas as suas supostas positividade) sem a sua contrapartida colonial.

da obra “Do socialismo utópico ao socialismo científico” (1962), e introduz na teoria marxista uma objetificação do conhecimento presente nas ciências da natureza. Este autor compreende essa tradição do marxismo (que foi dominante no século XX e talvez ainda seja nos dias de hoje) de modo dual e a estrutura em dois eixos: "a ideia de um processo histórico objetivo e a de um conhecimento objetivo" (HOLLOWAY, 2003, p. 185). Essa concepção teve (e ainda tem) graves consequências teóricas e políticas para a compreensão do marxismo como uma teoria da luta: i) a dialética e o movimento da história se convertem em leis naturais; ii) as leis naturais e objetivas do desenvolvimento histórico provocam a separação entre a estrutura e a luta, entre as leis do desenvolvimento capitalista e a luta de classes; iii) essa separação secundariza e instrumentaliza a luta; e iv) se a luta é secundarizada e instrumentalizada a subjetividade é excluída e/ou subordinada ao movimento objetivo e natural do capitalismo (*ibidem*). Em outras palavras, o movimento da história se dá de forma constante e natural, caracterizando a sucessão dos modos de produção do menos desenvolvido (inferior) para o mais desenvolvido (superior): do feudalismo para o capitalismo; do capitalismo para o socialismo; e do socialismo para comunismo.

Convém salientar, que a retórica do conflito e da contradição, inerente ao método dialético, permanece. A posição mais comum é a de que as contradições insuportáveis do capitalismo tornam inevitável e uma necessidade histórica a revolução e a constituição do comunismo. Porém, toda a radicalidade e o potencial emancipador do materialismo dialético, como método para compreender as contradições da realidade como parte da luta para a transformação do mundo, se perde e se dissolve na positivação do marxismo e da própria luta como um mecanismo para alcançar um fim já pré-determinado (*ibidem*). Esse encaminhamento está totalmente enredado na determinação da história por leis objetivas, espontâneas e naturais. Em dois momentos Holloway exemplifica bem essa teoria objetiva da história e da revolução. Esse pensamento "(...) forneceu não apenas uma concepção coerente do movimento histórico, mas também um enorme apoio moral: não importa quais foram os reveses sofridos, a história estava do nosso lado" e "tanto a natureza como a história são vistas como governadas por forças 'independentes da vontade humana'" (*ibidem*, p. 182). Isso evidencia, de algum modo, que o socialismo real não rompeu com um claro sentido de

progresso típico da episteme moderno-colonial. Gostaríamos de traduzir essa herança dentro do que a literatura e o pensamento descolonial chamam de colonialidade.

Edgardo Lander, no artigo “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”, afirma que com o colonialismo da América e o desenvolvimento do capitalismo (neo)liberal caminhamos, pela primeira vez na história, em direção da organização da "(...) totalidade do espaço e do tempo - todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados - numa grande narrativa universal" (LANDER, 2005, p. 26) centrada na espaço-temporalidade europeia, ou seja criou-se

(...) um metarrelato universal que leva a todas as culturas e todos os povos do primitivo a tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico, e por essa razão define o modelo que define a *sociedade moderna*. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos (*ibidem*, p. 34).

Há, nesse caso, não só uma herança ecológica, social, econômica e política do colonialismo/capitalismo, no sentido da organização e divisão do espaço mundial em países situados no polo do poder dominante e países situados no polo de poder dominado¹¹ (PORTO-GONÇALVES, 2006), das gigantescas desigualdades sociais, da destruição ecológica etc., mas há também uma herança no campo subjetivo. A constituição da nossa história, da nossa memória, do nosso imaginário, da nossa forma de pensar e de agir, nossas conceituações de indivíduo, de natureza etc., ou seja, nossa lógica e métodos de produção do conhecimento, foram moldados e determinados a partir da constituição colonial do mundo. No seguinte trecho, Aníbal Quijano no artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, ratifica e amplia esse horizonte de análise quando afirma que

(...) como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção de conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 236).

Em outras palavras, o fim do mundo colonial, e conseqüentemente, do colonialismo, não representou em si o fim do padrão de poder instituído nesse

¹¹ Nomenclatura utilizada por Carlos Walter Porto-Gonçalves no livro *Globalização da natureza e a natureza da globalização* como alternativa para a genérica e eurocentrada classificação de países subdesenvolvidos, em desenvolvimento e desenvolvidos.

contexto, pois ele permanece como colonialidade das ideias, do imaginário, da cultura e das relações sociais (*ibidem*). Sobre isso, Valter do Carmo Cruz, no texto “Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico”, afirma (amparado por Edgardo Lander) que a colonialidade se manifesta como "colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza" (CRUZ, 2017, p. 15), e "longe de ser algo irrelevante, a colonialidade é um resíduo irredutível de nossa formação social e está arraigada em nossa sociedade" (*Ibidem*, p. 15). Ela está presente

(...) em nossas instituições políticas e acadêmicas, nas relações de dominação/opressão, em nossas práticas de sociabilidades autoritárias, em nossa memória, linguagem, imaginário social e, conseqüentemente, na forma como produzimos conhecimento (*ibidem*).

Sobre essa reflexão, Carlos Walter Porto-Gonçalves, na apresentação do livro “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais”, assinala que "(...) há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias" (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 10).

A construção do socialismo centrada no e a partir do Estado e no desenvolvimento das forças produtivas foi associada por muitos autores com uma estratégia de transição que enredou uma forma de capitalismo de Estado - no sentido de aprimorar e aprofundar o progresso propiciado pelo capitalismo, e, com isso, intensificar suas contradições, permitindo a sucessão natural e linear do socialismo e do comunismo. O geógrafo marxista Ruy Moreira (embasado por Charles Bettelheim), no livro “A rodada socialista: a experiência de sociedade e transição socialista na URSS, China e Cuba”, também adota esse entendimento teórico. Para o autor, o modelo soviético optou por “(...) centrar a construção socialista no capitalismo de Estado, não no modo operário-urbano, ou no pequeno modo camponês de produção” (MOREIRA, 2017, p. 162). Essa escolha favoreceu e privilegiou “(...) o desenvolvimento econômico na industrialização acelerada e na coletivização agrícola pelo alto como trajeto constitutivo (...)” (*Ibidem*, 162), e, com isso, forçou a priorização do desenvolvimento das forças produtivas em detrimento da superação das relações sociais de trabalho e de produção (*Ibidem*).

Uma variação dessa classificação se encontra no marxista português João Bernardo. No livro “Para uma teoria do modo de produção comunista” ele faz

uma análise sobre as intervenções do Estado em economias de monopólio no contexto do século XX, e, a partir disso, faz uma distinção entre capitalismo monopolista de Estado e capitalismo de Estado monopolista (BERNARDO, 1975). "No primeiro caso, a ação do Estado em prol dos monopólios privados e, no segundo caso, o Estado como quadro institucional de uma propriedade monopolista global" (*ibidem*, p. 193). Essa diferenciação exprime a qualidade da ação do Estado nas economias capitalistas – chamado de capitalismo monopolista de Estado – e nas economias do tipo soviético – capitalismo de Estado monopolista. É importante ressaltar que essa classificação se estende para as outras experiências socialistas, pois todas, de alguma forma, tiveram como modelo o regime soviético (MOREIRA, 2017).

A compreensão de que os países socialistas, na prática, efetivaram um tipo de capitalismo de Estado não tem a concordância de István Mészáros. No livro "Para além do capital", o autor propõe um outro entendimento. Para ele as sociedades pós-revolucionárias são consideradas, sim, pós-capitalistas, mas ainda sob o domínio do capital. Entretanto, o capital não teria um poder ilimitado como ele se expressa no capitalismo. Para justificar essa construção teórica, Mészáros estabelece uma caracterização tanto do capitalismo quanto dos regimes pós-revolucionários. O capitalismo se apresenta como uma etapa específica da produção do capital, e estrutura-se nos seguintes pilares: i) produção para a troca; ii) a força de trabalho é uma mercadoria; iii) o objetivo da produção é o lucro; iv) a extração e a formação do mais-valor apresenta uma forma essencialmente econômica a partir da separação absoluta entre os meios de produção e os produtores; v) esse mais-valor é apropriado privadamente pelo capitalista; e vi) a produção do capital assume um caráter global, a partir do mercado internacional, como um sistema integrado de dominação e subordinação econômica. A partir dessa caracterização, o autor conclui que nas sociedades pós-revolucionárias o único ponto que se conserva é o iv, e, ainda sim, de maneira alterada: a extração do sobre trabalho é ordenada politicamente e não economicamente (MÉSZÁROS, 2002).

No entanto, mesmo nas formas pós-capitalistas de organização e gestão do metabolismo socioeconômico (usando a expressão do autor), o capital faz perdurar o seu poder e controle. E isso se realiza por intermédio

1. dos imperativos materiais que circunscrevem as possibilidades da totalidade do processo vital;
2. da divisão do trabalho herdada, que, apesar das suas significativas modificações, contradiz "o desenvolvimento das livres individualidades";
3. da estrutura objetiva do aparato produtivo disponível (incluindo instalações e maquinaria) e da forma historicamente limitada ou desenvolvida do conhecimento científico, ambas originalmente produzidas na estrutura da produção de capital e sob as condições da divisão social do trabalho; e
4. dos vínculos e interconexões das sociedades pós-revolucionárias com o sistema global do capitalismo, quer estes assumam a forma de "competição pacífica" (intercâmbio comercial e cultural), quer assumam a forma de oposição potencialmente mortal (desde a corrida armamentista até maiores ou menores confrontações reais em áreas sujeitas a disputa) (*ibidem*, p. 737).

Não achamos necessário nos posicionarmos a favor de uma em detrimento de outra interpretação sobre o fenômeno das experiências socialistas do século XX. Tanto a versão que classifica e compreende o socialismo real como uma forma de capitalismo de Estado, como na versão de Bernardo intitulada de capitalismo de Estado monopolista, quanto na posição que Mészáros defende, na qual esses processos revolucionários foram vitoriosos na superação do capitalismo, mas não sobre o capital (que, aliás, se mantém como motor regulador do metabolismo social), tem uma enorme força teórica. O que é importante para nós aqui, é que ambas formulações indicam a impossibilidade de construir o comunismo com o caminho escolhido pelas revoluções do século XX. O modelo de transição centrado na forma Estado não dissolveu o principal pilar que impede a reconciliação dos produtores com os meios que lhes permitiriam produzir uma vida livre e emancipada: a propriedade. Sobre esse ponto, João Bernardo faz o seguinte comentário: "a propriedade privada é abolida e o Estado constitui-se como instituição da propriedade coletiva da classe exploradora" (BERNARDO, 1975, p. 192 e 193). Isto significa que na transição do capitalismo monopolista de Estado em capitalismo de Estado monopolista a propriedade privada é transmutada em propriedade pública. Ou seja, a questão da propriedade é recolocada, e a cisão entre o trabalhador e os meios de produção é reafirmada, produzindo uma enorme contradição, emperrando o processo de desvanecimento do Estado e, conseqüentemente, a viabilização da sociedade comunista.

A opção pelo desenvolvimento das forças produtivas de caráter capitalista em detrimento de uma profunda transformação nas relações sociais – alteração não só das formas de trabalho em si, mas da própria natureza social das interações entre todos os indivíduos, das relações entre a sociedade e a natureza, dos regimes

de propriedade, da produtividade do trabalho etc. – é o resultado mais direto do processo de objetivação e positivação do marxismo. E poderíamos acrescentar ainda que esse entendimento lógico e metodológico é um elemento de colonialidade presente nessas revoluções. Não só pela permanência do Estado como forma política hegemônica (como já salientamos mais acima), mas principalmente porque "o conceito de teoria revolucionária é excessivamente tímido. A ciência revolucionária é entendida como prolongamento da ciência burguesa em lugar de ser considerada como uma ruptura radical com ela" (HOLLOWAY, 2003, p. 195). Em outras palavras: não é um problema de semântica ou de retórica, mas de método. "Não se trata de que o marxismo científico simplesmente reproduz a teoria burguesa: é claro que a perspectiva é a da transformação revolucionária" (*ibidem*) da realidade. Nesse sentido, é necessário deixar aclarado que o conhecimento marxista em si "(...) introduz novas categorias de pensamento (...)", mas essa tradição do marxismo "(...) as compreende de forma positiva" (*ibidem*). Expressões e categorias como conflito, contradição, luta de classes, valor de uso e valor de troca, ideologia, alienação, comunismo e revolução são usadas e aplicadas, mas "o caráter revolucionário da teoria é entendido em termos de conteúdo, não em termos de método, em termos de quê, não em termos de como" (*ibidem*). O marxismo científico, nesse caso, apresenta como pressuposto teórico-metodológico dois grandes sustentáculos da racionalidade moderno-colonial: o evolucionismo e o dualismo¹². Esse legado teórico além de ser eurocêntrico, nega a história e a própria dialética como método de análise e de ação revolucionária. Atualiza, mas do ponto de vista da esquerda, a típica abordagem da episteme dominante: colonial e burguesa.

E, por fim, destacamos o trecho final da citação em que se lê que: "avançar muito além da transformação revolucionária da sociedade existente", pois faz clara referência ao postulado materialista já citado anteriormente: "(...) para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado" (MARX E ENGELS, 2007, p.

¹² Aníbal Quijano reconhece o evolucionismo e o dualismo como os dois elementos nucleares do eurocentrismo (2005). E os deduz a partir dos dois mitos fundacionais do eurocentrismo da modernidade: "(...) um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder (2005, p. 238).

30). Mas o que seria essa transformação revolucionária da sociedade existente se não o próprio comunismo? Como ir muito além da transformação revolucionária da sociedade existente sem empreender movimentos para o desvanecimento da forma Estado? São questões que apontam para outros caminhos e outras trajetórias para o pensamento revolucionário e para a luta emancipatória. Principalmente relativo à questão do Estado. Talvez, o Estado seja a grande contradição (e um grande problema) a ser resolvido e superado teoricamente, politicamente e na prática pelos marxistas. Como os partidos de esquerda, os sindicatos e os movimentos sociais devem lidar com o Estado? Que táticas e/ou estratégias as organizações comunistas devem estabelecer em relação (na sua relação) com o Estado, em cada lugar e em cada conjuntura histórica, sem suprimir o horizonte comunista? Esse é o desafio para construir a revolução no século XXI: superar a questão nacional e a forma Estado no movimento comunista¹³.

Na verdade, existe um outro grande desafio que precisamos superar. E para adentrar nessa reflexão, vamos resgatar o conceito de ponto desenvolvido por Alain Badiou e já utilizado por nós em páginas anteriores. Relembrando: o ponto é o momento de uma escolha em que se define todo o processo futuro de uma determinada política, determinando o fracasso ou o sucesso de tal empreendimento (2012). Reconhecemos, para além do tratamento dado à questão do Estado, um outro ponto da história das experiências do socialismo no século XX, que precisa ser reconsiderado para que a política revolucionária reconstitua toda sua radicalidade. Estamos nos referindo, mais precisamente, ao espaço como dimensão primordial para a emancipação. Porém, e contraditoriamente, também é por meio e através do espaço que o capitalismo estrutura seus mecanismos de controle e de dominação social. Deixaremos esse ponto mais claro no capítulo de abertura da tese, Porém, em poucas linhas, gostaríamos de sustentar nosso argumento em relação a dimensão espacial como suporte tanto para a dominação quanto para a emancipação. O espaço foi uma dimensão quase totalmente negligenciada pelas políticas do socialismo real e por grande parte da literatura marxista. A transformação da realidade e a construção de uma nova vida, mais

¹³ Outras reflexões sobre o Estado voltarão a aparecer ao longo da tese, principalmente no capítulo 4.

plena e autônoma, não passava pelo espaço. Não passava pela produção de um novo espaço. O pragmatismo dos Estados pós-revolucionários na tentativa de superar seu atraso econômico, tecnológico e científico frente às potências capitalistas a partir do desenvolvimento das forças produtivas, estimulou a produtividade, a industrialização e a urbanização de forma seletiva, provocando desigualdades regionais e sociais; concentrou recursos em determinadas cidades, reforçando especialidades e centralidades espaciais em determinadas localidades em detrimento de outras; operou de maneira semelhante às economias capitalistas confundindo crescimento econômico com desenvolvimento social e reafirmando as dinâmicas dos desenvolvimentos geográficos desiguais. Ou seja, tomou o espaço de forma objetiva e positiva, equivalente à ciência burguesa. Nesse caso, o espaço não passa de um mero substrato material passivo, fixo, morto e estável, onde os processos sociais se desenrolam. Nessa perspectiva o espaço não apresenta conteúdo social, é mero palco para as relações sociais, não tendo poder para induzir, interferir ou condicionar processos sociais e históricos. Com a intenção de ilustrar o que acabamos de apresentar, Edward W. Soja no livro “Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica”, demonstrou como a tentativa de construir uma espacialidade socialista foi suprimida na URSS de Stalin.

(...) Na Rússia, entre 1917 e 1925, um movimento de vanguarda de urbanistas, geógrafos e arquitetos trabalhou pela conquista de uma "nova organização espacial socialista" que correspondesse a outros movimentos revolucionários da sociedade soviética (ver Kopp, 1971). Não se presumiu que a transformação espacial fosse um subproduto automático da mudança social e revolucionária. Ela também implicava uma luta e a formação de uma consciência coletiva. Sem esse esforço, a organização pré-revolucionária da sociedade do espaço continuaria a reproduzir a desigualdade social e as estruturas exploradoras. As atividades inovadoras desse grupo de pensadores espaciais radicais nunca foram plenamente aceitas, e sua experiência revolucionária de reconstrução socialista do espaço acabou sendo abandonada, no impulso da industrialização e a segurança militar do governo de Stalin. O produtivismo e a estratégia militar passaram a dominar a política espacial na União Soviética, praticamente sepultando a importância de uma problemática espacial mais profunda de transformação socialista (SOJA, 1993, p. 112).

Isso não foi só um problema do socialismo real em si, mas uma compreensão mais ampla do pensamento marxista, incorporando um espectro mais abrangente de correntes e tradições. É necessário tentar explicar a origem desse antiespaço em Marx e no marxismo. Soja apresenta três hipóteses para essa postura teórica: i) "a publicação tardia dos Grundrisse" (*ibidem*, p. 108); ii) "as

tradições antiespaciais no marxismo ocidental" (*ibidem*, p. 109); e iii) "a mudança nas condições da exploração capitalista" (*ibidem*, p. 110).

A primeira hipótese refere-se, principalmente, à disseminação e à publicização das obras de Marx. O público em geral tomou conhecimento de forma mais profunda de livros – como “O Capital” – em que a dimensão espacial estava ausente. Nas publicações em que a análise espacial ganhava mais destaque, como nos “Grundrisse”, sua difusão se deu mais tardiamente, privando, de alguma forma, o contato dos leitores com esse conteúdo. Outro ponto relevante são as teorizações e conceituações sobre o imperialismo e os processos de desenvolvimento desigual (principalmente em Bukharin, Lênin, Rosa Luxemburgo e Trótski). Nessas contribuições a questão espacial tem algum relevo, porém se restringiam ao reconhecimento de uma limitação física da expansão espacial do capitalismo (*ibidem*).

A segunda tese faz alusão a uma suposta tradição antiespacialista de Marx. Essa questão, provavelmente, se localiza no forte anti-hegelianismo do autor. Karl Marx queria negar e superar Hegel não somente na transformação da dialética idealista em dialética materialista, mas também resgatando o caráter revolucionário do tempo. A teoria hegeliana fundou uma poderosa ontologia espacialista quando aprisionou o tempo histórico em um sistema hermético e cerrado. A história, nessa perspectiva, já teria um fim pré-determinado. O devir da dialética idealista se encerra no Estado-territorial moderno, colocando, nesse sentido, um ponto final na história. Podemos, ainda, observar e acrescentar nesse tópico que o caráter antiespacial era um elemento central do dogmatismo marxista. A II Internacional e o stalinismo contextualizaram e consolidaram essa posição teórica, objetivando e positivando o marxismo a ponto de reduzir a dialética a relações de causa e efeito. Isso se expressou mais diretamente na relação direta e determinante da estrutura econômica sobre as outras esferas da sociedade: a cultura, a política, a ideologia, a consciência e a própria produção do espaço (*ibidem*).

E, por último, há o fato da questão espacial ser bem menos importante para a exploração da classe trabalhadora e para a reprodução social no contexto do capitalismo do século XIX e início do século XX. O espaço tinha apenas um caráter de adequação e de conformação para os interesses do mercado e do

Estado. Por exemplo, na extração do mais-valor absoluto, a organização social do tempo era mais relevante do que a organização social do espaço. Porém, na contemporaneidade do capitalismo, a produção do espaço passa a ter um papel essencial na sobrevivência do capitalismo e da reprodução das relações sociais de produção (*ibidem*).

A partir das décadas de 1960 e 1970 há uma reviravolta no pensamento crítico e no (em parte do) marxismo e a dimensão espacial entre em cena. Ela ganha conteúdo social e papel ativo na estruturação da sociedade. Um conjunto de autores (Henri Lefebvre, Milton Santos, David Harvey entre outros), geógrafos ou não, resgatam e reconstituem o espaço como dimensão essencial para a compreensão do capitalismo e dos fenômenos da realidade. Esse momento (e movimento) é intitulado no interior das ciências humanas de *spatial turn*. No livro “Justiça social e a cidade” e no artigo “O espaço como palavra-chave”, David Harvey articula três concepções de espaço: o espaço absoluto, o espaço relativo e o espaço relacional (HARVEY, 1980 e 2013a). Resgatamos esses trabalhos com o intuito de demonstrar o sentido que o espaço passou a ter com a virada espacial. O espaço, então, não se restringe a uma coisa ou um conjunto de coisas localizáveis em um determinado ponto como no espaço absoluto. Esse sentido de espaço pode ser enquadrado em uma moldura pré-existente, fixa e imóvel, e, por isso, pode ser “matematizável”, medido e padronizável. Ele é usado somente para descrever, distinguir e classificar a disposição física dos objetos e fenômenos no espaço (*Ibidem*).

Porém, para além desse entendimento, o espaço é também relativo. Nessa perspectiva ele "(...) deve ser entendido como uma relação *entre* objetos, a qual existe somente porque os objetos existem e se relacionam" (*Idem*, 1980, p. 4 e 5). Isto é, os objetos espaciais - casas, ruas, escolas, hospitais, fábricas, bairros, cidades etc. – apresentam conteúdo social e, por terem funções distintas, se complementam (e até entram em conflito). Por isso, interagem e se relacionam. O interessante desse sentido de espaço, diferente do espaço absoluto, é que cada objeto espacial deve ser integrado em um quadro espacial mais amplo e do qual faz parte. Ou seja, a distância de um objeto em relação a outro e/ou a sua localização relativa a outros objetos pode não ser medida ou considerada somente em termos da distância física, mas em relação aos custos, ao tempo, ao fluxo de

energia etc. Tudo isso aponta para a consideração de que determinados fenômenos ou processos são regrados por leis específicas (*Idem*, 2013a). Outro ponto relevante da relativização do espaço, é que não é mais possível compreender o espaço separado do tempo. Isso fica claro quando Harvey compara os arranjos espaço-temporais de um sistema ecológico com o da acumulação de capital.

A espaço-temporalidade necessária para representar fluxos de energia através de sistemas ecológicos adequadamente, por exemplo, pode não ser compatível com aquela de fluxos financeiros através de mercados globais. Entender os ritmos espaço-temporais da acumulação de capital requer um quadro bastante diferente daquele necessário para entender as mudanças climáticas globais (*Ibidem*, p. 12).

Entretanto, não podemos definir o espaço somente como absoluto e relativo. É necessário avançar um pouco mais. O espaço apresenta uma realidade relacional, ou seja, ele é definido, simultaneamente e contraditoriamente, como uma coisa, um objeto e como relação, processo. Então, o espaço relacional é definido por Harvey "(...) como estando contido *em* objetos, no sentido de que um objeto existe somente na medida em que contém e representa dentro de si próprio as relações com outros objetos (*Idem*, 1980, p. 5). Explicando: um fenômeno, um objeto e o próprio espaço não podem ser explicados de forma individualizada e atomizada, mas somente a partir de um contexto mais amplo. Um contexto que é geográfico – a configuração espacial na qual está inserido – e temporal – o movimento da sociedade ao longo da história. Com relação a isso, Harvey complementa: "(...) a visão relacional do espaço sustenta que não há tais coisas como espaço ou tempo fora dos processos que os definem" (*Idem*, 2013a, p. 12), quer dizer, os "processos não ocorrem *no* espaço mas definem seu próprio quadro espacial. O conceito de espaço está embutido ou é interno ao processo" (*Ibidem*, p. 12). Está proposição, como podemos observar, integra dialeticamente o espaço e o tempo.

A Geografia crítica, nessa conjectura, reconstitui o caráter social do espaço, no sentido de compreender o espaço como um produto derivado da dinâmica da sociedade; e funde, dialeticamente, o tempo e o espaço (que haviam sido dissociados e deformados na moderno-colonialidade), dessa forma reconhece que a produção do espaço é contextualizada e condicionada pelos diversos momentos da história, quer dizer, o espaço tem relação direta com as temporalidades nas quais está inserido, e simultaneamente dá materialidade aos diferentes tempos históricos. Nesse caso, o espaço apresenta um caráter multidimensional e

processual. Cada sociedade em cada momento da história vai ter uma capacidade de transformar a natureza e produzir espaço de acordo com o conjunto de técnicas/tecnologias disponíveis, e as formas como a cultura, a política e a economia se expressam e também deixam marcas - materiais e imateriais – em cada espaço. Por isso, o espaço passa a ser compreendido como condição, meio e produto dos processos sociais, como sustenta Ana Fani Alessandri Carlos, na obra “A condição espacial” (CARLOS, 2011, p. 19). Não obstante, existe um outro ponto dessa concepção de espaço que precisa ser colocado em destaque. Nós já vimos que Marx recompôs a radicalidade e o caráter revolucionário do tempo. O momento da virada espacial e os geógrafos marxistas fizeram esse mesmo movimento: resgatar o sentido radical e revolucionário do espaço, porém, de alguma forma, esse conteúdo ficou mais oculto se comparado ao conceito de tempo. De modo geral, a Geografia Crítica já assimilou e consolidou em seus pressupostos teóricos a estratégica do capitalismo em considerar o espaço como lugar e meio para a realização da acumulação e da reprodução do capital. E faz muito bem a análise da resultante espacial dos processos capitalistas: a produção desigual das cidades, a subordinação do campo em relação cidade, os desenvolvimentos geográficos desiguais, a segregação residencial etc. Contudo, para as análises espaciais incorporarem toda a radicalidade possível que o materialismo dialético permite, falta desenvolver e sustentar a ideia do espaço, ou melhor da produção do espaço como lugar e meio para a emancipação humana em direção a sociedade comunista. Esse sentido mais substancial e essencial do espaço ficou subsumido na maioria das abordagens da Geografia Marxista. É necessário, então, como Marx fez com o conceito de tempo, nós, geógrafos marxistas, continuarmos empreendendo e (re)construindo o conteúdo revolucionário do espaço.

Consideramos o filósofo marxista Henri Lefebvre como o pioneiro e precursor da emergência do espaço com esse componente libertador e emancipador. No texto “O único e o homogêneo na produção do espaço”, Jorge Hajime Oseki compactua com essa posição.

Lefebvre talvez tenha sido o único dos grandes pensadores que anteviu a possibilidade de emancipação do homem através do espaço. Isso porque foi quem melhor analisou e criticou a miséria cotidiana do homem que se submete ao espaço moderno (OSEKI, 1996, p. 109).

E sobre isso, o próprio Lefebvre acrescenta:

uma revolução que não produz um espaço novo não vai até o limite de si própria; ela fracassa; ela não muda a vida; ela só modifica superestruturas ideológicas, instituições, aparelhos políticos. Uma transformação revolucionária se verifica pela capacidade criadora de obras na vida cotidiana, na linguagem, no espaço, um não acompanhando, necessariamente, o outro, igualmente (LEFEBVRE, 1991, p. 54)¹⁴.

Fica claro que tem que haver uma correlação entre o espaço produzido - expresso nas suas formas - e o modo que se pretende viver. A forma como o espaço é produzido e a representação, disposição e interação que os objetos espaciais naturais e sociais tem entre si e destes com a sociedade (na forma como cada segmento e classe social produz e se apropria do espaço) revela os padrões de produção e distribuição da riqueza, as relações sociedade-natureza, a divisão social do trabalho, os valores predominantes dessa sociedade e as formas de exploração, opressão e dominação. E isso ocorre, porque é através do espaço, como foi proposto por Lefebvre, que ocorrem as relações sociais de reprodução – “(...) as relações bio-fisiológicas entre os sexos, as idades, com a organização específica da família (...)” (*Ibidem*, p. 32)¹⁵ –, e a reprodução das relações sociais de produção – “(...) a divisão do trabalho e sua organização, portanto as funções sociais hierarquizadas” (*Ibidem*, p. 32)¹⁶. Em outras palavras, cada sociedade, ou melhor, cada modo de produção, produz o seu espaço correspondente (*Ibidem*). Nesse sentido, a revolução comunista não pode ser entendida e definida somente como um processo temporal. É preciso superar a visão recorrente de que o tempo está associado à mudança e à transformação, ou seja, que nos traz a ideia de movimento, e de que o espaço é a dimensão inerte e passiva, ou seja, que nos traz estabilidade. O tempo é a abertura para o novo e o espaço é o fechamento. Além de reduzir o potencial analítico do espaço, ao assumir essa perspectiva, assumimos, teoricamente, o afastamento e a oposição entre tempo e espaço.

¹⁴ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “A revolution that does not produce a new space has not realized its full potential; indeed it has failed in that it has not changed life itself, but has merely changed ideological superstructures, institutions or political apparatuses. A social transformation, to be truly revolutionary in character, must manifest a creative capacity in its effects on daily life, on language and on space – though its impact need not occur at the same rate, or with equal force, in each of these areas” (LEFEBVRE, 1991, p. 54).

¹⁵ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) the bio-physiological relations between the sexes and between age groups, along with the specific organization of the family (...)” (LEFEBVRE, 1991, p. 32).

¹⁶ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) the division of labour and its organization in the form of hierarchical social functions” (LEFEBVRE, 1991, p. 32).

Conseqüentemente, nós, enquanto coletividade, sofreremos as conseqüências políticas dessa posição. As práticas decorrentes dessa perspectiva do espaço tendem a isolar, delimitar e circunscrever os fenômenos sociais em si mesmos, os essencializando. Essa imaginação do espaço acaba por influenciar, estimular e dar suporte, por exemplo, para discursos reacionários de autenticidade e pureza étnica-cultural de determinados grupos, autorizando a retórica conservadora de alguns localismos e regionalismos. Caminharemos no sentido contrário. Faremos uma defesa intransigente do espaço enquanto fruto das relações sociais e como um processo inerentemente aberto para o devir. O espaço, talvez, seja a única dimensão que nos dá as possibilidades concretas de abertura real do futuro, porque materializa os processos sociais, econômicos, políticos, culturais, ecológicos etc. nas formas-conteúdo do espaço e nas suas representações sociais. Ou seja, para pensar, projetar e lutar pela sociedade comunista é necessário pensar, projetar e lutar espacialmente.

Portanto, essa reflexão inicial nos abre para perspectivas teóricas e práticas no campo da teoria social crítica, de pensar nas possibilidades, ou melhor, de pensar e projetar a emancipação humana através da / como produção do espaço. Ou seja, pretendemos fazer uma reflexão sobre as contradições do espaço – mais especificamente entre o espaço abstrato e o espaço diferencial¹⁷ – e a possibilidade de, a partir dessas contradições – das frestas do sistema e das brechas do espaço abstrato (no sentido lefebvriano) – identificar o germe e os traços de uma sociedade alternativa, livre do ágio, da especulação e da lógica do valor. Partimos da seguinte questão: é possível imaginar, pensar e até desenvolver o projeto de um novo espaço? De um espaço comunista? Ou seja, projetar imagetivamente (utopicamente) como seria a produção do espaço em um novo modo de produção (o comunismo) a partir da experiência e da experimentação de novas relações entre a sociedade e a natureza, novas formas políticas e econômicas, novos modelos de socialidade pautados por representações não capitalistas? O que

¹⁷ Embora saibamos que Henri Lefevre trabalhou em tríades, nossa abordagem dará mais ênfase ao espaço abstrato e ao espaço diferencial em todos os capítulos da tese, embora o espaço absoluto esteja presente de forma residual e secundária. As contradições que se estabelecessem entre os termos da tríade (espaço absoluto, espaço abstrato e espaço diferencial) apresentam tentativas de resolução distintas. Enquanto o espaço diferencial procura ultrapassar as permanências do espaço absoluto, pois opera como constringendo e impedindo a emancipação; o espaço abstrato integra (reconfigurando e reformulando) o conservadorismo, os valores da sociedade patriarcal e o próprio colonialismo nos seus mecanismos de controle e dominação social.

estamos apontando e propondo, a partir dos aportes teórico-metodológicos do marxismo, é pensar a teoria geográfica – na perspectiva de uma teoria social crítica do espaço – associada aos processos de superação do modo de produção capitalista e da produção de um espaço comunista. Essa proposta de trabalho nos remete a importantes questões para a epistemologia e para a ontologia da Geografia. Vamos a elas: na Geografia existe uma teoria da revolução (sistematizada ou não)? A Geografia como campo disciplinar específico precisa de uma teoria da revolução? O instrumental teórico e conceitual da Geografia apresenta vigor e densidade científica para tal empreitada? O espaço, ou melhor, a produção do espaço se apresenta como central para a emancipação da sociedade? Estas são perguntas pertinentes ao que objetivamos realizar nessa pesquisa. Não temos a presunção de respondê-las por completo ou de forma definitiva, nem agora e nem no desenvolvimento da tese em si. Nossa ideia é transitar pelos temas, problemas e contradições que cada pergunta levanta, para, com isso, apontar caminhos teórico-metodológicos no âmbito da Geografia e do pensamento marxista, ou seja, da Geografia Crítica, para poder pensar e refletir sobre a construção de outra sociedade, de um futuro pós-capitalista.

Em um primeiro momento nosso plano de pesquisa pode dar a impressão de situar-se no domínio da abstração teórica. Para resolvermos esse problema, aliás para esclarecer os princípios e os pressupostos teóricos e metodológicos que sustentam e dão lastro científico à nossa investigação, recorreremos à mesma lógica usada por Henri Lefebvre no seu livro "A Revolução Urbana". Nessa obra, sua hipótese da sociedade urbana, é apresentada pelo autor como

uma *hipótese teórica* que o pensamento científico tem o direito de formular e de tomar como ponto de partida. Tal procedimento não só é corrente nas ciências, como é necessário. Não há ciência sem hipóteses teóricas. Destaquemos desde logo que nossa hipótese, que concerne às ciências ditas "sociais", está vinculada a uma concepção epistemológica e metodológica. O conhecimento não é necessariamente cópia ou reflexo, simulacro ou simulação, de um objeto *já* real. Em contrapartida, ele não constrói necessariamente seu objeto em nome de uma teoria prévia do conhecimento, de uma teoria do objeto ou de "modelos" (LEFEBVRE, 2019, p. 18 e 19).

Para Lefebvre, a hipótese da sociedade urbana é a sua hipótese para a sociedade comunista. Ou seja, com a constituição da sociedade urbana – a partir das superações dos entraves e impeditivos (subjetivos e objetivos) presentes na racionalidade empresarial, na lógica formal e no espaço abstrato – novas formas

de imaginação espacial entrariam em cena, mais livres, autônomas, democráticas e autogestionárias. A lógica dialética iria se sobrepor e superar a formalidade e as abstrações do modo de produção anterior, revelando e dando suporte para a emergência de espacialidades alternativas, divergentes e diferenciais, materializando (objetivamente e subjetivamente) o comunismo. Claramente, o processo revolucionário e o comunismo em Lefebvre, tem total sustentação na dimensão espacial.

Essa posição teórica e política atravessará todo o nosso trabalho. Nesse contexto, nossa tese defende que com a manifestação de espacialidades alternativas e diferenciais, de novos usos e apropriações do espaço contrárias ao *establishment* capitalista por grupos e classes sociais hegemonzados pelo capital e pelo Estado, para além de somente resistir à opressão e à violência capitalista, é possível propor e projetar, ainda que de forma residual, outras lógicas de produção do espaço, desvelando (e projetando) imagetivamente (utopicamente) e/ou concretamente as características de uma nova socialidade e, simultaneamente, os fundamentos para a produção de um espaço comunista. O fato de não termos um empírico, estudo de caso ou um determinado recorte espacial para ilustrar e exemplificar nosso trabalho, não pode, e somente a partir disso, rotular a proposta que defendemos como uma tese abstrata e descolada do mundo real. Manifestamos aqui, o que Mézàros, a partir de Marx, desenvolve como necessidade ontológica. Estamos falando da "(...) *necessidade* de uma supressão *efetiva* da reificação das relações de produção; a qual foi antes inevitável, porém agora exerce um efeito cada vez mais paralisante (e, portanto, historicamente insustentável)" (MÉSZÁROS, 2006, p. 107). O mesmo autor, no livro “Para além do Capital”, traduz o que chamou de historicamente insustentável.

Aqui, mais uma vez, a questão não é a intrusão de uma falácia lógica na teoria – ao contrário, é a derrubada inadmissível das relações realmente existentes. Pois o corolário perverso das condições *relativas absolutizadas* (ou seja, históricas limitadas) exigidas pelo processo da reprodução expandida do capital – a injustificada e supostamente eterna disponibilidade dos recursos e do espaço necessários para a desejável expansão do capital – é a *relativização* irresponsável das restrições *absolutas* (como, por exemplo, a deliberada ignorância dos riscos envolvidos nos desperdícios vigentes dos recursos não-renováveis do planeta). Em vez de perigosamente manipuladas, tais restrições deveriam ser reconhecidas como condições limitadoras necessárias em qualquer sistema finito, inclusive todas as variáveis viáveis do sistema do capital (*Idem*, 2009, p. 177).

Há uma trajetória sendo construída, um movimento sendo desenvolvido, em que o pensamento e a ação apontam para um horizonte utópico, para um futuro desejável. No sentido do possível-impossível Lefebvriano (LEFEBVRE, 1991 e 2001).

Não podemos pensar a nossa tese desgarrada teoricamente do nosso objeto. Ou seja, nosso objeto acompanha a mesma lógica teórica da tese que advogamos. É importante, nesse momento apresentá-lo: a centralidade da produção do espaço como dimensão intrínseca da emancipação social e de uma teoria revolucionária no contexto da teoria social crítica do espaço. Podemos perceber, que nosso objeto situa-se para além do realizado, do observável (do empírico), mas nem por isso se torna especulativo ou metafísico (fictício) (LEFEBVRE, 2019). Henri Lefebvre chama essa construção de objeto virtual (*Ibidem*). Todo objeto virtual é de difícil apreensão, pois situa-se em um campo obscuro, impreciso e confuso, onde o real não se encontra plenamente desenvolvido, materializado, preenchido, apossado pelas forças econômicas, sociais e políticas. Por isso, é necessário desvelar e vislumbrar o nascedouro e a emergência de práticas e ações políticas que brotam dos interstícios e frestas que as forças do capital, contraditoriamente, sempre deixam escapar, e que nos possibilitam vislumbrar outros futuros, outras possibilidades. A partir disso, pretendemos analisar a categoria de produção do espaço como central para a emancipação humana e, com isso, apontar caminhos teóricos para desenvolver uma teoria geográfica da revolução

Para essa enorme e dificultosa empreitada, precisamos de um robusto arcabouço teórico-metodológico. Encontramos nossa base e fundamentação metodológica no marxismo. A eleição do materialismo dialético como método se justifica pela sua poderosa capacidade de reflexão e análise das contradições da realidade e por seu caráter político, pois o ato de conhecer o mundo, para Karl Marx, tem como objetivo sua transformação radical. Partiremos, então, do método marxista, lastreado por obras de Karl Marx (2004, 2008, 2010, 2017a, 2017b e 2017b) e de livros em conjunto com Friedrich Engels (2007 e 20017). Em interlocução como outros autores, ainda no quesito do método nós temos John Holloway (2003), Henri Lefebvre (1995), Henri Lefebvre e Norbert Guterman (2018). Ainda no universo marxista, utilizamos um conjunto de categoriais e conceitos que nos instrumentalizaram na compreensão na forma como, no

capitalismo, se exerce a dominação. Encontramos nos processos de alienação e de fetichização e na ideologia os mecanismos por onde passa a dominação no capitalismo. Os principais interlocutores para essas reflexões são: Karl Marx (2004), István Mészáros (2006), Adolfo Sánchez Vázquez (2007), John Holloway (2003), Étienne Balibar (1995), Karl Marx e Friedrich Engels (2007), Terry Eagleton (2019) e Paul Ricoeur (2015). No sentido da superação desses processos, nós temos Karl Marx (2010), Thamy Pogrebinski (2009) e Paul Ricoeur (2015). São os principais autores e obras que vão nos ajudar a conceituar as categorias utopia, emancipação e revolução. Importantíssimas e necessárias para fundar as bases teóricas para projetar os processos de superação do capitalismo. Agora, já na interface do marxismo com a dimensão espacial e na relação com a própria Geografia, vamos apresentar um conjunto de autores e referências que vão conceituar espaço e produção do espaço, e um grupo de categorias – espaço diferencial, direito à cidade e sociedade urbana – que já trabalham na relação entre espaço e emancipação humana (entre produção do espaço e processo revolucionário / produção do espaço e constituição do comunismo). Para essas categorias nós temos os seguintes autores e materiais: Ana Fani Alessandri Carlos (2011, 2015a, 2015b e 2017), Alvaro Ferreira (2013, 2016, e 2020 e 2021), Glória Alves (2017), Philippe Gervais-Lambony (2017), Mark Gottdiener (1993), David Harvey (1980, 2004a, 2004b, 2005, 2008, 2011a, 2011b, 2014, 2017 e 2018), Henri Lefebvre (1991, 2001, 2008 e 2019), Doreen Massey (2008), Jorge Hajime Oseki (1996), Milton Santos (1996, 2002 e 2003), Edward W. Soja (1993) e Elisa Favaro Verdi e Denys Silva Nogueira (2017). Procuramos demonstrar com essa tese que a integração entre teoria da Geografia e materialismo dialético tem um enorme potencial epistemológico e metodológico para a interpretação e reflexão do nosso objeto, colaborando para a constituição de uma teoria social crítica do espaço e para uma teoria geográfica da revolução. Os aportes teóricos e metodológicos que envolvem e dão suporte para nosso trabalho se situam no campo teórico que Ana Fani Alessandri Carlos chama de marxista-lefebviano (2015a).

O trabalho está estruturado em três capítulos¹⁸, onde cada capítulo estará diretamente correlacionado a um objetivo específico que será apresentado a seguir. O segundo capítulo nomeado de “*Contingências espaciais: dominação e ideologia*” tem como principal objetivo fazer uma reflexão crítica sobre as formas e estruturas espaciais de dominação que impedem e/ou constroem os processos de emancipação. Nesse capítulo nos debruçaremos sobre a relação entre dominação social e produção do espaço. Argumento que a produção capitalista do espaço – através da sua configuração espacial (das formas, funções e representações de cada espaço) – se transforma em um grande impedimento e empecilho para a transformação social, obstruindo e criando constrangimentos para a emancipação humana. O elemento central aqui é entender que, para além da funcionalidade e do conteúdo capitalista – no sentido da acumulação e da reprodução do capital – o espaço também tem a finalidade de reproduzir as relações sociais de produção. A partir desse ponto, tratarei da relação entre produção do espaço e os conceitos de alienação e fetiche da mercadoria. A ideia é revelar que o caráter alienador e fetichizador do trabalho se estende para o espaço. Isso porque produzir espaço é produzir as condições materiais de existência do homem. Porém, sob o capitalismo essas condições se expressam de forma alienada e fetichizada. Nesse sentido, o espaço produzido de forma capitalista irá refletir o caráter alienador e fetichizador das relações capitalistas, e, simultaneamente, irá impor para o ser humano uma experiência espacial de estranhamento e sujeição. Por fim, iremos abordar o papel da ideologia no sentido de encobrir, ocultar, dissolver, amenizar, legitimar e normalizar o desconforto generalizado e o mal-estar provocado pela produção alienadora do espaço e produção fetichizadora do espaço.

O terceiro capítulo intitulado “*Entre as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais: limites, dilemas e contradições para a produção do espaço (comunista)*” tem por objetivo problematizar e desenvolver uma diferença crítica entre o que entendemos como política espacial progressista e uma política espacial radical. Para esse capítulo, pensamos na relação entre espaço e política. Para isso construímos uma diferenciação conceitual entre o que

¹⁸ Modelo de tese da PUC-Rio numera a introdução e a conclusão como se fossem capítulos. Nossa tese é formada por cinco capítulos, sendo o primeiro a introdução e o quinto a conclusão.

chamamos de políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais. Essa conceituação será acompanhada e acompanhará um percurso teórico e conceitual contrapondo a lógica, o tipo de prática, a imaginação espacial e o sentido da ação política que subjaz as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais. Estamos nos referindo, respectivamente, à lógica industrial (lógica formal) e à lógica urbana (lógica dialética), à prática industrial e à prática urbana, ao espaço abstrato e ao espaço diferencial, à justiça espacial e ao direito à cidade e à reforma e à revolução. O desfecho do capítulo sustentará que a política espacial dos comunistas precisará tensionar, dialeticamente, ao máximo as contradições entre progressismo e radicalismo, produzindo mediações não alienantes e não fetichizantes. É nessa contradição que emergirá novas e outras espacialidades, alternativas, radicais e diferenciais. É nesse contexto e nessa dinâmica que podemos começar a lutar pelo desvanecimento do Estado e em direção a sociedade urbana.

Já o quarto capítulo, chamado “*Utopia, emancipação e a produção comunista do espaço*”, é o contraponto do capítulo dois. O foco se dá, agora, nas categorias de utopia e emancipação. No primeiro ato do capítulo, desenvolvemos uma proposição positiva para a utopia, garantindo que ela tenha funcionalidade social. Para isso, o principal sentido que damos para a utopia é o do lugar nenhum. Isso se justifica, porque essa perspectiva nos permite vislumbrar outros horizontes políticos futuros, porém, sem abstrair das contradições e problemas da nossa realidade. A ideia de utopia como lugar nenhum opera na lógica da exploração do possível. Nesse ponto do capítulo, associamos e relacionamos a utopia com o conceito de direito à cidade. A luta pelo direito à cidade tem como utopia a sociedade urbana – que no caso é o nosso lugar nenhum. A sociedade urbana se coloca como virtualidade, mas não uma virtualidade abstrata. Ela abre os caminhos, orienta e inspira a ação política e, com isso, as lutas tem um caráter concreto e com potencial para transformar as condições de vida das pessoas no aqui e agora. Já o tratamento dispensado para a emancipação se refere ao conceito de emancipação humana desenvolvido por Karl Marx. Para Marx a emancipação deve superar todos os quadros pelos quais o capital e o Estado exercem sua dominação e restituir a centralidade do ser humano no mundo. Por isso, a emancipação humana é o momento da história em que a essência e a existência do

homem se encontram, restituindo, assim, plenamente, sua genericidade. Para qualificar essa reflexão, situaremos a emancipação no momento da realização da sociedade urbana e na luta pelo desvanecimento do Estado. Com isso, instituímos o movimento para a análise e a reflexão teórica, sustentando o caráter processual da revolução comunista. Para finalizar o capítulo, pretendemos mostrar como o desvanecimento do Estado incorpora outros dois movimentos-momentos da revolução: a luta pelo direito à cidade e a ditadura do proletariado (em seu sentido esclarecido). Essa relação vai nos permitir demonstrar que essa abertura radical do caráter revolucionário só se efetivará a partir da produção comunista do espaço.

*Trabalhar com a noção de causa e efeito é trabalhar com o que se vê; e trabalhar com a noção de contexto é trabalhar também com o que não se vê e frequentemente é ainda mais importante que o visível. O que assim se chama invisível, passa a ser o mais fundamental da explicação, porque nos leva além da forma e da aparência, para oferecer-nos o que está por detrás do fenômeno. Somente assim podemos separar "o real" e o "não real" e desta forma distinguir no espaço a carga de ideologia que lhe atribui um valor como mercadoria. Tal preocupação se impõe nos dias de hoje porque **o espaço é a casa do homem e também sua prisão.***

Milton Santos, *Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*

2.

Contingências espaciais: dominação e ideologia

Encontramos no espaço, a dimensão essencial para que o exercício de uma prática revolucionária e emancipadora se efetivasse com sucesso. Não podemos pensar na construção de um novo homem, como apregoava Che Guevara, sem a produção de um novo espaço. Ou seja, um homem novo precisa de um espaço novo. O ser humano comunista precisa produzir um espaço comunista. Todavia, esse processo não é simples. O espaço produzido no modo de produção anterior - capitalista - deixa enormes e profundas marcas. Ele configurou o espaço de acordo com suas necessidades de acumulação de capital e de reprodução das relações capitalistas de produção. Não basta uma singela decisão política do atual grupo que detém o poder. E, mais do que isso, essa configuração espacial pretérita impõe barreiras - simbólicas, políticas, econômicas e até militares - para serem transpostas. Elas precisam de tempo (e muita luta e organização coletiva) para serem dissolvidas e superadas. Por isso, Lefebvre nos faz um alerta. Se não há a criação de novas formas e a construção de um outro espaço, não podemos falar que a transição para o comunismo foi realizada (*ibidem*). Acerca disso, Milton Santos no artigo “Espaço e dominação: uma abordagem marxista”, nos ajuda a entender o papel que a dimensão espacial tem como empecilho e constrangimento para a emancipação da sociedade.

O modo como o espaço se organiza não é somente o resultado de uma escolha política e econômica. Ele se torna posteriormente um elemento fundamental da reprodução das relações econômicas e sociais, assim como da ideologia dominante e pode representar um importante obstáculo a mudança (SANTOS, 2003, p. 158). (...) Um regime político-econômico novo herda estas taras. Ele só chegará a eliminá-las se modificar o pano de fundo espacial de suas novas concepções a respeito da ordem social (*Ibidem*, p. 158).

Os espaços do passado se tornam não só enormes obstáculos para a mudança social, mas também as principais estruturas de dominação social, pois, a

partir do espaço produzido - suas formas e conjunto de formas - os valores, os símbolos, as representações de determinada sociedade se realizam. Ou seja, o espaço além de conter um conteúdo social, ele reproduz determinadas relações sociais. No livro “Por uma Geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica”, Milton Santos aborda de forma precisa a função do espaço como determinação social.

O espaço é a matéria trabalhada por excelência. Nenhum dos objetos sociais tem tanto domínio sobre o homem, nem está presente de tal forma no cotidiano dos indivíduos. A casa, o lugar de trabalho, os pontos de encontro, os caminhos que unem entre si estes pontos são elementos passivos¹⁹ que condicionam a atividade dos homens e comandam sua prática social. A práxis, ingrediente fundamental da transformação da natureza humana, é também um dado sócio-econômico mas é também tributária das imposições espaciais (*Idem*, 2002, p. 172).

Fica claro a partir da citação que a produção do espaço dá sentido a vida a partir das diversas formas que permitem a nossa reprodução social e biológica. O espaço, nesse sentido, é condição para a existência humana. Ou seja, "(...) as relações sociais se realizam na condição de relações espaciais, o que significa que a análise geográfica revela o mundo como prática sócio-espacial" (CARLOS, 2011, p. 14). E ao mesmo tempo, o espaço também é condição para a acumulação e reprodução do capital. E, nesse caso, a produção de um espaço capitalista impõe para toda a sociedade um espaço produzido como mercadoria. Criando e recriando a partir dos regimes da propriedade (privada e pública) e pela lógica do valor mecanismos para a dominação a partir do espaço.

Nesse contexto, inserimos a problemática espacial nas reflexões que pensam os processos de dominação e de emancipação social. Gostaríamos de nos aprofundar rapidamente sobre essas categorias. De início, propomos pensar essas categorias como um par dialético. Ou seja, emancipar-se diz respeito a emancipar-se em relação a algo ou alguém. No caso da emancipação social há alguma estrutura de opressão e de dominação que exerce um poder político, econômico e simbólico sobre um determinado grupo de pessoas, segmento e/ou classe social. É impreterível para nossa tese continuarmos a nos debruçar sobre o conceito e a ideia de emancipação. Porém, isso se dará de forma mais profícua e profunda no

¹⁹ É necessário fazer uma pequena consideração sobre a expressão “elemento passivo” da citação. Milton Santos pretendia passar a ideia de que o espaço interfere e interage com a sociedade. Porém, a ideia de passividade expressa o sentido contrário. Por isso, consideramos o termo escolhido pelo autor Milton Santos como uma pequena contradição da passagem.

capítulo 4. No atual capítulo nosso foco se dará de forma mais predominante sobre a categoria de dominação. Porém, em nenhum momento do capítulo, a perspectiva emancipatória será abandonada. Ela sempre entrará em contraposição aos processos de dominação.

De antemão, entendemos dominação como sendo "(...) o exercício assimétrico da autoridade ensejado pelo controle de recursos materiais e simbólicos, compelindo aqueles que estão submetidos a comportamentos que beneficiam os que detêm o poder" (MIGUEL, 2018, p. 15). Não faremos uma revisão bibliográfica sobre as diferentes concepções da categoria de dominação em cada campo do conhecimento ou autor nas ciências humanas, mas vamos focar na ideia de que estruturas de dominação funcionam como constrangimentos para a prática social e para a ação política de determinados grupos sociais, movimentos, ideias e perspectivas. Definindo quem pode, como pode e como deve participar do jogo político. E, com isso, (re)produzindo o acesso desigual aos recursos materiais e simbólicos da sociedade. Porém, é necessário fazer uma pequena e rápida antecipação teórica. O espaço se apresenta para nós como um recurso - talvez o principal recurso - que é simultaneamente material e simbólico. Na verdade, ele é muito mais que um recurso, é o meio pelo qual a vida e o capital se constituem e é por meio dele e pelo qual se exerce fundamentalmente a dominação na nossa sociedade capitalista.

No livro “Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória”, Luis Felipe Miguel afirma que para o pensamento marxista a dominação está totalmente atrelada à ideia de exploração, mais especificamente dominação de classe (MIGUEL, 2018). A exploração no capitalismo atravessa a relação capital-trabalho, e nessa relação o capitalista extrai trabalho excedente na forma de mais-valor. Subjugando e controlando o trabalhador a partir da exploração econômica. Essa proposição é falsa e verdadeira ao mesmo tempo. É verdadeira no sentido de que a dominação no capitalismo se dá efetivamente a partir da exploração. E é falsa no sentido de que não podemos limitar e restringir a dominação no capitalismo somente a partir da relação capital-trabalho. É uma abordagem muito simplista, típica de vertentes do marxismo mais vulgares e

dogmáticas²⁰. Se quisermos, rapidamente, ir um pouco mais a fundo, veremos que na estrutura de dominação baseada na exploração do trabalhador pela burguesia, há também os processos de acumulação e de expropriação. Nancy Fraser (2014) sustenta no artigo “Tras la morada oculta de Marx: por una concepción ampliada del capitalismo”, que para o capital ser acumulado, é necessário, previamente, que exista a exploração. Explicando: a acumulação não provém diretamente da aparente troca de mercadorias, mas da extração de trabalho excedente pelo capitalista na relação capital-trabalho. De forma equivalente, quando passamos da exploração para a expropriação, podemos revelar o que está ainda mais oculto na relação capital-trabalho. Dito de outro modo, por trás da subordinação do trabalho ao capital, há uma história de violência e expropriação que culminou na separação absoluta dos produtores dos seus meios de produção, constituindo a base econômica fundamental da sociedade capitalista, a propriedade privada dos meios de produção (*Ibidem*). Nesse sentido, vamos tentar desenvolver perspectivas teóricas sobre os mecanismos de dominação que não se restrinjam somente a pura materialidade e objetividade dos objetos espaciais, mas entender que a dominação a partir da produção do espaço incorpora uma dimensão subjetiva e simbólica. Como o espaço é condição essencial para a vida humana e o espaço tem um caráter multidimensional, os processos de dominação que se efetivam por meio do espaço incorporam todas as dimensões da vida. Inclusive e principalmente o cotidiano. E é sobre isso que nos debruçaremos a partir de agora.

Tentando construir a lógica do nosso argumento nesse capítulo, recorreremos a célebre frase cunhada por Karl Marx e Friedrich Engels no Manifesto Comunista: "tudo que era sólido e estável se desmancha no ar (...)" (MARX e ENGELS, 2017, p. 25). Essa citação faz referência ao papel revolucionário e progressista²¹ da burguesia com a ascensão e consolidação do capitalismo com a industrialização através do desmantelamento e dissolução de todas as práticas religiosas, familiares, culturais e de produção pretéritas, introduzindo-as nas relações mercantis.

A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário (MARX e ENGELS, 2017a, p. 24). (...) Onde quer que tenha conquistado o poder,

²⁰ É importante salientar que em nenhuma momento estamos afirmando que o referido autor se filia a essas correntes do marxismo ou faz apologia dessas interpretações simplistas.

²¹ Voltaremos de forma mais categórica ao conceito de progressista no Capítulo 3.

a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas (*Ibidem*, p. 24). (...) A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio seus servidores assalariados (*Ibidem*, p. 24). (...) A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, com isso, todas as relações sociais (*Ibidem*, p. 24).

Fica claro o caráter iminente no capitalismo do seu progresso material através do desenvolvimento das forças produtivas. O avanço técnico e tecnológico propiciou para a humanidade um conjunto de bens, de procedimentos e de tecnologias que revolucionou as formas e condições de vida e habitabilidade da sociedade. Porém, sabemos que o progresso propiciado pelo avanço do capitalismo apresenta duas dimensões: i) é seletivo e não é apropriado da mesma forma por todas as classes e grupos sociais. Mas não queremos, nesse momento nos debruçar diretamente sobre seu caráter desigual e/ou ecologicamente destrutivo; e ii) é promotor de contradições que contém - em potência - os sujeitos e condições para a produção de uma outra sociedade, emancipada das amarras do capital.

Usando e partindo da mesma frase - "tudo que era sólido e estável se desmancha no ar (...)", porém numa perspectiva mais lógica e retórica, Ana Clara Torres Ribeiro (2007), no seu interessante e estimulante artigo intitulado "A força do passado: nem tudo que é sólido desmancha no ar", recorre a ideia central da proposição marxista, porém a coloca pelo avesso quando se trata do espaço. Numa livre interpretação, propomos utilizar mais sua lógica teórica do que necessariamente o conteúdo expresso em seu artigo. Iluminados por essa perspectiva, o capital marca e produz um espaço equivalente às suas necessidades, tendo como resultado contradições que podem ser expressas: i) na seletividade de atuação do mercado e do Estado, produzindo espaços luminosos e opacos no sentido miltoniano (SANTOS e SILVEIRA, 2002); ii) na dicotomia e subordinação do campo à cidade; e iii) na segregação residencial, permitindo o controle dos corpos, da natureza e dos processos para a acumulação e a reprodução do capital. Nesse sentido, as características (materiais e imateriais) do espaço herdado condicionam o presente e o futuro no sentido da manutenção do *establishment* capitalista.

O que isso significa? Significa que o espaço é simultaneamente e contraditoriamente condição, meio e produto dos processos de reprodução do

capital (CARLOS, 2011). Contudo, é necessário deixar mais claro nossas proposições. Para isso, vamos recorrer ao título do artigo de Ribeiro (2007). No trecho "a força do passado" está implícito uma historicidade no movimento de produção do espaço. O espaço é socialmente produzido e condicionado pelos tempos históricos, ou melhor, o espaço vai ser produzido a partir de contextos históricos específicos (modos de produção e/ou regimes de acumulação do passado), determinando as formas como esse espaço vai ser produzido como permanência (sempre provisória). Então, podemos dizer que o espaço e o tempo são dimensões indissociáveis. E esse espaço pretérito - com suas formas, características, signos e representações - tem uma enorme força. Uma força para determinar (nunca de forma absoluta) os modos de acumulação do presente e do futuro, mas principalmente as relações de produção capitalistas.

Essas permanências na forma de objetos espaciais herdados do passado constituem o que Milton Santos chama de rugosidades (1996 e 2002). De forma mais precisa, o autor define esse conceito no livro *A Natureza do espaço* da seguinte forma: "(...) ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares" (*Idem*, 1996, p. 113). Em outra obra, o autor continua. É "(...) o tempo histórico que se transformou em paisagem, incorporado ao espaço" (*Idem*, 2002, p. 173). Ou seja, "(...) é o testemunho de um momento de um modo de produção nestas suas manifestações concretas, o testemunho de um momento do mundo (*Ibidem*, p. 173). As rugosidades podem ser caracterizadas como naturais ou o próprio ambiente construído e podem ser consideradas individualmente (casas, sobrados, palacetes, igrejas, prédios etc.) ou em conjunto (quarteirões, bairros, cidades etc.) (*Idem*, 1996).

É importante também evidenciar o fato de que as rugosidades não se restringem as formas que apresentam um estilo arquitetônico específico que o distingue de todo o entorno. Como uma memória das técnicas e estilos de vida do passado. Ou que essas formas pretéritas apresentem um determinado valor cultural e simbólico e/ou patrimonial e histórico que mereça ser preservada (tendo sido refuncionalizada ou não) com o objetivo de nos ajudar a entender como se davam as relações sociais no passado. Essa é uma perspectiva, talvez mais

limitada, que podemos dar ao conceito de rugosidade. Porém, propomos entender e aplicar o conceito de rugosidade de maneira mais ampla. Para nós, o ambiente construído anterior, moldado por modos de produção específicos, funciona como estruturas espaciais de dominação.

É necessário fazer uma pequena justificativa sobre essa escolha teórica. Se pensarmos no contexto da lógica da revolução, do desvanecimento do Estado e da constituição de uma sociedade comunista, nossa escala temporal é de longa duração. Nessa escala nos debruçamos sobre uma virtualidade - o horizonte comunista - na lógica do impossível-possível lefebvriano. Portanto, faz sentido pensar a rugosidade como mecanismo de dominação. Se tomarmos como exemplo as grandes cidades capitalistas (como o Rio de Janeiro), o desafio (prático e teórico) que se coloca para os comunistas é ter que lidar: i) com uma cidade extremante desigual espacialmente, marcada por processos de segregação residencial; ii) com uma grande quantidade da população habitando favelas; iii) com um processo intenso de militarização de espaços da cidade (através de políticas de Estado e pelo controle de territórios por traficante e milicianos); iv) com uma distribuição desigual no acesso aos equipamentos públicos (como áreas de lazer, de cultura etc.) pelos diferentes segmentos e classes que vivem na cidade; v) com um sistema de transporte precário e embrutecedor, que violenta o trabalhador no seu ir e vir da casa ao trabalho; vi) com grandes segmentos da classe trabalhadora mais pobre e vulnerabilizadas estando sob o controle ideológico de grupos e igrejas evangélicas fundamentalistas etc. Em outros termos, o espaço capitalista é a cristalização do dispêndio de energia física e mental do trabalho morto de dezenas de gerações de trabalhadores ao longo de toda a história do capitalismo. A materialização desse processo no espaço se constitui como uma condição para os novos momentos do desenvolvimento humano. Esse "(...) trabalho já feito se impõe sobre o trabalho a fazer" (SANTOS, 1996, p. 113). Impõe ritmos de vida, de trabalho e de deslocamento, impõe modelos do que é certo e do que é errado, naturalizando a violência, a desigualdade, o machismo e a homofobia, impõe padrões de consumo (morar de frente à praia ou em condomínios fechados, ter o carro do ano, ter a roupa de marca etc.), impõe formas de existência mais individualistas e egoístas e impõe

relações sociais (assalariamento, regimes de propriedade e classificações e hierarquizações sociais).

O novo homem “guevarista” deve necessariamente (na verdade, por determinação histórica) trabalhar sobre essa herança espacial,

assim, quando um novo momento - momento do modo de produção - chega para substituir o que termina, ele encontra no mesmo lugar de sua determinação (espacial) formas preexistentes às quais ele deve adaptar-se para poder determinar-se (*Idem*, 2002, p. 174).

Esse processo de adaptação envolve não só a adaptação em si, mas a ressignificação, ressimbolização e criação de novas representações para o espaço e a refuncionalização, dissolução, destruição, superação das formas capitalistas. A produção de um novo espaço deve contemplar esse duplo aspecto: ele é material e imaterial simultaneamente. Porém, esse processo é (e será) muito lento, custoso e de difícil realização, e não acontecerá sem resistência das classes dominantes, do mercado e do Estado. Por isso, para avançarmos é necessário resgatar o outro trecho do título artigo de Ribeiro: "nem tudo que é sólido desmancha no ar" (2007), que contraria a máxima marxiana no sentido de que, se pretendemos produzir uma sociedade nova, pós-capitalista, o espaço produzido de forma capitalista é um grande empecilho para nossa empreitada revolucionária. Isso se dá, porque o modo de produção capitalista

(...) sobrevive, pelas suas formas, à passagem dos modos de produção ou de seus momentos. Essa característica do *prático-inerte* de Sartre que se volta contra seu criador é o fundamento mesmo da existência do espaço como estrutura social, capaz de agir e de reagir sobre as demais estruturas da sociedade e sobre esta como um todo. As determinações sociais não podem ignorar as condições espaciais concretas preexistentes. Um modo de produção novo, ou um novo momento de um mesmo modo de produção, não pode fazer *tabula rasa* das condições espaciais preexistentes (SANTOS, 2002, p. 174).

O espaço capitalista não irá se dissolver de maneira espontânea ou rápida com uma simples mudança na correlação de forças entre trabalhadores e burgueses, num governo de esquerda ou numa pretensa revolução socialista, e muito menos irá se desmanchar no ar. A dissolução desse espaço e a produção de um espaço correlato aos nossos desejos é nosso maior desafio (prático e mais do que nunca teórico).

O espaço, para nós, apresenta um estatuto ontológico nos processos de dominação no capitalismo. É claro que as práticas de dominação em si ocorrem a partir da dimensão social, cultural, militar, econômica e política, porém todas as

formas em que a dominação é exercida ela se processa e se materializa de alguma maneira através/a partir/e como espaço. Ou seja, as relações de dominação no capitalismo se mantêm a partir da (re)produção do espaço e, conseqüentemente da reprodução das relações sociais de produção. Nas palavras de Henri Lefebvre, "(...) as relações sociais no capitalismo, isto é, as relações de exploração e de dominação, se mantêm pelo e no espaço inteiro, pelo e no espaço instrumental" (LEFEBVRE, 2008, p. 156).

Vamos nos deter de forma um pouco mais minuciosa sobre esse ponto. O espaço não é um produto como outro qualquer, ou um simples pressuposto para a circulação de mercadorias e para a troca como a economia política marxista (mais clássica e tradicional) insiste ainda em conceituar. Esclarece-nos Mark Gottdiener no livro "A produção social do espaço urbano" (1993, p. 127), que "a economia política tradicional apenas reconhece a importância da terra como meio de produção ao lado da importância do capital e do trabalho"; e segue afirmando que

"(...) o ambiente construído, tal como o definem os economistas políticos, é parte dos meios de produção²², especificamente dos meios de trabalho. A redução do espaço a esse aspecto simples (...) resulta em certas limitações importantes na capacidade dos neomarxistas e neoweberianos de explicar aspectos de produção espacial" (GOTTDIENER, 1993, p. 128).

Um exemplo simbólico disso, como assinala o próprio, é David Harvey. Para Gottdiener, e podemos inserir também nessa crítica Carlos (2011), Harvey, em várias de suas obras, realmente reduz o conceito de espaço ao de ambiente construído²³. Debruçada sobre a teoria do ajuste espacial, Ana Fani Alessandri Carlos, nos mostra - para além de outras críticas - que o conceito de espaço se reduz a noção de localização do capital fixo, ou seja, comportando-se unicamente como infraestrutura para viabilizar a circulação de mercadorias (CARLOS, 2011). Na prática, ela demonstra a simplificação assinalada acima. É bom frisar que

²² Os meios de produção podem ser explicados pelo conjunto dos meios de trabalho e os objetos de trabalho, o primeiro pode ser entendido como a matéria em que se aplica o trabalho (matérias primas) e o segundo como sendo os instrumentos de trabalho (MARX, 2017a) que englobaria uma diversidade de elementos, que vão desde as ferramentas do trabalho até armazéns, edifícios e iluminação elétrica (no caso eles serviriam para facilitar o emprego das ferramentas).

²³ Por exemplo, no livro A produção capitalista do espaço, onde a teoria do ajuste espacial se encontra mais bem elaborada, podemos encontrar de forma mais explícita essa equivalência entre espaço e ambiente construído (HARVEY, 2005).

compartilhamos dessa opinião²⁴ em nossa dissertação de mestrado intitulada “O Processo de Mercadificação da Natureza como Estratégia de Reprodução do Capital”. Procuramos demonstrar a impossibilidade de utilizar a teoria do ajuste espacial de maneira direta a partir da noção de espaço como ambiente construído na compreensão dos atuais processos de mercadificação da natureza (IMBROISI, 2015).

Resumindo: não podemos compreender o espaço somente como um mero instrumento, meio para o consumo ou meio de produção. Ele é isso e muito mais. O espaço, ou melhor, a produção do espaço na contemporaneidade conteria todos os sentidos e finalidades da nossa sociedade capitalista (e também de uma nova sociedade), cuja trajetória indica a dominação completa da lógica da mercadoria sobre todas as dimensões da existência humana. A partir do que foi posto até agora, fica uma pergunta: de que maneira e a partir de que processos a produção capitalista do espaço exerce e estrutura suas formas de dominação? Podemos responder essa questão de duas formas. Esse espaço apresenta um caráter fetichizado e alienado. Esclarecendo, há uma produção fetichizadora do espaço e uma produção alienadora do espaço²⁵²⁶. Entretanto, antes de abordar especificamente essas modalidades de produção do espaço, é necessário fazer uma reflexão sobre as categorias de fetiche e de alienação e sobre a natureza do poder no capitalismo. Começaremos essa empreitada com o trabalho de John Holloway intitulado “Mudar o mundo sem tomar o poder” (2003). Dois títulos de Karl Marx: “O capital: livro I” (2017a) e os “Manuscritos econômico-filosóficos” (2004) e o livro “A teoria da alienação em Marx” (2006) de István Mészáros também darão suporte e lastro para essa discussão.

²⁴ Porém, gostaríamos de salientar que essa crítica não se dá de forma absoluta. Temos ciência de que, um autor da alçada de David Harvey, tem uma compreensão mais profunda do conceito de espaço.

²⁵ Optamos por utilizar as expressões produção alienadora do espaço e produção fetichizadora do espaço ao invés de, respectivamente, produção do espaço alienado e produção do espaço fetichizado, por entendermos que as primeiras refletem e traduzem melhor a ideia de movimento e de processo. Não é só o resultado dessas modalidades de produção do espaço que são alienadas e fetichizadas, mas as próprias relações que a originam e o processo de produção desses espaços que se encontra alienado e fetichizado.

²⁶ A influência e a iluminação para fazer essa abordagem foi fruto de discussões, debates e reflexões do NEPEM (Núcleo de Estudos e Pesquisa em Espaço e Metropolização), grupo de pesquisa coordenado pelo Prof. Alvaro Ferreira. Gostaria ainda de ressaltar, para esse ponto, as contribuições teóricas do amigo e companheiro de grupo de pesquisa Gustavo Godinho Benedito.

Holloway, no título do livro, traz uma polêmica para o universo marxista: "Mudar o mundo sem tomar o poder". Sua provocação circunda na relação entre a revolução comunista e a conquista do poder político através do controle do Estado. Tanto a partir do título, quanto em cada linha do livro ele coloca essa relação em xeque. A polêmica do livro gira em torno desse ponto. Seu questionamento afeta o cerne da luta, do passado, do presente e também do futuro, de grande parte das organizações, partidos e movimentos sociais de esquerda no mundo, que centra forças nesse objetivo: no controle político do Estado. E isso acabou fazendo com que Holloway sofresse ataques e críticas desmedidas e até desonestas. Losurdo é um desses autores que se equivocam no tamanho e no sentido da crítica. Losurdo reduz as reflexões e a figura do Holloway a uma faceta mesquinha e egoísta de alguém que não quer se comprometer com as questões e decisões difíceis que envolvem o estar no poder (LOSURDO, 2018). Porém, a proposta de Holloway é outra: é renovar e revitalizar o sentido da revolução e do processo de luta totalmente desconectado de qualquer esfera de poder. O autor centra sua proposta no processo permanente de restituição do fazer juntos, como processo de restauração da capacidade criativa, livre e autônoma da humanidade (HOLLOWAY, 2003).

De início, o título do livro aciona em nossa percepção quase que de forma natural e instantânea uma relação direta entre a expressão "o poder" com a figura do Estado. Porém essa percepção se mantém por pouco tempo. De forma mais precisa até o capítulo 2 (Mais além do Estado?). Com o avançar da leitura essa associação direta entre poder e a forma Estado se desfaz, não de forma absoluta, já que o Estado é a figura central nas relações de poder e de dominação. Veremos que o que envolve o poder, para o autor, está para além do Estado em si. Dito isso, como Holloway, então, configura a ideia de poder? Para responder essa pergunta é necessário realizar um pequeno percurso teórico que começa com o conceito do fazer. Para o autor o fazer tem enorme centralidade para pensar o poder e a transformação social. E refere-se a toda e qualquer atividade que envolve a capacidade dos indivíduos, na verdade, da própria humanidade em si, de fazer algo (*Ibidem*). Esse fazer algo alude diretamente a formulação que Marx desenvolve sobre o processo de trabalho na obra "O Capital: Livro I". Marx pressupõe

(...) o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2017a, p. 255 e 256).

Marx nesse trecho compara as atividades dos seres humanos com as operações de outros animais, e as distingue, simplesmente, pelo fato de que as ações humanas estão cobertas de sentido e de intencionalidade. Em outras palavras, contém projeto. Diferente dos outros animais que agem conforme outras lógicas: carga genética, sobrevivência, instinto etc. O trabalho envolve, então, a capacidade de realizar uma tarefa e uma função e/ou de transformar a natureza e a própria realidade a partir de ideias, sentidos e intenções conscientes predeterminadas. De projetos preconcebidos. Holloway traduz essa faculdade do trabalho, ou melhor, esse atributo do fazer, como a "(...) nossa capacidade de nos projetarmos-mais-além-e-fazer (...)" (HOLLOWAY, 2003, p. 48). Explicando o constructo: o fazer no mais-além é a propriedade humana do agir intencional conforme um projeto, e executar essa ação exatamente como foi pensada. Porém, o sentido dessa capacidade é dado pelo verbo projetar da composição. Conjugado no futuro do subjuntivo (projetarmos), esse fazer se expressa como possibilidade, expectativa e alternativa. Se expressa como virtualidade. Por isso, o fazer tem sempre um potencial fértil e inovador.

A imaginação do trabalhador é extática: no começo do processo de trabalho projetava mais além do que poderia ser uma alternativa. Essa alternativa não existe só quando é criada: já existe, realmente, na maneira de um subjuntivo, na projeção do trabalhador, da trabalhadora, naquilo que a faz humana. O fazer do arquiteto é negativo, não apenas do resultado, mas na totalidade do processo: começa e termina com a negação do que existe. Mesmo que ele fosse o pior dos arquitetos, o fazer é um fazer criativo (*Ibidem*, p. 43).

David Harvey, no livro “Espaço de Esperança”, destina pelo menos dois capítulos (Sobre arquitetos, abelhas e o "ser da espécie" e O arquiteto rebelde em ação) dessa obra para a discussão e teorização sobre o processo de trabalho e o fazer humano. Nesses capítulos ele resgata a reflexão sobre o arquiteto e a abelha desenvolvida por Marx. A referência ao arquiteto é usada como metáfora e não diretamente relacionada ao profissional da arquitetura. A imagem que o autor pretende transmitir com essa alegoria é a do ser humano como sendo o arquiteto

do próprio destino a partir do trabalho, ou seja, a humanidade tendo o controle imaginativo, criativo e produtivo do seu próprio futuro. Sobre isso, Harvey trabalha com a dialética entre o imaginário – ideias, concepções, visões e maneiras de pensar – e sua realização material – dar forma e conteúdo social aos desejos e necessidades individuais e coletivas (HARVEY, 2004a). Esse processo, de colocar em prática nossa imaginação, se realiza, se materializa e se concretiza a partir do trabalho.

Marx dá grande destaque para o fazer e para a atividade do ser humano em seu pensamento, e essa centralidade se dá a partir da categoria trabalho. Marx afirma que

como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2017a, p. 120).

O trabalho produz objetos e cria valores de uso para a satisfação dos desejos, das demandas e das necessidades humanas. No processo de uso e apropriação da natureza, a humanidade, a partir do trabalho, transforma os elementos naturais em bens e objetos para o consumo humano. O trabalho, então, funciona como um regulador dos fluxos de matéria e energia que se estabelecem entre sociedade e natureza; o que Marx conceituou como metabolismo (*Ibidem*). John Bellamy Foster, no livro “A ecologia de Marx”, afirma que Marx desenvolveu duas perspectivas para o conceito de metabolismo: o mais estrito - de caráter mais ecológico, no sentido da mera troca metabólica de substâncias físico-materiais da relação sociedade e natureza - e um mais amplo - que incorpora, complementa e determina o anterior (FOSTER, 2005). Esse outro entendimento do metabolismo, mais abrangente, se estrutura e é estruturado a partir do próprio modo de produção da vida material - desenvolvimento das forças produtivas, relações de produção, tipos de propriedade e relações de trabalho - determinando a forma concreta – expresso (e mediado pelo fazer) pelo processo de trabalho – por meio do qual a sociedade efetiva sua relação com a natureza, produzindo, objetivamente, uma resultante sócio-ecológica - na forma do intercâmbio de matéria e energia e na forma de apropriação e distribuição dos ônus e bônus do uso dos recursos da natureza pelas diferentes classes sociais.

O cerne do trabalho está na transformação de um valor de uso - a natureza - em outro valor de uso - determinado e direcionado pelas necessidades e desejos da humanidade. Dessa dinâmica deriva todo o desenvolvimento da constituição humana, pois, como afirma Marx, "agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2017a, p. 255). Isto significa, que, na relação com a natureza, através do trabalho, dois processos ocorrem simultaneamente: o ser humano se humaniza – porque age como um ser prático, social e histórico – humanizando a natureza – porque historiciza a natureza e a integra na cultura. Marx não dicotomiza a relação sociedade e natureza como é acusado por muitos de seus detratores, pelo contrário, são compreendidas de forma dialética. Tanto o processo de trabalho quanto a natureza são pressupostos para a vida humana; ou seja, apresentam um caráter ontológico para a existência humana. Trabalho e natureza não existem à margem das formas sociais e concretas específicas de cada sociedade e de cada modo de produção, sustenta o filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, no livro “Filosofia da práxis” (2007). Essa perspectiva revela que o materialismo de Marx incorpora não só uma concepção materialista da história, mas também uma concepção materialista da natureza, caracterizando o homem como um ser onde o natural e o social são dimensões indissociáveis. Essa integração se efetiva a partir e através do trabalho, no qual a humanidade transforma a natureza e, simultaneamente, suas próprias relações sociais (FOSTER, 2005). Isso evidencia que a natureza humana, para Marx, pode ser definida como a essência de um ser produtor (prático), social e histórico. Vázquez, sobre esse ponto, atesta que

o conceito de essência humana não pode ser construído, portanto, sobre a base das características comuns a todos os indivíduos, mas sobre a base das relações dos homens com a natureza (produção, trabalho) e com outros homens (relações sociais) (VÁZQUEZ, 2007, p. 406 e 407).

Nessa perspectiva, Marx se afasta de toda e qualquer definição que conceba a essência humana de forma abstrata e descolada das situações reais, concretas e históricas que envolvem o ser humano. Se distancia também da essência humana associada a alguma faculdade específica e comum a todos os indivíduos tomados em conjunto, na forma de característica e/ou qualidades inerentes a cada indivíduo no mundo. Na verdade, para Marx, a essência humana é formada pelo conjunto

das relações sociais. Ou seja, a natureza humana é histórica, e, por isso, apresenta um caráter cambiante. Com o desenvolvimento da história a estrutura econômica, política, social e cultural se altera em cada formação social e em cada modo de produção, alterando, também, a forma como o homem vai se relacionar entre si e com a própria natureza, definindo uma forma específica do fazer/do trabalho, transformando, com isso, sua própria natureza humana nesse processo. O âmago dessa reflexão é: desvelar e perceber como essa essência se manifesta em cada lugar, em cada momento da história e em cada modo de produção.

Podemos, ainda, extrair um outro ponto importante dessa discussão: a potencialidade do ser humano – através do trabalho – em transformar a realidade na qual está inserido. Partindo da dialética marxista, Harvey, na obra “Para entender O capital. Livro I”, assume a posição de que "(...) os seres humanos podem transformar radicalmente o mundo, de acordo com sua imaginação e com determinado propósito, e ter consciência do que estão fazendo" (HARVEY, 2013b, p. 117). Ao assumirmos que o ser humano é um ser prático e produtor e que suas ações são sempre atravessadas de intencionalidade, nós, partimos do pressuposto de que o ser humano tem a capacidade de alterar sua trajetória no mundo (sua própria história), de forma consciente, e, conseqüentemente, de impactar e modificar as formas de existência de toda a sociedade. Em outras palavras, o ser humano produz sua história e produz novas relações.

Para avançar nessa reflexão, vamos nos apropriar da expressão "negação criadora" utilizada por Progrebinschi para dar conta do processo dialético de desvanecimento do Estado a partir da negação da política e de afirmação do político (PROGREBINSCHI, 2009). Não propomos aplicá-la diretamente com o mesmo conteúdo, mas, sim, com a mesma lógica e método. Claramente essa expressão recorre e tem influência do princípio lógico, teórico e metodológico hegeliano da negação da negação. Esse preceito é a raiz e o pilar da dialética, tanto idealista quanto materialista. Porém, a negatividade em Hegel tem um valor abstrato, especulativo e místico, pois, como externa Henri Lefebvre e Norbert Guterman na “Introdução aos Cadernos Filosóficos: Lênin”, o sistema hegeliano "(...) parte do começo puro, o ser; depois, ele chega à *realidade* e, enfim, à ideia" (LEFEBVRE e GUTERMAN, 2018, p. 39). E, os autores continuam, "(...) a ideia e o absoluto parecem produzir-se porque são o princípio. A vitória está garantida

desde o começo. A história é um grande gracejo de mau gosto, uma prova filosófica, pretexto para o surgimento da consciência especulativa" (*Ibidem*, p. 45). Já para a dialética materialista, a negação da negação como princípio metodológico refere-se à possibilidade dentro do campo da luta (teórica e prática) de transformar o negativo em afirmativo. Se a realidade nega uma existência plena, por exemplo, para o sujeito, esse negativo que constrange, oprime e limita, também impulsiona, pelo que nega (uma vida plena) um outro rumo para a história. A negatificação é transpassada e o sujeito retoma para si o rumo da história - criando e produzindo outras formas, relações e processos (outros espaços e outras temporalidades) - afirmando o que antes era negado: uma existência autônoma, livre e plena para todos os indivíduos.

Para melhor compreender essa reflexão, vamos recorrer mais uma vez a Lefebvre e Guterman. No seguinte trecho, os autores partem do exemplo da relação da semente com a planta para explicar os mecanismos internos da lógica da dialética materialista e para se contrapor ao caráter abstrato e metafísico que marca a negação da negação em Hegel.

A negatividade da semente não é, pois, uma força misteriosa da planta, que levaria seu germe a se desenvolver. Ela é a relação, a interação da semente com o meio que germina. A força é que depende da ação, e não a ação da força. Sem efetividade não há possibilidade. O virtual é uma determinação do efetivo, o que é perfeitamente compatível com a análise hegeliana de efetividade (*Wirklichkeit*). A negatividade significa que cada coisa se vê arrastada pelo movimento total e que esse movimento não é uma liquidação abstrata da coisa: ela se afirma nele e por ele, ela concorre para ele; ele só pode arrastá-la conservando o essencial dela. A negatividade é a expressão abstrata desse movimento - ele, sem cessar, oferece novas determinações que, na unidade e na interdependência (*Zusammenhang*) universal, continuam relacionadas àquelas que as produziram. Tal devir é *superação*. A interdependência universal não é um entrelaçamento sem forma nem um caos sem estrutura. É unidade na diferença e diferença na unidade. As leis do movimento são idênticas ao próprio movimento. A estrutura e a ordem provém da interação (*Wechselwirkung*) das forças tumultuosas da natureza - do conjunto das criações e das destruições, das eliminações e das superações (*Ibidem*, 2018, p. 38).

Sendo a dialética materialista um sistema e uma totalidade aberta, o devir é marcado por irregularidades e imprevisibilidades, ou seja, o desenvolvimento da história e a aceção do real não é fruto do pensamento ou predeterminado por ideias preconcebidas. É bom ainda salientar que, para Marx, o real e o concreto não são, necessariamente, sinônimos. Isso porque, uma determinada coisa, fenômeno ou processo pode ter uma realidade empírica, e, mesmo assim, omitir, simular e esconder o que a define. No texto "O método da economia política", em

que, provavelmente, foi abordado mais diretamente o tema do método do materialismo dialético, Marx, com o objetivo de diferenciar o método do materialismo dialético em relação ao da economia política burguesa, compara o processo de produção do conhecimento, na forma, como abordam a categoria população. Para Marx,

a população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas (MARX, 2008, p. 258).

A categoria população, em si, é um vazio de determinação, ou seja, não é a coisa em si, mas a coisa percebida pelos sentidos. O que podemos chamar de concreto representado ou figurado. A população, nesse caso, não é captada pelas diversas determinações que a definem. Ela é mera abstração do pensamento. Para Marx, existe um real que está dado, porém, a questão que se coloca é como o pensamento se apropria desse real. Para o materialismo dialético,

o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação (*Ibidem*, p. 258 e 259).

O processo parte do real - do concreto figurado - e pela análise é decomposto até chegar a categorias mais simples (abstratas), e a partir dessas categorias Marx constitui um retorno ao concreto, mas que agora não é mais uma totalidade caótica, ele é configurado como a síntese das múltiplas determinações, ou seja, como concreto pensado. O concreto pensado é alcançado quando se compreende todas as determinações – econômicas, políticas, sociais etc. – que definem a coisa, o processo ou o fenômeno. O concreto pensado é o instante final do processo de produção de conhecimento. É a realização do método marxista.

Nesse movimento, da passagem do concreto figurado para o concreto pensado, o aparente, o imediato e o manifesto – aquilo que é captado somente pelo campo do sensível – é negado, e, com isso, há um processo de superação da

aparência pela essência. E, é desse ponto, que retomamos nossa pequena reflexão sobre a negação da negação a partir da defesa que Marx faz do seu método no posfácio da segunda edição do “O capital: livro I”. O autor sustenta que a dialética

(...) constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária (*Idem*, 2017a, p. 91).

O marxismo é perigoso para a burguesia e para os capitalistas não só porque constrói uma narrativa crítica às desigualdades e ao lucro ou porque promove uma retórica revolucionária, mas porque, na sua forma de entendimento do mundo - o seu método - a negatividade é um dos pilares. A dialética materialista revela o movimento contraditório do mundo, capta a real essência dos fenômenos e cria as condições para a superação do existente. Ou seja, para a transformação do estado de coisas atual.

No livro “A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI”, David Harvey faz uma reflexão sobre a questão do negativo na produção do valor no capitalismo. Para ele o valor - na concepção marxista - só existe em relação ao antivalor. Nessa perspectiva, o antivalor - a negatividade - não é algo externo ou um acidente, mas faz parte da própria natureza do capital. Para que a valorização se mantenha ativa é necessário que o capital permaneça em movimento constante, porém há diversos momentos em que o capital assume uma situação de repouso, de dormência e de fixidez. Nessas situações o capital não atua como capital - é capital negado, é antivalor (HARVEY, 2018). "(...) Um produto à espera de ser vendido, uma mercadoria circulando nas mãos de capitalistas comerciais ou dinheiro à espera de ser transferido ou reinvestido" (*Ibidem*, p. 81), são exemplos de momentos onde impera a lógica do antivalor e da negatividade. O potencial disruptivo, negativo, desses contextos de desvalorização precisa ser combatido sistematicamente pela burguesia com o objetivo de impedir que crises se instaurem, criando barreiras para a realização do valor e abrindo brechas e condições para a contestação social e para potenciais movimentos insurrecionais. Sobre isso, Harvey faz a seguinte ponderação: "os capitalistas estão presos, portanto, em uma perpétua batalha não apenas para produzir valores mas para combater sua potencial negação" (*Ibidem*, p. 82).

A produção do espaço, principalmente a partir da criação do ambiente construído, provavelmente, é o momento para o capital, no capitalismo contemporâneo, em que antivalor e também o valor se revelam de forma mais proeminente²⁷. O capital precisa produzir espaço para acumular capital e para reproduzir as relações de produção. A fixidez das formas espaciais é a objetivação de um determinado momento da história em que o capital aplica uma quantidade de dinheiro, de força de trabalho e de meios de produção para a produção de um ambiente construído. Esse espaço produzido permite a valorização do capital em uma conjuntura específica, porém, simultaneamente, representa um risco de desvalorização, e de crise, em pelo menos duas situações: primeiro, o espaço que permitiu a acumulação de capital e a realização do valor em um dado momento, é o mesmo espaço que, em regimes de acumulação futuros, tem o potencial de limitar e impedir as novas condições de valorização; e, segundo, o capital contido nas formas espaciais, por si só, é sempre uma condição de risco de geração do antivalor, simplesmente pela imobilização do capital no espaço. A produção de espaço nessa perspectiva precisa ser relacionada à contradição entre capital fixo e capital circulante²⁸. David Harvey esclarece, na obra “Para entender O capital. Livro II e III”, que o capital apresenta uma natureza fluida, e que, por isso, precisa estar em constante movimento para se realizar. Porém, para o capital poder circular a fixidez é um elemento essencial. Esse movimento, entre fluidez e fixidez e fixidez e fluidez tem se realizado através da produção do espaço, nesse processo, o capital se reestrutura sistematicamente superando todos os entraves para a sua valorização, superando, inclusive, os limites criados pelo capital fixo - ambiente construído - retornando, sucessivamente, a situação de capital circulante (*Idem*, 2014).

²⁷ David Harvey, no livro “O enigma do capital e as crises do capitalismo”, faz uma reflexão sobre o papel da urbanização tanto no processo de acumulação e reprodução do capital quanto no processo de formação e superação das crises do capitalismo (HARVEY, 2011a).

²⁸ Entendemos como capital fixo, a parte do capital constante que passa de um período de rotação para o outro; e de capital circulante, todo o capital - constante ou variável - usado em um único período de rotação. Na verdade, o capital fixo, que é fixo, é determinado em relação ao tempo de rotação. Explicando: todos os elementos que transferem integralmente seu valor para a mercadoria em um único ciclo de rotação são considerados capital circulante (o trabalhador, a matéria-prima e a energia); as máquinas e as plantas industriais, por exemplo, podem ser usados em vários ciclos de rotação ou deixados para traz, e em cada tempo de rotação somente parte do valor é transferido para o produto final. Esses são chamados de capital fixo (HARVEY, 2014).

A contradição entre valor e o seu negativo, o antivalor, revela brechas e cisões no processo de produção, realização e circulação do capital, produzindo situações e condições para a resistência e para a luta política e revolucionária. Harvey, confirma essa posição ao afirmar que "o antivalor que surge de panes e falhas técnicas na circulação do capital se metamorfoseia em antivalor ativo de resistência política à privatização e à mercadorização" (*Idem*, 2018, p. 83), ou seja, a negatividade define um campo de luta anticapitalista, e, nesse sentido, nosso objetivo não é abolir o valor, mas, sim, a partir da sua negação, do antivalor, transformar seu conteúdo e significado (*Ibidem*), e, acrescentaríamos, também sua forma. A produção do espaço, nesse contexto, emerge como estratégia fundamental para o desenvolvimento da sociedade comunista, pois é através dela que podemos cristalizar formas - e, criar, com isso, novas relações sociais - que impeçam ou limitem a realização do valor, criando constrangimentos para o capital, gerando potenciais crises e abrindo a possibilidade de formação de uma outra sociedade. Nesse caso, "(...) o antivalor constitui o solo subterrâneo no qual o anticapitalismo pode florescer, tanto na teoria quanto na prática" (*Ibidem*, p. 84). O antivalor tem a capacidade de se tornar a antessala da revolução. Em momento oportuno nesta tese, mais especificamente no capítulo 4, retornaremos à discussão entre produção do espaço, antivalor e emancipação.

O princípio da negação da negação também é central para Holloway e desempenha a função de pressuposto teórico e metodológico. No trecho a seguir ele procura deixar claro o sentido em que a negatividade é aplicada em sua obra. Reproduzimos aqui suas palavras: "(...) a rejeição de um mundo que sentimos que está equivocado, a negação de um mundo que sentimos que é negativo" (HOLLOWAY, 2003, p. 11). O autor tem o cuidado de explicar para o leitor a lógica da negatividade não só como um constructo teórico, mas também na forma de um sentimento. Um sentimento que não é só individual do autor, mas, sim, de todos nós; de toda a humanidade. Na verdade, e de forma mais precisa, um sentimento de indignação coletiva. Para isso, ele constrói a metáfora do grito, e a associa diretamente a negatividade. Sobre isso, Alvaro Ferreira, no seu livro "A cidade que queremos: produção do espaço e democracia", faz uma leitura precisa de Holloway e nos explica que "o grito não seria apenas uma manifestação de desespero, seria uma recusa à aceitação das coisas como estão. Na verdade, o grito

seria a abertura para a luta por outra possibilidade” (FERREIRA, 2021, p. 216). E desse ponto da discussão, é necessário resgatar a categoria do fazer.

Isso porque, para Holloway, o fazer tem pelo menos duas faculdades: a primeira refere-se ao fato de que o fazer tem a capacidade de "(...) mudar o mundo negando o que existe" (HOLLOWAY, 2003, p. 41); já a segunda, diz respeito ao fato de que, "(...) o fazer é parte do fluxo social do fazer (...)" (*Ibidem*, p. 48). Essas características não podem ser entendidas de modo isolado, mas como dois polos que se complementam e retroalimentam. O fazer como capacidade e potencialidade de transformar a realidade não se dá (e nem se dará) a partir de uma perspectiva individual, mas sempre coletiva, por isso que o fazer é sempre "(...) um entrelaçamento de nossa atividade com a atividade anterior ou atual de outros. Nossa capacidade do fazer sempre é o resultado do fazer dos outros" (*Ibidem*, p. 48). E, é por isso que o fazer "(...) é uma pré-condição material para viver" (*Ibidem*, p. 41). Pois, a conjunção do fazer de todos é pré-condição para poder mudar o mundo, ou seja, "o fazer implica poder, poder-fazer" (*Ibidem*, p. 48), e o poder-fazer é sempre poder social (*Ibidem*). Para Holloway, o poder "(...) é um termo confuso que oculta um antagonismo (e o faz de maneira tal que reflete o poder do poderoso). É utilizado em dois sentidos muito diferentes: como poder-fazer e como poder-sobre" (*Ibidem*, p. 60). Fica claro, então, o caráter contraditório do poder, que se expressa na contradição entre o poder-fazer e o poder-sobre.

De forma bem direta e objetiva, o poder-sobre foi o nome, ou melhor, a noção criada por Holloway para a forma capitalista do processo de trabalho. Sob o capitalismo, o poder-fazer se encontra alienado e fetichizado, e, por isso, se transforma em seu oposto, o poder-sobre. O movimento de

conversão do poder-fazer em poder-sobre sempre envolve a fratura do fluxo do fazer, mas no capitalismo, em grau maior do que em qualquer outra sociedade anterior, a fratura do fluxo social do fazer é o princípio sobre o qual se constrói a sociedade. O fato de que a propriedade do fato seja o eixo sobre o qual descansa o direito a comandar o fazer dos outros coloca a ruptura do fluxo do fazer no centro de cada aspecto das relações sociais (*Ibidem*, p. 55).

Antes de avançarmos mais diretamente sobre essas reflexões, é importante fazer algumas ponderações: i) Marx desenvolveu um conjunto de categorias, conceitos e noções ao longo da sua vida, e, diferentemente de algumas posições, não faremos aqui qualquer encaminhamento que desconsidere e/ou diminua a

importância de determinada conceituação por estar vinculada, por exemplo, ao período juvenil de Marx; ii) as categorias construídas mais tardiamente por Marx, por mais que apresentem alguma conexão com a que precede, não substituem automaticamente as anteriores; e iii) não podemos compreender e aplicar as categorias marxistas de forma individualizada ou como uma simples variação de nomenclatura, mas, sim, como alternativas teóricas encontradas por Marx em cada momento, e que, por isso, compõem um sistema teórico mais amplo. As categorias de alienação e de fetiche são um exemplo claro disso. Elas apresentam focos explicativos distintos, mas com profundas conexões entre si. Cada categoria refere-se a determinados aspectos dos fenômenos, porém se complementam, se integram e se contrapõem. Por exemplo, no livro “A filosofia de Marx”, de Étienne Balibar, o fetiche está diretamente relacionado a uma teoria do mercado, pois pretende expressar a constituição do mundo à dominação do mercado; ou seja, a sujeição das pessoas e das coisas às determinações da forma valor (BALIBAR, 1995). A crítica que Marx faz da sociedade burguesa a partir da análise fetichismo da mercadoria permite suspender e superar "(...) a aparência de objetividade das formas mercantis, para remontar até sua constituição social e definir a 'substância' do valor: o 'trabalho vivo'" (*Ibidem*, p. 97). Já a alienação põe uma lupa sobre as questões da existência humana sob o capitalismo; ou seja, na forma como a atividade produtiva se expressa condicionada pela propriedade privada, pela troca mercantil e pela divisão do trabalho, revelando, com isso, uma vida estranhada e alienada. A alienação em Marx "(...) compreende as manifestações do 'estranhamento do homem em relação à natureza e a si mesmo', de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade e homem e homem*, de outro" (2006, p. 21), como afirma István Mészáros no livro “A teoria da alienação em Marx”.

Os *insights* acima sobre os processos de alienação e de fetichização deixam pistas da arquitetura do poder e das formas como a dominação social se expressa no capitalismo. Por isso, é necessário um rápido mergulho em cada categoria. Começaremos pela alienação.

No momento em que Holloway mais acima faz afirmação de que o fluxo social do fazer se encontra fraturado e que essa característica é a base da sociedade capitalista, ele está se referindo ao processo de produção no

capitalismo. O processo de produção em si, e estamos falando da produção em qualquer sociedade e em qualquer temporalidade, sempre envolve a natureza como fonte primária de recursos e de valores de uso e o trabalho como atividade voltada a uma finalidade. Nesse processo, o trabalho se debruça sobre os objetos do trabalho (naturais ou já modificados pelo trabalho pretérito de outros - matéria-prima), e essa ação não se dá diretamente com as mãos nuas do trabalhador, mas, sim, a partir de um conjunto de coisas - meios de trabalho - que medeiam a atividade do homem sobre os objetos (MARX, 2017a). Temos, com isso, que os produtos criados pela atividade produtiva procuram suprir a satisfação das necessidades, das carências e das demandas humanas – alimentação, vestuário, moradia etc. – em cada tempo histórico específico. Quando o resultado do trabalho humano - seu produto objetivo - coincide e confirma a atividade objetiva do ser humano, há também a coincidência entre a essência e a existência do ser; em outras palavras, há o encontro do homem com seu ser genérico. Nesse quadro, Marx assegura que

a vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendrada de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesmo aparece só como *meio de vida* (*Idem*, 2004 p. 84).

A atividade produtiva do ser humano produz, simultaneamente, a si mesmo como um indivíduo e como um ser universal. Nessas condições o homem é um ser livre, consciente e universal, tanto prática como teoricamente, ou seja, é somente como ser genérico que o homem se realiza em toda a sua plenitude e extensão. Porém, diferentemente de outros animais, "apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, *mas apenas [em] casos anormais, infelizes* - pode ocorrer que onde se tenha seu ser não se tenha sua essência" (*Idem*, 2007, p. 80 e 81). Isso ocorre, porque cada sociedade ao longo da história, cada modo de produção, engendra uma forma específica do fazer humano, por isso o que importa "(...) não é 'o que' é produzido, mas 'como', 'com que meios de trabalho'. Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha" (*Idem*, 2017a, p. 257). Nas condições particulares do capitalismo, o trabalho é obrigado a se manifestar como seu negativo (VÁZQUEZ, 2007). Assim,

(...) o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas

infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito (MARX, 2004, p. 82 3 83). (...) A externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (*Ibidem*, p. 83).

O processo de produção da sociedade burguesa não produz somente um objeto, mas produz um objeto que é estranho ao produtor (HOLLOWAY, 2003). Essa situação alude ao fato de que "o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral" (MARX, 2004, p. 83). Fica claro, então, que quanto mais o trabalhador, no contexto da dinâmica da produção capitalista, produz produtos como mercadorias, mais dominante e soberano se torna o mundo objetivo em relação ao produtor, tornando o trabalhador menos dono de si.

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (sachlich), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta 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*) (*Ibidem*, p. 80).

O trabalho alienado gera uma ruptura, uma cisão no processo de efetivação (de objetivação) da essência humana, resultando no não reconhecimento desta atividade e dos seus resultados. Essa quebra é o resultado do fraturamento do fluxo social do fazer, quando o fazer, ou melhor o poder-fazer, se transforma em poder-sobre. Nesse movimento, Holloway informa que o próprio fato (o produto do trabalho humano) é separado do fazer, se voltando contra ele, e, com isso, provoca uma fragmentação do fluxo do fazer (2003), que tem como principal consequência a privação do

(...) fazer dos fazedores de sua validação social: nós e nosso fazer nos tornamos invisíveis. A história se converte na história dos poderosos, na história dos que dizem aos outros o que fazer. O fluxo do fazer se converte em um processo antagônico no que se nega o fazer da maioria (*Ibidem*, p. 51).

Esse processo tem uma profunda implicação prática, pois institui relações de poder e de dominação, onde os comandados e os que não detém mais o poder são impedidos de realizar seus próprios desejos e sonhos pelos que detém o poder-sobre (os capitalistas, proprietários, burgueses etc.), e impelidos a realizarem as aspirações, vontades e ambições daqueles mesmos atores. Holloway faz uma

explicação que caracteriza muito bem essa dinâmica: "(...) quando algumas pessoas se apropriam da projeção-mais-além do fazer (da concepção) e comandam a outras pessoas para que executem o que elas conceberam privadas da capacidade de realizar os próprios projetos" (*Ibidem*, p. 49). E, ainda sobre isso, o autor prossegue: "esses outros carecem de poder (ou aparentemente não o têm), estamos privados de nossa capacidade para realizar nossos próprios projetos, já que passamos nossos dias realizando os projetos daqueles que exercem o poder-sobre (*Ibidem*, p. 50). No fim desse processo de trabalho, o produto feito se transforma em algo estranho, independente e autônomo do ser que o produziu, que o domina e o constrange. Sob o capitalismo o homem real é transformado em um homem sem essência, já que suas práticas negam a sua existência, criando uma situação de contradição da relação da sua essência com a sua existência (VÁZQUEZ, 2007).

Para compreender as questões que envolvem a alienação é necessário entender o que Mészáros intitula de mediações de primeira ordem e mediações de segunda ordem. A mediação de primeira ordem está estritamente relacionada ao fundamento ontológico da atividade produtiva como o único modo de existência do humano. Isso ocorre porque o próprio ser humano faz a sua própria mediação na relação com a natureza nos atos do trabalho. Por isso, aponta Mészáros que Marx, nos "Manuscritos econômico-filosóficos", parte do pressuposto ontológico de que o homem, como um ser da natureza, precisa produzir para se manter, para satisfazer suas necessidades (MÉSZÁROS, 2006). Sobre isso, o próprio assegura que

"A natureza do homem" (o seu "ser genérico") significa precisamente uma *distinção* com relação à natureza em geral. A relação entre o homem e a natureza é "automediadora" num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que se medeia consigo mesma no homem. E em segundo lugar, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro de seus aspectos ontológicos duais, a *natureza medeia a si mesma com a natureza*; e, sob o segundo aspecto ontológico - em virtude de que a atividade produtiva é inerentemente social -, *o homem medeia a si mesmo com o homem* (*Ibidem*, p. 81).

O problema é que cada sociedade e cada modo de produção engendram formas particulares de como a atividade produtiva vai se realizar. No capitalismo há um conjunto de mediações (mediações de segunda ordem) - a propriedade privada, o intercâmbio capitalista e a divisão do trabalho - que irão se interpor

entre as relações do ser humano com a natureza e entre os homens com os próprios homens, impedindo, perturbando e constringendo a realização do homem como ser genérico (*Ibidem*). É importante ressaltar que a troca mercantil, a propriedade privada e a divisão do trabalho são mediações historicamente instituídas, por isso Mészáros constrói a ideia de que as mediações de segunda ordem operam como uma espécie de "mediação da mediação", isto é, uma mediação *historicamente específica* da automeiação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza" (*Ibidem*, p. 78), logo, as mediações de segunda ordem, se afirmam como um modo peculiar - alienado - da mediação de primeira ordem. Destarte,

(...) o homem é confrontado pela natureza de uma maneira hostil, sob o império de uma "lei natural" que domina cegamente por meio do mecanismo do mercado (**intercâmbio**) e, de outro lado, o homem é confrontado pelo homem de uma maneira hostil, no antagonismo entre **capital** e **trabalho**, e no que concerne ao trabalhador individual o objetivo de sua atividade está necessariamente confinado à sua autorreprodução como simples indivíduo, em seu ser físico. Assim, os meios se tornam os fins últimos, enquanto os fins humanos são transformados em simples meios subordinados aos fins reificados desse sistema institucionalizado de mediações de segunda ordem (*Ibidem*, p. 81 e 82).

Portanto, é na forma capitalista "(...) que o 'trabalho' é a base de toda a alienação" (*Ibidem*, p. 78), assim, o trabalho alienado apresenta quatro aspectos: o homem está i) "(...) alienado da *natureza*"; ii) "(...) alienado de *si mesmo* (de sua própria *atividade*)"; iii) "de seu '*ser genérico*' (de seu ser como membro da espécie humana)"; e iv) "(...) alienado do *homem* (dos outros homens)" (*Ibidem*, p. 20).

Essas variações da alienação se encontram agrupadas no campo da prática, mais especificamente no exercício do poder-sobre, confirmando e materializando um conjunto de cisões da sociedade moderno-colonial. Essas separações baseiam-se na sobredeterminação do poder-sobre em relação ao poder-fazer nas nossas vidas. A respeito disso, Holloway sugere que

enquanto o poder-fazer é um processo de unir, o unir do meu fazer com o fazer dos outros, o exercício do poder-sobre é a separação. O exercício do poder-sobre separa a concepção da execução, o feito do fazer, o fazer de uma pessoa do de outra, o sujeito do objeto. Aqueles que exercem o poder-sobre são separadores que separam o fato em relação ao fazer e os fazedores aos meios em relação aos meios de fazer (HOLLOWAY, 2003, p. 51).

E ainda podemos acrescentar que, quanto mais o trabalhador produz nesse contexto, tanto mais ele se priva daquilo que lhe faz humano: cada vez mais a própria natureza e os produtos do seu fazer não lhe pertencem e cada vez mais o

trabalhador se torna um escravo dos objetos do seu trabalho. Ou seja, sua capacidade-de-fazer as coisas, sua subjetividade e sua história ficam completamente comprometidas. Holloway descreve o processo de produção sob a supremacia do poder-sobre, ou seja, uma produção alienada, da seguinte forma: "aqueles que exercem o poder sobre a ação dos outros lhes negam a subjetividade, negam parte que lhes corresponde no fluxo do fazer, os excluem da história" (*Ibidem*, p.51). E, isso, na prática,

(...) não significa nossa capacidade-de-fazer, mas nossa incapacidade-de-fazer. Não significa a afirmação da nossa subjetividade, mas sua destruição. (...) não significa a capacidade de obter algum bem futuro, mas o contrário: a incapacidade de obtê-lo, a incapacidade de realizar nossos próprios projetos, nossos próprios sonhos (*Ibidem*, p.50).

Pois, o fazer da classe trabalhadora, o nosso fazer, fica subsumido e invisibilizado pelas relações de poder e de dominação; pelo poder-sobre. Por isso, não realizamos nossos sonhos e nossos projetos, mas sim os sonhos e projetos dos que detêm o poder de dizer aos outros o que fazer e como fazer. "Não se trata de que deixamos de projetar, de que deixamos de sonhar, mas a menos que os projetos e os sonhos sejam recortados para que coincidam com a 'realidade' das relações de poder" (*Ibidem*, p.50). Portanto, para finalizar nossas reflexões sobre os processos de alienação, recorreremos uma última vez a Marx. O trabalho alienado é um trabalho que

é *externo* (äusserlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho (MARX, 2004 p. 82 e 83).

É necessário a partir de agora, para continuarmos nossa empreitada sobre os processos de dominação no capitalismo, desenvolver algumas linhas sobre o conceito de fetiche em Marx. Para iniciarmos esse movimento recorreremos a mesma citação de Holloway que utilizamos para introduzir a temática da alienação. O trecho que nos referirmos é o seguinte: o fraturamento do fluxo social do fazer é o fundamento organizacional e produtivo da sociedade capitalista (HOLLOWAY, 2003). Bem, mas por que começar nossas reflexões sobre a fetichização da mesma forma que iniciamos nossas discussões sobre a alienação? Na verdade, Holloway não utiliza diretamente o conceito de alienação, todo o argumento da sua obra centra-se no conceito de fetichização - como principal

aspecto da dominação capitalista – e de desfetichização – como processo revolucionário e como emancipação social. Porém, a forma como ele aborda o conceito de fetiche apresenta uma enorme aproximação com o conceito de alienação. Em alguns momentos suas reflexões sobrepõem os dois conceitos, quase como sinônimos. Por isso, em parágrafos acima fiz uma pequena ressalva sobre o arsenal categorial do sistema marxista, os compreendendo de forma aberta e integrada, e não como categorias e conceitos atomizados e isolados uns em relação aos outros. Holloway não faz tantas referências ao conceito de alienação. Porém, em um desses momentos afirma que

o jovem Marx não analisa a autonegação do fazer em termos de fetichismo, mas em termos de "alienação" ou de "estranhamento". "**Alienação**", termo agora constantemente utilizado para descrever um mal-estar social geral, **se refere a discussão de Marx à ruptura do fazer** característica da organização capitalista de produção (*Ibidem*, p. 72)²⁹.

Na citação a seguir podemos observar como ele conceitua o fetichismo de forma equivalente a alienação. O "**Fetichismo**" é o termo que **Marx utiliza para descrever a ruptura do fazer**. É o núcleo da discussão de Marx sobre o poder e é fundamental para qualquer discussão em relação a mudar o mundo" (*Ibidem*, p. 71)³⁰. Isso não ocorreu porque o autor não domina as categorias marxistas ou porque se equivocou conceituando fenômenos distintos da mesma forma, pelo contrário, ele demonstra em cada linha do livro um amplo conhecimento tanto da obra de Marx quanto do método do materialismo dialético. E, por isso, é que essas categorias aparecem dessa forma. Os processos de fetichização e de alienação, como diz a linguagem popular, são duas faces da mesma moeda. Vamos tentar deixar isso um pouco mais claro ao final das reflexões sobre o fetiche da mercadoria.

Marx, em “O Capital”, tem o objetivo de compreender o processo lógico-histórico de constituição do capitalismo e de desnudar seu funcionamento já plenamente realizado. Porém, ironicamente, o capitalismo de sua época não é tomado como ponto de partida, ele parte do que podemos chamar de uma sociedade mercantil de produtores simples³¹, que seria, por suas características, a

²⁹ Os trechos da citação em destaque são de nossa responsabilidade.

³⁰ Os trechos da citação em destaque são de nossa responsabilidade.

³¹ Na sociedade mercantil de produtores simples não existe capitalistas e nem trabalhadores, só produtores diretos. Nesse caso esses produtores tem a posse dos meios de produção e dos produtos do seu trabalho.

antítese do capitalismo, e, contraditoriamente, reuniria, em potência, todos os atributos do próprio capitalismo. Isso fica claro no desenrolar do texto, pois ao longo de sua exposição as categorias e conceitos que marcam e explicam a sociedade capitalista são construídas e extraídas a partir da transformação dessa sociedade imaginada em uma sociedade capitalista. Essa suposta sociedade não pode ser compreendida como um estágio societário anterior ao capitalismo. Marx não a datou. Ela não existiu historicamente, é um constructo mental do autor. Foi a forma que ele encontrou – metodologicamente – de apreender o movimento do concreto e garantir uma maior precisão conceitual e explicativa do modo de produção capitalista. E é exatamente por isso, que Marx inicia “O Capital” com a mercadoria.

Começar pela mercadoria representa começar pela forma mais simples e mais elementar e, por isso, a mais geral das relações sociais e de produção na sociedade capitalista (MARX, 2017a). Por ser a mais simples e a mais geral concentra em si os fundamentos e as características do capitalismo. Em outras palavras, a mercadoria é a síntese das múltiplas determinações da sociedade burguesa. Temos que ter em mente que para um produto qualquer ser uma mercadoria não basta somente ter utilidade para o seu produtor, ele precisa ser socialmente necessário. O valor de uso, então, não é o determinante para a definição de um bem como mercadoria, mas sim o valor de uso como um veículo material para a realização do valor de troca. Podemos perceber que a mercadoria é composta por dois atributos distintos - o valor de uso e o valor de troca - que operam conjuntamente e contraditoriamente em um objeto para uso mercantil³² (*Ibidem*). Mas o que essa discussão toda sobre a mercadoria tem a ver com o fetiche? A entrada da mercadoria e a generalização da sua lógica - a produção para o mercado e para o lucro (quando o valor sobredetermina o uso) - nas relações sociais e nas relações de produção é a chave para a compreensão tanto dos processos de fetichização quanto dos processos de alienação que emergem no

³² Marx depois de discorrer sobre esse caráter duplo da mercadoria faz um adendo explicativo sobre essa concepção. "Quando, no começo deste capítulo, dizíamos, como quem expressa um lugar-comum que a mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso estava, para ser exato, errado. A mercadoria é valor de uso - ou objeto de uso - e 'valor'. Ela se apresenta em seu ser duplo na medida em que seu valor possui uma forma de manifestação própria, distinta de sua forma natural, a saber, a forma do valor de troca, e ela jamais possui essa forma quando considerada de modo isolado, mas sempre apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria de outro tipo" (MARX, 2017a, p. 136).

capitalismo. Holloway tem esse mesmo entendimento e o relaciona ao fluxo social do fazer.

A mercadoria é o ponto de fratura do fluxo social do fazer. Como produto produzido para a troca, está no centro da desarticulação do fazer social. É, claro, o produto do fazer social, mas o fato de que seja produzida para a troca no mercado quebra o fluxo social do fazer, faz com que a coisa se mantenha separada do fazer do qual é tanto produto como condição prévia. Mantém-se por si mesma para ser vendida no mercado, o trabalho que a produziu é esquecido (HOLLOWAY, 2003, p. 76).

O autor adianta alguns apontamentos sobre o fetichismo bem oportunos. Vamos nos ater rapidamente a dois deles: a produção para a troca quebra o fluxo social do fazer e o trabalho é esquecido nesse processo. Mas por que isso ocorre? A mercadoria não se desloca sozinha para o mercado, para que a troca entre duas mercadorias distintas se realize é necessário que o produtor ou alguém faça esse movimento (MARX, 2017a). O ir ao mercado é parte fundamental para a reprodução da vida em todas os tipos de sociedade já existentes. No capitalismo isso se torna ainda mais fundamental, já que a sociedade se dá e se realiza no e a partir do mercado. É no mercado que as diferentes pessoas se encontram, trocam experiências, entram em conflito e socializam; ou seja, o ato da troca é um ato de sociabilidade. Porém, o ato da troca no capitalismo se encontra deformado e cindido, porque a forma-mercadoria apresenta um caráter enigmático do produto do trabalho humano. Mas qual é a origem dessa forma fetichizada de sociabilidade? Marx responde que surge da própria forma-mercadoria.

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre produtos do trabalho (*Ibidem*, p. 147).

Para que duas mercadorias com qualidades e utilidades distintas possam ser cambiáveis no mercado é necessário reduzir os objetos produzidos a uma única medida de valor. Marx reconhece que o trabalho concreto e útil é condição para a existência humana em qualquer período histórico, porém no capitalismo o trabalho concreto se dissolve no trabalho social através do trabalho abstrato. Vamos ver isso um pouco mais de perto.

A dupla determinação do trabalho, o valor de uso e o valor de troca, contido nas mercadorias se refere, respectivamente, ao trabalho concreto e útil e o trabalho

abstrato. O trabalho concreto produz os valores de uso (objetos físicos e úteis para a sociedade), e representa o caráter qualitativo do fazer humano e a enorme diversidade de trabalhos existentes (por exemplo: alfaiataria, sapataria, agricultura etc.). Porém, o trabalho concreto é, simultaneamente, dispêndio de energia (cérebro, músculos etc.); ou seja, tempo de trabalho socialmente necessário para a produção do trabalho útil. Esse mecanismo permite que objetos qualitativamente distintos possam ser submetidos à troca, pois o valor de cada objeto produzido é medido pela quantidade de trabalho médio socialmente necessário. Em outras palavras, a mercadoria funciona como a cristalização do trabalho humano e o trabalho é a fonte do valor (*Ibidem*). Nesse processo a forma abstrata da forma valor encobre o caráter social e concreto do trabalho dos homens. E é exatamente isso que Marx chama de fetiche da mercadoria. A mercadoria com seu caráter nebuloso contamina a realidade, mistificando as relações sociais. Para Marx,

o caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente a margem dos produtores (*Ibidem*, p. 147).

Observamos que ocorre um processo de inversão provocado pela fetichização: as coisas se humanizam - tornam-se sujeitos sociais - e aquilo que é humano se coisifica - passa a ser determinada pela mercadoria, pela lógica do valor e do lucro. Isso faz com que a realidade seja percebida de forma distorcida. As relações que se estabelecem entre os seres humanos são alcançadas e apropriadas somente como relações econômicas. As relações sociais que deveriam ser determinadas e controladas pelos próprios seres humanos assumem e se reduzem à "(...) forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" (*Ibidem*, 147).

As relações sociais fetichizadas nos impedem de perceber que nossas vidas são controladas e dominadas por coisas e objetos. Ou seja, pela mercadoria. Essa é a forma de sujeição e de dominação a qual a classe trabalhadora e o seu fazer estão submetidos. O fetiche não é uma ilusão ou crença, é uma necessidade do próprio capitalismo de ofuscar e obscurecer suas relações de poder e de dominação (mascarar a extração do sobretrabalho e o lucro; naturalizar a exploração, a desigualdade e a pobreza; etc.). Por isso, Balibar argumenta que o fetichismo

(...) constitui, antes, o modo pelo qual a realidade (uma certa forma ou estrutura social) não pode não aparecer. Esse "aparecer" ativo (ao mesmo tempo *Shein* e *Erscheinung*, isto é um engodo ou um fenômeno) constitui uma mediação ou função necessária, sem a qual, em condições históricas dadas, a vida da sociedade seria simplesmente impossível (BALIBAR, 1995, p. 76).

Se os indivíduos tivessem plena consciência do brutal processo de desumanização, das relações de exploração, espoliação e expropriação, da violência do Estado e dos níveis elevados de sujeição e subordinação na qual estão inseridos e envolvidos na sociedade burguesa, o desconforto e o mal-estar no interior da sociedade seria tão grande, que a manutenção e reprodução do capitalismo teria enormes dificuldades de se realizar. A vida na sociedade capitalista seria praticamente impossível. A realidade das relações capitalistas precisa ser fetichizada para acomodar e suavizar suas contradições³³.

Em alguns parágrafos acima afirmamos que os processos de fetichização e de alienação são duas faces da mesma moeda. São processos que se retroalimentam e que se complementam. Não existe trabalho alienado sem a interferência do fetiche da mercadoria, e não existe uma realidade fetichizada sem um trabalho alienado. O fetichismo e a alienação são processos simultâneos. Os dois são responsáveis pela fratura do fluxo do fazer e pela conversão do poder-fazer em poder-sobre. O trabalho alienado nos revela a intensa desumanização promovida pelo capitalismo, o produto do trabalho humano - a objetivação do trabalho - se encontra divorciada de quem a produziu, é a separação entre o fazer e o fato, entre sujeito e objeto. O produtor não se reconhece no seu fazer - no seu processo de trabalho - e o fato não lhe pertence - o produto do seu trabalho. É exatamente essa cisão entre o sujeito e o objeto que transfere reconhecimento, legitimação e poder de comando para os produtos; para a mercadoria. Produzindo um mundo fetichizado. E, podemos perceber que o inverso também é verdadeiro. A generalização da troca e a supremacia do mercado como esfera dominante engendrou uma realidade dominada pelas coisas em detrimento do que é humano, desenvolvendo mecanismos econômicos, sociais e políticos em que "o reconhecimento do fazer se expressa como valor do produto. Agora é a medida quantitativa, monetária do valor (o preço) o que proporciona legitimação social ao fazer das pessoas. É o dinheiro que lhe diz se o que você faz é socialmente útil"

³³ Veremos ainda nesse capítulo como a categoria de ideologia figura também como função de acomodação e suavização do mal-estar e das contradições do capitalismo.

(HOLLOWAY, 2003, p. 76). Essa realidade determinada pelo fetiche da mercadoria cinde o caráter social do trabalho, promovendo o estranhamento e a alienação do homem em relação a natureza, em relação ao fruto do seu trabalho, em relação aos outros homens e em relação ao ser genérico.

Gostaríamos ainda de acrescentar mais um ponto a essa discussão: a lógica que está por trás do exercício do poder-sobre e da ruptura do fluxo social do saber. O capitalismo inaugura um momento da história em que o princípio da identidade (e conseqüentemente da classificação, da separação, da hierarquização e da exclusão) operam em todas as instâncias e esferas da vida e tem predominância sobre todas as formas de saber e de produção de conhecimento.

A questão é que na base de uma estrutura social imensamente complexa reside um princípio simples: a identidade. O princípio da identidade é tão básico para a organização social capitalista que sublinhar sua importância parece ser algo totalmente carente de significado, simplesmente porque parece ser tão óbvio. No entanto não é assim tão óbvio. A ideia de que uma pessoa *é* x sem a compreensão simultânea de que *não é* x origina-se de algo que está muito longe de ser óbvio: isto é, a separação cotidianamente repetida do feito em relação ao fazer, a confiscação cotidianamente repetida que os fazedores padecem do produto de seu fazer e sua definição como propriedade de outro alguém. Essa identificação muito real, muito material (está coisa é minha e não tua) se expande como uma greta em cada aspecto de nossa organização social e em cada aspecto de nossa consciência (*Ibidem*, p. 107 e 108).

É importante salientar que a identidade é a base da lógica formal. No movimento de entendimento do mundo e de produção de conhecimento a lógica formal é um dos seus momentos. No livro “Lógica formal, lógica dialética”, Henri Lefebvre transmite a ideia de que "a razão não pode avançar sem o entendimento e sem a análise. A lógica formal e a lógica geral encontram-se no início do conhecimento, não na ordem histórica real, mas na ordem metodológica, enquanto *começo* do pensamento racional" (LEFEBVRE, 1995, p. 137). Então, no primeiro contato do pensamento com determinado fenômeno que se deseja apreender, o pensamento precisa funcionar nos limites da lógica formal. O pensamento detém a capacidade de isolar alguns elementos ou aspectos da realidade, e nesse processo há uma separação da forma em relação ao conteúdo, e, como isso, há também uma perda, momentânea, de parte desse conteúdo. Esse primeiro movimento do pensamento é o momento da abstração (*Ibidem*), mas ele se revela insuficiente e limitado, pois não há forma sem conteúdo e conteúdo sem forma. Por isso, o conhecimento precisa ir além da lógica formal. Superá-la em direção à lógica

dialética ou lógica do concreto. Para isso, é necessário no instante seguinte fazer o movimento de retorno para que o que foi reduzido, parcelado e isolado volte a ser integrado e unificado, passe a ter novamente um sentido concreto.

Quando nosso pensamento, após essa redução provisória do conteúdo, retorna a ele para reaprendê-lo, então a lógica formal se revela insuficiente. É preciso substituí-la por uma lógica concreta, uma lógica do conteúdo, da qual a lógica formal é apenas um elemento, um esboço válido em seu plano formal, mas aproximativo e incompleto. Já que o conteúdo é feito da interação de elementos opostos, como sujeito e o objeto, o exame de tais interações é chamado por definição de *dialética*; por conseguinte, a lógica concreta ou a lógica do conteúdo será a *lógica dialética* (*Ibidem*, p. 83).

A questão central é que na sociedade capitalista a lógica formal se torna um fim em si mesmo. E isso tem como principal consequência a dominância do princípio da identidade em detrimento do princípio da contradição, como argumenta Holloway na seguinte assertiva: "uma vez que se rompe o fazer, já não prevalece o fazer nem a contradição. A identidade domina, a contradição se liquida" (HOLLOWAY, 2003, p. 92). Essa lógica penetra em cada aspecto da vida (desde a esfera mais íntima e familiar indo até as relações de trabalho) e alcançando todos os espaços (da escala da casa e da rua até o planeta inteiro), apagando as diferenças e fragmentando, classificando e hierarquizando indivíduos, grupos, classes sociais e o próprio espaço. Por esse motivo, entendemos que o poder, ou melhor a prática do poder-sobre, não pode se restringir somente ao Estado. Tanto o Estado quanto o mercado operam somente a partir da lógica formal³⁴, reafirmando o princípio da identidade e o princípio da

³⁴ É importante acrescentar e salientar que a lógica formal não só comanda as instituições do Estado e as empresas, mas está presente em grande parte das organizações da sociedade civil como os sindicatos, partidos políticos e movimentos sociais. Toda instituição, empresa, organização, coletivo, iniciativa ou ação que atua a partir determinadas premissas, tais como: i) da setorização e segmentação da sociedade em grupos de interesse, poder de consumo, classes sociais, gênero, etnia etc.; ii) da exclusão, isso é meu e não seu, isso é para determinado grupo e não outro etc.; iii) da hierarquia e do poder de comando, quando determinados grupos de pessoas e/ou classes sociais exercem a dominação e o controle sobre o corpo e/ou o fazer dos outros; iv) etc. trabalham dentro dos princípios da lógica formal. Holloway chega a afirmar que o princípio da identidade está tão presente em nosso cotidiano que já está introjetado na nossa subjetividade. "O poder-sobre nos alcança e nos transforma, forçando-nos a participar de maneira ativa de sua reprodução. A rigidificação das relações sociais, o assim-são-as-coisas que enfrentam nosso grito não está apenas fora de nós (na sociedade), mas nos alcança também interiormente, na maneira em que pensamos, atuamos, somos e no fato de que somos. No processo de ser separados do nosso feito e do nosso fazer, nós mesmos somos as vítimas. Nossa atividade é transformada em passividade, nossa vontade de fazer as coisas é transformada na cobiça por dinheiro, nossa cooperação com os companheiros fazedores é transformada em uma relação instrumental medida pelo dinheiro ou pela competição. A inocência do nosso fazer, de nosso poder-fazer, se converte em uma participação culpável no exercício do poder-sobre" (HOLLOWAY, 2003, p. 109). Esse é o tamanho do desafio das revoluções do século XXI.

equivalência, base e fundamento do espaço abstrato, conseqüentemente fundamento para a produção alienadora do espaço e para a produção fetichizadora do espaço.

O espaço abstrato seria o espaço produzido de forma capitalista. De acordo com Henri Lefebvre, o espaço abstrato emerge das contradições do espaço absoluto (espaço histórico, religioso-político) e se afirma e se confirma como espaço de atuação estratégica do Estado e do mercado (LEFEBVRE, 1991). Ou seja, é moldado e produzido conforme a lógica formal. A generalização do mundo da troca e da mercadoria para todos as dimensões e momentos da vida, também alcançou o espaço, e o transformou no principal produto do capitalismo, pois o espaço se tornou o lugar e o meio para a realização do valor, para a acumulação de capital e, principalmente, para a reprodução das relações de produção. Se a produção de objetos e produtos como mercadoria apresenta um caráter alienado e fetichizado, a produção do espaço

(...) e as relações que o produzem também assumem as formas fetichizadas e alienadas (...). A alienação, então, foi expandida do chão da fábrica para todo o espaço social e isso se concretiza com a captura das vidas dos trabalhadores pelos ritmos e rituais do cotidiano, voltados para a produção, circulação e consumo de mercadorias (SANTOS, 2015, p. 171 e 172).

Já afirmamos que o espaço não é uma mercadoria e um produto qualquer, pois a produção do espaço é uma condição necessária para a existência humana e para a reprodução da sociedade. Porém, o espaço produzido como mercadoria é um produto da sociedade que "(...) se realiza pelo aprofundamento da cisão entre criador (a sociedade sujeito da produção do espaço) e sua criação (...) atualizando a alienação no mundo moderno" (CARLSO, 2017, P. 33), como assegura Ana Fani Alessandri Carlos no artigo "A privação do urbano e o 'direito à cidade' em Henri Lefebvre", e, poderíamos acrescentar, atualizando também sua fetichização. O espaço é um produto da sociedade, porém no capitalismo ele não expressa os desejos dos homens que o produziram. O homem comum não se realiza e não se reconhece no espaço capitalista. Esse espaço nega sua humanidade e o confronta com a violência, com o individualismo, com o consumismo, com a desigualdade e com a segregação espacial. Esse espaço – o espaço abstrato – contém as vontades e interesses econômicos e políticos dos proprietários, do mercado e do Estado. E esse traço – a mercadificação do espaço – revela, ao mesmo tempo, como o espaço tem poder sobre sociedade. O espaço se fetichizou. Tornou-se sujeito.

Passou a constituir um papel ativo na conformação dos processos sociais (criando novos hábitos de consumo, estilos de vida, comportamentos, definindo o que é certo e o que é errado, normalizando a desigualdade e a pobreza etc.), na reprodução das relações de produção e até na criação de novas relações sociais. Ou seja, a produção capitalista do espaço é o resultado direto do exercício do poder-sobre.

Lefebvre em uma passagem perturbadora revela um dos traços dessa produção alienadora e fetichizadora do espaço: o apagamento de todos os traços possíveis da atividade produtora – do trabalho – no espaço.

Esse apagamento facilita a operação que subtrai ao trabalhador seu produto. É preciso dar-lhe um alcance geral afirmando que o apagamento dos traços permite um imenso jogo de transferências e substituições? De sorte que essa ocultação permitiria não somente os mitos, mistificações e ideologias, mas o estabelecimento de toda dominação e de todo poder? 'E extrapolar. No espaço, nada desaparece, nenhum ponto, nenhum lugar. Todavia, a ocultação do trabalho produtivo no produto tem uma consequência importante. O espaço social não coincide com o espaço do trabalho social. Por isso este não é o espaço do prazer, do não-trabalho. Que um objeto produzido ou trabalhado passe do espaço do trabalho ao espaço social que o envolve, isto só pode se efetuar com o apagamento dos traços do trabalho. Assim, como sabemos, as mercadorias (LEFEBVRE, p. 212, 1991)³⁵.

Em outro contexto, mas ainda abordando os processos de alienação e fetichização na produção do espaço, Ferreira demonstra como esses processos tem operado de forma mais direta. Ele afirma que no ato de consumo do espaço, as imagens e as representações ganham uma importância cada vez maior. Pois, o que mais importa agora é o que o consumidor e o próprio ato de consumir representam, em detrimento do objeto a ser consumido (FERREIRA, 2021). Em outras palavras, compramos e consumimos o que o espaço representa, como queremos ser vistos pelos outros, que estilos de vida queremos adquirir, que experiência desejamos ter. Isso, na prática, representa que o espaço-mercadoria contém atributos e qualidades humanas transferíveis para quem as consumir; um

³⁵ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “The fact is that this erasure facilitates the procedure whereby the worker is deprived of the product of his labour. It is tempting to generalize, and argue that such erasures of traces make possible an immense number of transfers and substitutions, and indeed that this kind of concealment is the basis not only of myths, mystifications and ideologies, but also of all domination and all power. An extrapolation of this kind, however, cannot be justified. In space, nothing ever disappears – no point, no place. Still, the concealment of the productive labour that goes into the product has one significant implication: social space is not coextensive with the space of social labour. Which is not to say that social space is a space of enjoyment, of non-labour, but merely that produced or worked objects pass from the space of labour to the enveloping social space only once the traces of labour have been effaced from them. Whence, of course, the commodity” (LEFEBVRE, p. 212, 1991).

um total movimento de humanização das coisas e coisificação do que é humano. Por isso, o autor insiste, e de forma correta, que o melhor termo para dar conta desse processo é o de mercadificação do espaço em detrimento de mercantilização do espaço.

Ao falarmos de mercadificação do espaço e mercadificação da cidade, temos em conta que agora, mais do que em qualquer momento anterior, a relação entre determinado espaço e a sua imagem construída é modificada, pois é o espaço – transformado em produto – que passa a representar a imagem, e não o contrário. Trata-se de entender que o espaço é consumido pelo que ele representa, ou seja, o que representa frequentar determinado lugar. Em outras palavras, mercadificação do espaço significa dizer que ele é mercantilizado, mas que essa mercadoria que estamos comprando é cada vez mais um estilo de vida, uma experiência cotidiana diferenciada: compramos antes o que representa ter aquilo, fazer parte daquilo (*Ibidem*, p. 91).

Portanto, é necessário, a partir de agora, aprofundar um pouco mais como a produção alienadora e fetichizadora do espaço funciona como estrutura de dominação social e impedimento para a emancipação humana. Para isso, vamos recorrer ao conceito de espaço em Lefebvre e tentar mostrar os possíveis atravessamentos e entrecruzamentos entre os processos de alienação e fetichização e a produção do espaço. Vamos em frente.

O espaço em Lefebvre apresenta um caráter multifacetado. Ele é simultaneamente i) um produto da sociedade capitalista; ii) um instrumento político (um meio para a manutenção do poder de classe), iii) um veículo para a reprodução das relações sociais (LEFEBVRE, 2008 e 1991); iv) figura entre as forças produtivas da sociedade; v) equivale a esfera superestrutural e ideológica da vida; e vi) contém a virtualidade do projeto de um outro espaço (*Idem*, 1991).

Vamos analisar mais de perto os pontos i, ii, iii e iv assinalados no parágrafo acima (um pouco mais a frente vamos retornar e resgatar ainda neste capítulo o ponto v; o ponto vi retornará nos capítulos posteriores). Como um produto da sociedade o espaço vai expressar um conteúdo social e histórico de uma determinada formação social. Ele vai manifestar, objetivamente e subjetivamente, as contradições de determinada sociedade e as estruturas de dominação pela qual o sistema é reproduzido. No atual contexto, de extensão total da lógica do valor e da mercadificação de todas as esferas e dimensões da vida, a sociedade capitalista produz um espaço homogeneizado, hierarquizado e fragmentado, e a produção do espaço edifica-se como lugar e meio para a realização do valor. Pode parecer, nesse momento, que a dimensão econômica é determinante e prevalecente nos

processos de dominação pelo espaço. Tentaremos mostrar ao longo da tese e deste capítulo que isso não se dá dessa forma. Porém, como já foi colocado, o espaço produzido socialmente também revela suas contradições, e, nesse sentido, ele também é condição, meio e produto para a reprodução da sociedade. Isso significa que as classes, os grupos e os segmentos sociais relativos ao mundo do trabalho e/ou mais fragilizados, precarizados e vulnerabilizados pelos processos econômico-políticos mais diretamente vinculados aos interesses do capital e do Estado, vão buscar resistir e/ou construir outros sentidos (muitas vezes não capitalistas) para seus espaços de vida e de trabalho, transformando essas contradições do espaço em lutas pelo espaço.

Há, portanto, um deslocamento e uma mudança no sentido da luta, que revela o novo movimento do mundo no qual o processo de reprodução social se realiza no espaço e através da reprodução deste, em torno das apropriações necessárias à reprodução da vida além dos limites da sobrevivência (CARLOS, 2011, p. 51).

As lutas de classe que se limitavam ao espaço fabril, do trabalho em si, que se fixavam em pautas mais diretamente vinculadas ao econômico e às condições de trabalho – melhores salários, redução da carga de trabalho, segurança, contra o desemprego – se transfere, mas sem excluir essas demandas mais específicas, ao espaço como um todo. "Assim, as lutas de classe, que se realizam em torno da distribuição da riqueza social gerada pelo produto social do trabalho, desdobram-se em lutas pelo espaço" (*Ibidem*, p. 51).

Então, a ideia do espaço como produto da sociedade, aparentemente, nos dá a impressão de que essa produção é somente o resultado final de um processo (que hegemonicamente é produzido para atender aos interesses do capital e do Estado). A última etapa; impressão errada. A produção social do espaço está para além disso.

O espaço não seria nem um ponto de partida (ao mesmo tempo mental e social, como na hipótese filosófica), nem um ponto de chegada (um produto social ou o lugar dos produtos), mas um intermediário em todos os sentidos desse termo, ou seja, um modo e um instrumento, um meio e uma mediação (LEFEBVRE, 2008, p. 44).

Esse apontamento afirma e exalta o caráter eminentemente político do espaço. "O espaço tornou-se *instrumental*. Lugar e meio onde se desenvolvem estratégias, onde elas se enfrentam, o espaço deixou de ser neutro, geográfica e geometricamente, há muito tempo" (*Ibidem*).

Por ter esse caráter político, o espaço está envolto, tanto na forma como no conteúdo, em intencionalidades de classe. Relativas principalmente ao poder das classes dominantes. Essa característica faz do espaço um elemento central, estratégico e de vital importância para o controle dos corpos, dos locais de moradia, dos tipos e das condições de labor da classe trabalhadora e dos grupos subalternos e vulnerabilizados da sociedade.

Hoje as classes dominantes se servem do espaço como de um instrumento. Instrumento para vários fins: dispersar a classe operária, reparti-la nos lugares prescritos, organizar os fluxos diversos subordinando-os a regras institucionais; subordinar, por conseguinte, o espaço ao poder; controlar o espaço e reger, tecnocraticamente a sociedade inteira, conservando as relações de produção capitalistas (*Ibidem*, p. 156).

O espaço produzido socialmente apresenta uma determinada feição, que podemos chamar de configuração espacial, que, como já vimos, não se faz sem intencionalidades. Por isso, o político atravessa a ideia de espaço que estamos construindo aqui. Essa configuração espacial é resultado de um determinado momento histórico, ou melhor de um conjunto de ideias e conceitos que compõem uma dada temporalidade – das ideias dominantes de uma determinada época, como afirmariam Marx e Engels (2007). "A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real" (*Ibidem*, p. 93). O espaço através da sua configuração condiciona os grupos sociais, as classes e toda a sociedade a perceberem sua posição e sua relação com as formas do espaço e suas configurações.

As configurações espaciais naturalizam as relações sociais transformando formas contingentes em uma paisagem permanente, que parecem imutáveis e sem objeções. Ao proporcionar um entorno compartilhado, as formas espaciais cumprem a função de integrar os indivíduos em uma concepção compartilhada da realidade (KOHN *apud* HARVEY, 2017, p. 191)³⁶.

As configurações espaciais produzidas dentro da lógica do mercado e tendo o Estado como fiador, operam como instrumento político e como mediação social. Nesse sentido, o espaço funciona como linguagem. Comunica e transmite mensagens e códigos atravessados pelas questões de classe e pelas contradições

³⁶ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "Las configuraciones espaciales naturalizan las relaciones sociales transformando formas contingentes en un paisaje permanente, que parece inmutable y no se presta a objeciones. Al proporcionar un entorno compartido, las formas espaciales cumplen la función de integrar a los individuos en una concepción compartida de la realidad (KOHN *apud* HARVEY, 2017, p. 191).

da realidade. Ou seja, essa linguagem não opera isenta dos conflitos e do político, da produção de linguagens alternativas.

O individualismo, o empreendedorismo, a meritocracia e a competitividade, a naturalização da desigualdade social, da concentração de riqueza e da exploração, a aceitação do lucro e do mercado como dimensões determinantes na organização da sociedade, a diferença como desigualdade, a classificação e hierarquização social, a impessoalidade, o entendimento da natureza como recurso, o patriotismo e o nacionalismo chauvinista, a xenofobia, o Estado como principal entidade de mediação social, por exemplo, são as ideias, conceitos, sentidos e atributos codificados nas formas espaciais. O espaço (capitalista), então, como elemento ativo da sociedade, através de suas configurações, opera, passa, penetra, transcreve e traduz um conjunto de significados, posições e signos permitindo a uma determinada classe (a classe dominante) tanto "(...) impor uma certa coesão (pela violência), quanto dissimular as contradições da realidade (sob uma aparente coerência racional e objetiva)" (LEFEBVRE, 2008, p. 45). Ou seja, o mercado e o Estado, executam e manobram por meio do espaço suas estratégias políticas e seus interesses econômicos (re)definindo as relações sociais de acordo com suas perspectivas.

A produção social do espaço e o espaço como instrumento político criam as condições materiais e simbólicas para a manutenção e sustentação das atuais relações sociais. Henri Lefebvre no texto "Estrutura social: a reprodução das relações sociais" (1977) chama esse movimento de reprodução das relações de produção. O grande êxito de Lefebvre nessa reflexão é sua capacidade de romper com o economicismo que marcou (e ainda marca) o marxismo tradicional e mostrar que "(...) é em parte por meio do espaço que a sociedade se reproduz" (GOTTDIENER, 1993, p. 128). Ou melhor, é por meio do uso e da produção do espaço que o capitalismo consegue superar suas crises sistêmicas, combater as insurreições e os processos revolucionários e promover a manutenção das suas relações sociais. Lefebvre percebeu que a duração histórica do capitalismo não se limitava a simples reprodução dos meios de produção e da força de trabalho. O capitalismo necessitava, para sua reprodução enquanto sistema civilizatório, adentrar para as dimensões não econômicas. Para dar suporte à nossa discussão, vamos inserir uma reflexão interessante sobre as condições de continuidade

histórica do capitalismo. Nancy Fraser (2014) apresenta três condições de fundo não econômicas – a reprodução social, a ecologia e o poder político –, que a partir das relações contraditórias que estabelecem com a dimensão econômica, são a base e o alicerce para o funcionamento do mercado e dão vitalidade para a reprodução do capitalismo.

O econômico, o político, o social, o cultural ou o ecológico não são entidades livres e independentes umas das outras, pelo contrário, há uma interdependência, intercomplementariedade e interdeterminação recíproca entre todas essas instâncias. Porém, todas essas dimensões apresentam princípios normativos e ontológicos próprios, resguardando uma certa autonomia de funcionamento. O que Lefebvre e Fraser demonstram é que as dimensões não econômicas operam como um amálgama – ideológico, muitas vezes – na legitimação, justificação e sustentação para o funcionamento do mercado. Há uma diferença entre Lefebvre e Fraser. A autora não rompe com um certo economicismo típico do marxismo tradicional, já que as relações que se dão entre as dimensões não econômicas e as econômicas se restringem ao suporte para a produção de objetos e coisas, e, conseqüentemente, para assegurar a reprodução da força de trabalho e dos meios de produção. Diferentemente dela, Lefebvre entende que a

(...) re-produção das relações de produção não coincide mais com a reprodução dos meios de produção; ela se efetua através da cotidianidade, através dos lazeres e da cultura, através da escola e da universidade, através das extensões e proliferações da cidade antiga, ou seja, através do espaço inteiro (LEFEBVRE, 2008, p. 47 e 48).

ou seja,

não se pode dizer que o espaço seja um produto como um outro, objeto ou soma de objetos, coisa ou coleção de coisas, mercadoria ou conjunto de mercadorias. Não se pode dizer que se trata simplesmente de um instrumento, o mais importante dos instrumentos, o pré-suposto de toda produção e de toda troca. O espaço estaria essencialmente ligado à reprodução das relações (sociais) de produção (*Ibidem*, p. 48).

É necessário, ainda, aprofundar um pouco mais a reflexão sobre a reprodução das relações de produção. Quem tem o poder de inculcar e impor longevidade às relações de produção capitalistas por meio do espaço? O mercado e o Estado conjuntamente. A partir do mercado o espaço torna-se o lugar e o meio da generalização do mundo da mercadoria, onde a materialização da lógica do capital se efetiva a partir da sobredeterminação do valor de troca em relação ao

valor de uso. Os princípios empresariais e a racionalidade econômica, sua organização, sua lógica, seus discursos, simbologias e significados, perpassam, a partir do espaço, a cotidianidade de toda a sociedade, condicionando, produzindo e reproduzindo relações sociais (novas ou não) pautadas pelo mercado e para a lógica do valor. Ou seja, reproduzindo as relações sociais de produção.

Já o Estado, de acordo com Lefebvre (1977, p. 206), tem papel crucial na perdurabilidade das relações de produção. Isso se dá de duas formas: o Estado "(...) na sua qualidade de legislador, organizador do sistema contratual e institucional (...)"; e "(...) como capacidade repressiva, que detém o exército, a polícia, os 'serviços especiais', os meios de constrangimento (...)". Aquele se situa no nível da produção de sentidos, normas e leis que cada cidadão e a sociedade como um todo devem obedecer para garantir a estabilidade da própria sociedade a partir dos princípios que regem o mercado. E o espaço, nesse caso, teria um papel central. Seu estatuto se eleva para o lugar e o meio da realização do valor, superando o sentido mais primitivo da reprodução de coisas e objetos no espaço (se sobrepondo - e incorporando - a reprodução dos meios de produção). Porém, ainda estaríamos no campo do convencimento e da produção de consenso. O segundo papel do Estado, a coerção, sempre se movimenta de maneira correlata ao papel anterior. O consenso e a coerção são duas faces da mesma moeda. A violência do Estado, direta ou indiretamente, garante que os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e até ideológicos estejam em correspondência com o que permite uma vida longa ao capitalismo.

O fio condutor que move a lógica da reprodução das relações sociais de produção de Henri Lefebvre é o conceito ampliado de produção. Sobre isso, Beveder (2014, p. 346) contribui um pouco mais a esse respeito ao afirmar que

a problemática da reprodução das relações de produção em Lefebvre tem suas bases em dois eixos: na ampliação do conceito de produção para dar conta da realidade contemporânea a seus escritos e na crítica à polissemia do conceito que em Marx e posteriormente a ele, no seio da tradição marxista, possui duplo sentido, um deles amplo e o outro restrito.

Não se trata de considerá-lo como um mero sistema produtor de objetos e coisas, como algumas interpretações limitadas e casuísticas fazem. A produção refere-se a um sistema produtor de valores, subjetividades e modos de vida, ou seja, como um processo civilizatório, que se (re)produz, principalmente, com um processo intensivo e extensivo da (re)produção de relações sociais

mercantilizáveis. Esse encaminhamento procura aclarar os processos ideológicos, culturais e políticos que se dão por meio da produção no espaço, fomentando, assim, a durabilidade do capitalismo. Não é somente a sociedade o lugar da reprodução das relações de produção, mas sim todo o espaço (LEFEBVRE, 1977). Nesse caso, “(...) o ponto focal da análise deve ser o entendimento da reprodução das relações de produção, pois é por meio dela que o capitalismo continua e continuará influente e dominador” (ORTIGOZA, 2010, s.p.). Ou seja, o espaço como lugar essencial para a reprodução das relações sociais capitalistas se desenvolve como uma estrutura de dominação. Como esse movimento tem o poder de transmitir e impor valores e imagens de um determinada classe social – da burguesia – para toda a sociedade, tem, com isso, o poder de condicionar, criar e (re)produzir determinadas práticas espaciais. Essas práticas tem a capacidade de determinar nossa experimentação do mundo; nossa compreensão do espaço e do tempo; nossos conceitos de indivíduo e de natureza; nossas relações de trabalho; nossa ideia de família, naturalizando e incorporando valores, práticas e subjetividades que sustentam e definem as ideias e ideologias do capitalismo. Logo, tem como resultado desse processo a reprodução das relações de produção. Porém, esses processos de dominação do espaço não se dão sem contestação. Para Lefebvre (1991), na verdade, o conceito de dominação do espaço e de apropriação do espaço estão intimamente relacionados. Como os processos de dominação nunca se dão de forma plena, sempre há brechas e fissuras a partir das contradições do espaço. Produzindo, pelo menos em potência, um projeto emancipatório para o espaço.

Essa complexa construção conceitual da categoria do espaço que estamos desenvolvendo, tem a finalidade de compreender como a produção do espaço capitalista opera e tem a função de castrar e limitar uma política revolucionária. Uma política de emancipação a partir da produção de um outro espaço. Um espaço não capitalista. Porém, é necessário avançar um pouco mais.

O espaço se tornou uma força produtiva. Esse conceito merece algumas breves palavras. Força produtiva é uma categoria clássica da obra de Karl Marx. Porém, não aparece de forma isolada. Ela foi cunhada na relação contraditória que estabelece com uma outra categoria, a de relações de produção. Sobre isso, Marx e Engels, escreveram o seguinte:

a sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio (MARX e ENGELS, 2017, p. 26 e 27).

Há toda uma polêmica no debate marxista sobre qual melhor entendimento dessas categorias. Vamos passar rapidamente por esse debate, tendo em mente que ele será complementado no Capítulo 4. De início, vamos apresentar uma definição bem objetiva e simples dessas duas categoriais a partir do Dicionário do Pensamento Marxista, editado por Tom Bottomore. De acordo com essa publicação, as forças produtivas abrangem

(...) os meios de produção e a força de trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas compreende, portanto, fenômenos históricos como o desenvolvimento da maquinaria e outras modificações do processo de trabalho, a descoberta e exploração de novas fontes de energia e a educação do proletariado (BOTTOMORE, 2001, p. 157).

Já as relações de produção,

(...) são constituídas pela propriedade econômica das forças de produtivas. No capitalismo, a mais fundamental dessas relações é a propriedade que a burguesia tem dos meios de produção, ao passo que o proletariado possui apenas a sua força de trabalho (*Ibidem*, p. 157).

No desenrolar da história, ou em qualquer modo de produção, essa contradição funciona como motor. Imprimindo dinâmica e movimento. Essa contradição, atravessada pelas lutas de classe, ocasiona a sucessão de um modo de produção por outro. O desenvolvimento das forças produtivas (da capacidade produtiva) – através das mudanças técnicas, do incremento tecnológico, de novas divisões do trabalho etc. – entra em choque com as respectivas relações de produção, ou seja, as relações de produção se tornam um entrave, gerando crises, insurreições e até revoluções.

O problema é que a vulgata marxista, em muitas abordagens, trata essa contradição de forma mecânica e simplista, eliminando a dialética da relação. Essa abordagem autonomiza cada elemento do binômio força produtiva e relações de produção, reduzindo a relação a uma perspectiva cartesiana de causa e efeito. Além disso (a partir disso ou como resultado disso), tem-se o entendimento equivocado de que há um desequilíbrio entre os resultados técnicos e a capacidade tecnológica de um lado (as forças produtivas) e as suas formas de aplicação e uso

na sociedade (KORSCH, 1981). Essa visão, reduz a contradição entre forças produtivas e relações de produção há um desajuste meramente tecnocrático e burocrático. Isso suprime a história e todo o potencial analítico dessas categorias. Contrapondo-se a isso, Karl Korsch, fundamentado pelo próprio Marx, tenta romper com o espectro do economicismo, do stalinismo e do dogmatismo. A percepção a partir dessas perspectivas leva o conceito de força produtiva a apresentar uma certa fixidez e passividade tanto na análise da realidade quanto na ação revolucionária. Korsch compreende as forças produtivas como tudo o que aumenta a capacidade humana de trabalhar e, conseqüentemente, de produzir. A natureza, a técnica, a ciência, a própria organização social (chamadas de energias sociais) são exemplos disso. Em outras palavras, é a capacidade real de trabalho do homem de produzir por meio do seu trabalho, com a utilização de determinados meios de produção, em uma dada forma de divisão do trabalho e com um tipo específico de cooperação social, com o objetivo de sua reprodução social e biológica. Apresentamos a conceituação genérica do autor, do termo em si, sem aplicá-la historicamente e espacialmente. Porém, para ele, as forças produtivas são determinadas social e historicamente. E isso em termos capitalistas, significa, sua capacidade em produzir mercadorias (*Ibidem*) a partir da exploração do trabalhador e da produção de mais-valor.

Henri Lefebvre alça o espaço à categoria de força produtiva. Ele assinala que o espaço, principalmente a partir do que chama de *design* espacial – a forma e a configuração do espaço –, juntamente com a força de trabalho, a tecnologia e a ciência, contribui para o potencial produtivo capitalista (GOTTIDIENER, 1993). Ter o poder sobre uma determinada parcela do espaço, a partir da propriedade privada (o mercado/capital) e/ou da propriedade pública (Estado), significa, em primeiro plano, excluir todo o restante da sociedade de ter acesso a esse bem. Salve determinados tipos de propriedade pública onde o acesso coletivo é permitido – ruas, praças, hospitais, áreas de lazer –, porém com regras de acesso, permanência e uso criadas por instâncias em que a decisão da sociedade não existe ou é restrita. Significa, também, ter o monopólio sobre a produção das características desse espaço. Isso, na prática, representa dar um destino capitalista para esse espaço. O espaço concebido e produzido dessa forma, privilegiando a troca em detrimento do uso, priva e impede que ele seja acessado por todos os

tipos de grupos, segmentos e/ou classes sociais. É notório, nesse caso, revelar o papel desempenhado pela propriedade do espaço e de seus mecanismos correlatos – concessão de terra, delimitação de áreas de conservação, parcerias público-privadas etc. – nos processos de dominação do espaço. Como resultado direto disso as contradições se agudizam.

A valorização do espaço como expressão da realização da propriedade privada da riqueza impõe-se para toda a sociedade, redefinindo os acessos aos lugares, criando interditos. Esse movimento no espaço redefine as relações sociais através das transformações no uso do espaço (...) (CARLOS, 2015b, p. 27),

Essas transformações é que restringem o ir e vir, segmentam a sociedade e a diferenciam espacialmente em ricos e pobres, entre brancos e não brancos, burgueses e proletários, héteros e homossexuais, homens e mulheres etc., além de controlam o potencial emancipador da classe trabalhadora, com o objetivo de realizar o valor e reproduzir as relações de produção capitalistas.

Porém, é necessário, ainda, avançar um pouco mais no entendimento de como essas contradições se intensificam. No modo de produção capitalista o espaço, por ser considerado fator de produção, apresenta a mesma estatura ontológica das categorias capital e trabalho (LEFEBVRE *apud* GOTTIDIENER, 1993). Por isso,

o espaço possui o mesmo relacionamento contraditório com a propriedade privada (as relações de produção) que tem com a posse das máquinas; isto é, as relações sociais que regem as atividades associadas ao espaço precisam adequar-se a forma pela qual o espaço é usado para adquirir riqueza. Esse relacionamento é contraditório, desde que os usos do espaço para fazer dinheiro estão em permanente conflito com a instituição da propriedade privada, isto é, relações de posse, e com a gestão pública das atividades econômicas. (...) E as relações espaciais representam uma fonte rica e constante de contradições sociais que requerem análise em seus próprios termos (*Ibidem*, p. 129).

Atualmente não se trata mais (ou melhor, somente) do consumo de objetos contidos no espaço, mas do consumo do próprio espaço. Isso produz contradições e tensões entre o espaço como força produtiva e a propriedade privada do espaço e a propriedade pública do espaço. Isso está ocorrendo, porque o espaço não é mais consumido pelo que ele é, mas pelo que ele representa no processo de compra e venda. Porém, para compreender melhor essa contradição, vamos recorrer a Michael Hardt em seu relevante artigo intitulado "Lo común en el comunismo".

Hardt (2010, p. 129) parte da necessidade de buscar uma alternativa para além da dicotomia entre capitalismo e socialismo. Para o autor é necessário "(...)

explorar outra possibilidade: nem a propriedade privada do capitalismo nem a propriedade pública do socialismo, mas o comum no comunismo"³⁷. Ele partilha a tese de que as hipóteses comunistas do passado não são mais válidas para a realidade do capitalismo contemporâneo, e isso ocorre, porque "(...) a composição do capital, assim como as condições e os produtos da produção capitalista, se alteraram. E o mais importante é que a composição técnica do trabalho mudou" (*Ibidem*, p. 130)³⁸. Para entender como, em que condições, com que tipo de cooperação e divisão social do trabalho ocorre a produção capitalista hoje, é necessário "(...) analisar as relações de propriedade que determinam como o trabalho produz" (*Ibidem*, p. 130)³⁹.

O conceito de propriedade ganha enorme centralidade em sua análise. Na verdade, ele chega a afirmar que a crítica da economia política é uma crítica profunda à propriedade (*Ibidem*). Sua proposição renovada de comunismo depende de uma análise mais clara sobre a contradição entre o comum e a propriedade, porém, para isso, é necessário explorar a trajetória da categoria propriedade até a atual conjuntura. O autor parte da proposta de Marx em dividir cada período histórico de acordo com a forma dominante de propriedade. Esse tipo específico de propriedade que se mostra hegemônica ascende na tensão e no choque com outras formas de propriedade (*Ibidem*). Na passagem a seguir, fica claro esse movimento da história.

Até meados do século XIX, as sociedades europeias já não estavam dominadas principalmente pela propriedade imóvel como a terra, mas sim por formas móveis de propriedade, geralmente os resultados da produção industrial (*Ibidem*, p. 131)⁴⁰.

Note-se que sua reflexão, aparentemente, opera no campo conceitual da categoria relações de produção, ou seja, na relação contraditória entre duas formas distintas de relações de propriedade. A propriedade móvel representa os objetos e

³⁷ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) explorar otra posibilidad: ni la propiedad privada del capitalismo ni la propiedad pública del socialismo, sino lo común en el comunismo" (HARDT, 2010, p. 129).

³⁸ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) la composición del capital, así como las condiciones y los productos de la producción capitalista, se han alterado. Y lo más importante es que la composición técnica del trabajo ha cambiado" (*Ibidem*, p. 130).

³⁹ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) analizar las relaciones de propiedad que determinan cómo produce el trabajo" (*Ibidem*).

⁴⁰ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "A mediados del siglo XIX, sostiene, las sociedades europeas ya no estaban dominadas principalmente por la propiedad inmueble como la tierra, sino más bien por las formas móviles de propiedad, generalmente los resultados de la producción industrial" (HARDT, 2010, p. 131).

coisas produzidas como mercadorias pelo processo industrial (o dinheiro em si também é uma mercadoria móvel). Já a propriedade imóvel refere-se à própria propriedade sobre uma dada parcela de terra. A dominação econômica da propriedade móvel sobre a propriedade imóvel representa a dominação da produção de riqueza a partir do trabalho como produtor de valor e de mais-valor em detrimento da extração da riqueza a partir da renda da terra.

(...) O triunfo da propriedade móvel sobre a imóvel corresponde a vitória dos lucros sobre a renda como modo dominante de expropriação. Em sua ânsia por acumular renda, os capitalistas estão condenados a permanecer em sua posição relativamente externa em relação com o processo de produção de valor e se limitam meramente a extrair o valor produzido por outros meios. De maneira diferente, a geração do lucro exige a participação do capitalista em todo o processo de produção, impondo formas de cooperação, regimes disciplinares etc (*Ibidem*, p. 132)⁴¹.

Alguns questionamentos simples podem aparecer nesse momento da nossa exposição. Por exemplo: o que impulsiona a transição de uma relação de propriedade para outra? E as forças produtivas? Elas têm responsabilidade nesses processos? Na verdade, o surgimento de um novo modelo de propriedade é fruto do desenvolvimento histórico de novas capacidades produtivas e de produção. Ou seja, do surgimento de novas forças produtivas. A forma imóvel de propriedade, por exemplo, funcionava como uma barreira para os novos desenvolvimentos técnicos, científicos e de gestão que emergiram com a moderna produção industrial. Por isso, há uma tensão nesse período de transição, entre a propriedade móvel e a propriedade imóvel. O próprio Hardt ilustra bem esse cenário na citação abaixo:

O movimento da renda para o lucro e da dominação da propriedade móvel sobre a propriedade imóvel são ambos parte de uma afirmação mais geral feita por Marx, segundo a qual já em meados do século XIX a indústria já havia substituído a agricultura como forma hegemônica de produção econômica. Obviamente, Marx não disse isso se referindo a quantidades. Naquela época, a produção industrial representava uma pequena fração da economia, mesmo na própria Inglaterra, o país mais industrializado do momento. E a maioria dos trabalhadores não cumpria suas atividades nas fábricas, mas no campo. A afirmação de Marx é, pelo contrário, qualitativa: todas as outras forças de produção terão que adotar critérios qualitativos da produção industrial. A agricultura, a mineração e até a própria

⁴¹ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) el triunfo de la propiedad mueble sobre la inmueble corresponde a la victoria de las utilidades sobre la renta como modo dominante de expropiación. En su afán por acumular renta, los capitalistas están condenados a permanecer en su posición relativamente externa en relación con el proceso de la producción de valor y se limitan meramente a extraer el valor producido por otros medios. La generación de ganancia, en cambio, exige la participación del capitalista en el proceso de producción, imponiendo formas de cooperación, regímenes disciplinarios, etcétera” (*Ibidem*, p. 132).

sociedade terão que adotar seus regimes de mecanização, sua disciplina de trabalho, seus tempos e ritmos, sua jornada de trabalho etc.⁴² (*Ibidem*, p. 132).

O autor não suprime a categoria força produtiva da sua abordagem, ele só desenvolve seus argumentos dando centralidade a categoria propriedade. E isso se justifica por ter como horizonte a construção da ideia do comum (desenvolveremos melhor a categoria do comum em algumas linhas abaixo e de forma mais efetiva a partir do Capítulo 4). A tensão entre dois regimes de propriedade só se realiza, porque há a emergência de uma nova força produtiva. O capitalismo industrial para se efetivar, precisava submeter (em alguns casos até eliminar) os antigos regimes de propriedade que funcionavam como entrave para o desenvolvimento das suas forças produtivas. A contradição entre as forças produtivas e as relações de produção não serve apenas para explicar a transição de um modo de produção por outro, mas também as modificações nos regimes de exploração, expropriação e acumulação no seio do próprio capitalismo.

No atual contexto histórico Hardt apresenta uma nova tensão entre duas outras formas de propriedade. Hoje a principal contradição se dá entre a propriedade material em relação a propriedade imaterial. Hoje a indústria já não conserva uma posição dominante na economia. Essa não é uma posição de caráter quantitativo. Não se trata de uma redução significativa no número de trabalhadores efetivados nesse ramo da atividade econômica. Mas sim de uma posição mais qualitativa. "A indústria já não impõe suas características aos demais setores da economia e nem, de forma mais geral, às relações sociais" (*Ibidem*, p. 133)⁴³. Hardt sustenta, que a forma de produção que tem se tornado hegemônica é chamada de imaterial ou biopolítica. Ele define o imaterial ou biopolítico como

⁴² Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "los pasos de la renta a la ganancia y de la dominación de la propiedad inmueble a la de la propiedad mueble son ambos parte de una afirmación más general hecha por Marx, según la cual ya a mediados del siglo XIX la industria en gran escala había reemplazado la agricultura como la forma hegemónica de producción económica. Por supuesto, Marx no lo decía refiriéndose a cantidades. En aquella época, la producción industrial representaba una pequeña fracción de la economía hasta en la misma Inglaterra, el país mas industrializado del momento. Y la mayoría de los trabajadores no cumplía sus tareas en fábricas sino en el campo. La afirmación de Marx es, por el contrario, cualitativa: todas las demás fuerzas de producción tendrán que adoptar las cualidades de la producción industrial. La agricultura, la minería, hasta la sociedad misma tendrán que adoptar sus regímenes de mecanización, su disciplina laboral, sus tiempos y ritmos, su jornada laboral, etcétera" (HARDT, 2010, p. 132).

⁴³ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "la industria ya no impone sus características a los demás sectores de la economía ni, de manera más general, a las relaciones sociales (*Ibidem*, p. 133).

um conceito unitário. É a "(...) produção de ideias, de informação, de imagens, de conhecimentos, de códigos, de linguagens, de relações sociais, de afetos e mais algumas produções nesse sentido" (*Ibidem*, p. 133)⁴⁴. Quase todos os tipos de atividades, ocupações, profissões, iniciativas, ramos da economia, tanto na esfera do mercado quanto no setor estatal, realizam suas funções no sentido dessa nova realidade produtiva; ou seja,

(...) desde as mais elevadas até as mais baixas, desde os trabalhadores que prestam assistência médica a comissários de bordo, desde os educadores aos programadores de *software* e desde os funcionários de lojas de *fast food* ou *call centers* aos *designers* ou agentes de publicidade (*Ibidem*)⁴⁵.

E isso não se restringe só a trabalhos, setores e segmentos desse tipo de produção, mas também envolve o espaço; a própria produção do espaço. Quando afirmamos que a lógica do valor não se realiza mais a partir do consumo dos objetos no espaço, mas do consumo do próprio espaço, estamos fazendo uma reflexão introduzindo a produção do espaço no contexto (e como) produção imaterial ou biopolítica. Como espaço-imagem, espaço-signo, espaço-símbolo, ou seja, o espaço como representação e a representação como espaço. Sobre isso, Alvaro Ferreiran (2013), no artigo “A imagem virtual transformada em paisagem e o desejo de esconder as tensões do espaço: por que falar em agentes, atores e mobilizações?”, ilustra esse processo no que chamou de transformação da imagem virtual em paisagem. Com o intuito de promover a aceitação do público carioca em relação às profundas alterações pelas quais a região central e a zona portuária iriam passar, a prefeitura, os proprietários fundiários e o capital privado do setor imobiliário, turístico e hoteleiro tinham o interesse em garantir que o projeto de revitalização desse espaço fosse realmente implementado. Para isso, introjetaram, através de peças publicitárias, campanhas de governo e *marketing*, na mente das pessoas um conjunto de imagens representando essas mudanças mesmo antes delas terem sido iniciadas. Ferreira descreve esse processo da seguinte forma.

A cada instante as imagens tornam-se mais próximas do mundo "real"; ganham movimento como um filme, e cada vez mais as imagens virtuais são

⁴⁴ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) producción de ideas, de información, de imágenes, de conocimientos, de códigos, de lenguajes, de relaciones sociales, de afectos y algunas producciones mas en esa línea" (*Ibidem*).

⁴⁵ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: (...) desde las más elevadas a las más bajas, desde los trabajadores que brindan cuidados de la salud a los asistentes de vuelo, desde los educadores a los programadores de software y desde los empleados de los locales de comidas rápidas o los *call centers* a los diseñadores o agentes de publicidad (*Ibidem*).

cuidadosamente "colocadas" na paisagem. Se a paisagem tem um caráter de algo que já existe, então essas imagens, ao serem "colocadas" nela, acabam ajudando a introjetar nos agentes a sensação de que isso já está dado, já é um dado, porque se transformou em paisagem (*Ibidem*, p. 57).

Essa projeção da imagem virtual em realidade, produzindo um espaço imagético, porém transformado em real, só seria possível através das novas tecnologias de informação e comunicação e de um conjunto de profissões e empresas ligadas à construção e difusão de conhecimento como mercadoria. E sobre isso Hardt assinala que

(...) o conhecimento, o código e as imagens se tornam cada vez mais importantes para a totalidade dos setores tradicionais da produção, e a produção de afetos e cuidados está gradualmente se tornando essencial no processo de valorização⁴⁶ (HARDT, 2010, p. 133).

É claro que o espaço vai guardar sua materialidade, já que ele é material e imaterial simultaneamente. É forma e função, é forma e conteúdo. E é nesse ponto que precisamos construir as pontes entre o comum e o espaço. Antes disso, faz-se necessário discorrer um pouco sobre o comum.

Hardt define o comum de duas formas. O que ele chama de comum natural, que pode ser designado como "(...) a terra e todos os recursos associados a ela: os campos, os bosques, a água, o ar, os minerais etc."⁴⁷ (*Ibidem*, p. 135). E o comum artificial, que se refere "(...) aos resultados do trabalho e a criatividade humana, tais como as ideias, a linguagem, os afetos etc."⁴⁸ (*Ibidem*, p. 135). De forma equivalente, Ivaldo Lima retrata os comuns como elementos tangíveis e intangíveis da realidade. No seu artigo cujo título é "A metrópole convivial: por uma geografia social crítica dos *commons*", os *commons* aparecem como diretriz política para construir a noção de convivialidade, e com isso pensar uma outra vida urbana. Ou seja, o comum não se restringe ao que se convencionou chamar no senso comum de recursos naturais. A forma do comum pode, também, ter uma expressão no campo da imaterialidade (como componente intangível) (LIMA, 2020). Isso se dá quando o comum se refere às práticas culturais, ao conhecimento

⁴⁶ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: (...) el conocimiento, el código y las imágenes se vuelven cada vez mas importantes en la totalidad de los sectores tradicionales de producción, y la producción de afectos y cuidados se va haciendo gradualmente esencial en el proceso de valorización (HARDT, 2010, p. 133).

⁴⁷ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) la tierra y todos los recursos asociados a ella: los campos, los bosques, el agua, el aire, los minerales, etcétera" (HARDT, 2010, p. 135).

⁴⁸ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) a los resultados del trabajo y la creatividad humanas, tales como las ideas, el lenguaje, los afectos, etcétera" (*Ibidem*).

(popular, tradicional, científico), à carga genética etc. Nesse ponto gostaríamos de acrescentar mais dois sentidos para o comum. David Harvey (2011b) no texto “The Future of the Commons”, desenvolve o primeiro. Ele afirma que o comum precisa ser continuamente produzido. Essa proposição choca-se com qualquer interpretação que conceitue o comum como um monólito estático e passivo. O comum não é uma realidade anterior que supostamente não sofreu alteração e que permaneceu com suas características mais ou menos preservadas – como um suposto bem natural paradisíaco ou uma receita de um prato tradicional de uma determinada cultura. Isso por si só não define o comum, mas sim o destino que se quer dar para isso. Assim, o comum precisa ser sistematicamente produzido, e esse sentido desemboca diretamente no segundo. Dardot e Laval, a partir de uma citação de Lima, acrescentam o sentido em que o comum realiza a

(...) conexão entre o "bem-estar local" e os processos de defesa ou criação de modos de vida mais convencionais, mais democráticos, mais autônomos, e a luta contra a onipotência das grandes empresas (DARDOT e LAVAL *apud* LIMA, 2020, p. 180).

Esse segundo sentido ganha uma importância política enorme no atual contexto neoliberal. Cada vez mais há processos de mercadificação da natureza e do conhecimento (científico, tradicional e cultural) sobre essa mesma natureza (material genético, formas de uso e aplicação de determinadas espécies etc.) através da privatização, da financeirização, da transformação do carbono em ativo, da apropriação privada da cultura de outros povos etc.⁴⁹, colocando o comum como célula de resistência e referência para a construção de alternativas.

Retomando a construção de pontes entre o espaço e o comum, podemos afirmar que os rios, os lagos, os bosques, as florestas, ou seja, os comuns naturais que apresentam alguma tangibilidade, são comuns importantes não só para os grupos sociais que dependem deles para se reproduzirem socialmente e biologicamente, mas, indiretamente, para toda a humanidade. Todos esses comuns são espaços no sentido como estamos tratando nesse capítulo? Sim. Porém, uma floresta para uma madeireira é espaço, mas não é comum, pois não vê a floresta em sua totalidade, somente as espécies que tem valor no mercado. A ideia aqui

⁴⁹ Em minha dissertação de mestrado faço uma reflexão sobre os novos mecanismos de uso e conservação da natureza baseado em práticas de mercadificação, financeirização e privatização do ambiente com os processos de acumulação por espoliação, tendo como finalidade a realização do valor e a reprodução das relações de produção (IMBROISI, 2015).

não é fazer uma equivalência automática entre espaço e o comum. Continuando: o conhecimento desenvolvido por uma determinada tribo indígena sobre as espécies dessa mesma floresta, não temos dúvida de que faz parte do conceito de comum. Porém, é espaço? Depende da perspectiva teórica. Se for o espaço passivo, espelho da realidade ou palco das relações sociais do positivismo e do neopositivismo, não. Se for o espaço como condição, meio e produto dos processos sociais da teoria crítica (como estamos conceituando), sim. Porque esse conhecimento se produz na relação que essa tribo estabelece com a floresta, e o resultado dessa interação vai se expressar na própria estrutura e composição da sua vegetação, nos tipos de apropriação e uso das espécies que compõem essa floresta pela tribo e na forma como os membros dessa cultura vão representá-la. Quando associamos o espaço ao comum, aquela divisão inicial entre o comum natural e o comum artificial começa a se dissolver. Não de forma absoluta, é claro. Vejamos, por exemplo, a luz e o calor do Sol. São elementos que compõem o comum natural, porém não podemos fazer essa relação tão direta deles com o espaço. A luz e o calor do Sol não apresentam a materialidade para serem considerados espaço. Pelo menos diretamente, já que sabemos que esses elementos são importantes para a realização da fotossíntese, para os ritmos de trabalho, para o aquecimento etc. Outro exemplo que podemos apresentar aqui de forma rápida é a partitura de uma canção representativa para um povo qualquer. Como um comum artificial e imaterial dificilmente poderíamos defini-la como espaço. Porém, sabemos que as emoções e sentimentos de cada nota podem representar e ter algum lastro na realidade espacial do autor (e seu povo). Concluindo: o espaço e o comum não são sinônimos, muito menos conceitos idênticos, porém para nossa empreitada em pensar a dimensão espacial no sentido da dominação e da emancipação, essa associação é primordial.

Os comuns são espaços em que a dimensão material e imaterial se coadunam. Tem forma e função (ou seja, conteúdo social). São simultaneamente lugares de manutenção de práticas espaciais anteriores (que não foram totalmente suprimidas pela hegemonia do capital), lugares de práticas de resistência às imposições do mercado e lugares projetivos (com projeto de uma nova socialidade) e de produção de novas relações sociais. A resistência, o projeto e a transição passam e atravessam os espaços do comum. Dentre as múltiplas facetas

e dimensões que compõem o espaço, o comum exacerba a face do espaço. A do espaço contendor das virtualidades do projeto de um espaço não capitalista (LEFEBVRE 1991). A perspectiva de uma sociedade alternativa, diferente da que nos é imposta hoje, vive em potência no comum. Por isso, a dominação na contemporaneidade, no contexto da produção imaterial ou biopolítica, perpassa a tensão entre a propriedade imaterial e a propriedade material, tendo a primeira se sobressaído em relação a segunda.

A crescente dominação dessa forma de propriedade é significativa, em parte porque demonstra e coloca no centro da cena o conflito entre os comuns e a propriedade. Embora seja possível privatizar como propriedade as ideias, as imagens, os conhecimentos, os códigos, as linguagens e até os afetos, torna-se muito mais difícil vigiar essa propriedade, pois é muito simples compartilhá-la e reproduzi-la. Esses bens exercem pressão constante para escapar dos limites da propriedade e se tornarem comuns. Se uma pessoa tem uma ideia, o fato de compartilhá-la com outras pessoas não reduz a utilidade da ideia para ela, mas geralmente a aumenta. De fato, para alcançar a máxima produtividade, as ideias, as imagens e os afetos devem ser comuns e compartilhados (HARDT, 2010, p. 134)⁵⁰.

Chegamos ao ponto de recuperar a ideia do espaço como força produtiva e compreender seus desdobramentos no sentido da dominação. Apostamos em uma composição teórica e de ideias para realizar essa tarefa. Primeiro a associação do nosso conceito de espaço com o comum; segundo, a contradição entre comum (o espaço) e a propriedade; e terceira, a perda de produtividade do comum (do espaço) em decorrência dessa propriedade. Partimos do pressuposto de que para a humanidade do homem ser completa e total a dimensão espacial é essencial e determinante, pois é por meio e a partir da apropriação total do espaço, que o homem pode se realizar enquanto ser genérico. Nesse sentido o espaço é peça central na composição do tabuleiro que forma os comuns. O espaço como força produtiva entra em contradição com as relações de produção (a propriedade privada e a propriedade pública do espaço), porque elas impedem que o espaço seja produzido de forma a atender todas as satisfações, necessidades e desejos da

⁵⁰ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: la creciente dominación de esta forma de propiedad es significativa, en parte porque demuestra y vuelve a poner en el centro de la escena el conflicto entre lo común y la propiedad como tal. Si bien es posible privatizar como propiedad las ideas, las imágenes, los conocimientos, los códigos, los lenguajes y hasta los afectos, se hace mucho más difícil vigilar esa propiedad, pues es muy sencillo compartirla y reproducirla. Estos bienes ejercen una presión constante por escapar a los límites de la propiedad y hacerse comunes. Si una persona tiene una idea, el hecho de que la comparta con otros no reduce la utilidad que tiene la idea para esa persona, sino que generalmente la aumenta. En realidad, para poder realizar su máxima productividad, las ideas, las imágenes y los afectos deben ser comunes y compartidos (HARDT, 2010, p. 134).

humanidade. Dominar o espaço a partir da propriedade, produzir um espaço que é alienado e fetichizado, é impedir a criação dos comuns. É impedir o desenvolvimento do espaço como força produtiva na direção de uma nova sociedade livre do ágio, do lucro e do capital. De uma sociedade comunista.

Com o stalinismo e o socialismo real, o socialismo de Estado (ou capitalismo de estado monopolista), o dogmatismo messiânico e sectário das seitas marxistas, a queda do muro de Berlim, o fim e a desagregação da URSS e a ascensão do neoliberalismo, a retórica liberal-burguesa dominante declarou que Marx e o comunismo não faziam mais sentido. O comum recupera para nós, marxistas, o sonho; e o espaço reintroduz na cena histórica a utopia de uma sociedade comunista. A palavra utopia⁵¹ é outro termo caro para o campo marxista. E, como sempre, recheado de debates e polêmicas.

Michael Löwy, no livro “Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista”, discorre sobre a utopia a partir do tripé: ideologia, utopia e ciência. Löwy entende que as ideologias e as utopias são manifestações que se expressam de forma diferente, mas frutos de um mesmo fenômeno. Para o autor, tanto utopia como a ideologia são visões sociais de mundo. Assim, as

visões sociais de mundo seriam, portanto, todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas. Conjuntos esses unificados por uma perspectiva determinada, por um ponto de vista social, de classes sociais determinadas. As visões sociais poderiam ser de dois tipos: visões ideológicas, quando servissem para legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo; visões sociais utópicas, quando tivessem uma função crítica, negativa, subversiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente”(LÖWY, 2015, p. 21).

Em uma perspectiva mais ampla, a primeira aproximação entre um ponto e outro refere-se a quem cria e quem sistematiza as visões sociais de mundo ideológicas e utópicas. Para Löwy as visões de mundo apresentam um corte de classe, ou seja, são geradas pelas diferentes classes sociais, tornando-se ideologia ou utopia dependendo da perspectiva em relação a realidade. E quem sistematiza, tornando as visões de mundo teorias e doutrinas, são os escritores, lideranças políticas e, inclusive, os acadêmicos e cientistas (*Ibidem*). Ou seja, não há uma oposição em si entre produção de conhecimento científico e classes sociais. "Para Marx, ciência e representação científica de classe não são contraditórios. É

⁵¹ Ao lado da categoria emancipação, a noção de utopia merece um capítulo a parte (Capítulo 4). Porém, algumas poucas palavras serão destinadas a ela neste capítulo.

possível fazer ciência a partir de uma relação dialética entre ciência e representação de classe" (*Ibidem*, p. 120). Colocamo-nos, ou melhor, inserimo-nos e reconhecemos que nosso trabalho apresenta um sentido de classe, do ponto de vista da classe trabalhadora, ou como prefere o autor, do ponto de vista do proletariado. Ou seja, uma visão social de mundo utópica⁵².

Reconhecemos que a posição do autor sobre as categorias utopia e a ideologia são interessantes, de fácil assimilação e com potencial analítico e prático. Porém, percebemos algumas limitações. Por exemplo, Harvey, no livro “Neoliberalismo: história e implicações”, pensa a virada neoliberal do mundo a partir de duas posições:

(...) interpretar a neoliberação (...) como um projeto *utópico* de realizar um plano teórico de reorganização do capitalismo internacional ou como um projeto *político* de restabelecimento das condições de acumulação do capital e de restauração do poder das elites econômicas (HARVEY, 2008, p. 27).

Harvey não define seu conceito de utopia nesse livro, porém claramente ele difere de Löwy no que toca a sua aplicabilidade a visões de mundo atreladas a ordem dominante. Ao mesmo tempo, poucas linhas abaixo, Harvey comete um deslize importante. Ele afirma que "o utopismo teórico de argumento neoliberal, em conclusão, funcionou primordialmente como um sistema de justificação e de legitimação do que quer que tenha sido necessário fazer para alcançar esse fim" (*Ibidem*, p. 27 e 28). Ou seja, funcionou como ideologia. Ou melhor, como uma das possíveis definições de ideologia: "ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante" (EAGLETON, 2019, p. 17). É claro que Harvey sabe a diferença de um termo para o outro, porém nesse pequeno deslize ele as igualou conceitualmente.

O maior problema da abordagem de Löwy é um certo empobrecimento da sua reflexão. Ele praticamente isola um termo do outro. Essa perspectiva demonstra que não há quase tensão entre as expressões. O fato das duas

⁵² Uma pergunta simples poderia surgir a partir das nossas colocações: como podemos definir o ponto de vista do proletariado? O próprio Löwy responde: "o ponto de vista do proletariado, então, não é o ponto de vista de tal ou qual fração, tal ou qual categoria, tal ou qual grupo, seja em função de critérios econômicos, nacionais, culturais ou religiosos, mas a busca de um ponto de vista universal, porque o que define o ponto de vista do proletariado é a sua universalidade, que é, digamos, o ponto de vista da totalidade, que está além dos interesses de categorias, de frações, de localidades" (LÖWY, 2015, p. 136). Porém, reconhecer e demonstrar que nossa análise apresenta uma visão social de mundo utópica não é suficiente para garantir cientificidade e, muito menos, apontar caminhos no seio do marxismo para pensar a emancipação do homem através da produção do espaço.

originarem-se do mesmo fenômeno, serem ambas visões de mundo, uma conservadora e a outra alternativa, não cria a contradição entre as partes. Essa contradição, aparente, é muito frágil. É necessário, então, resgatar essa dialética. Por isso, de forma equivalente às categorias dominação e emancipação, vamos entender o par ideologia e utopia de forma conjunta, a partir da contradição entre os termos. Esse entendimento provém da obra “Ideologia e utopia” de Paul Ricoeur (2015).

Em um primeiro momento parece não haver relação possível entre ideologia e utopia. Porém, a ortodoxia marxista as reúne classificando a utopia de ideologia (RICOEUR, 2015), talvez recuperando, de forma reducionista, o sentido de ideologia como oposição a ciência que surge no capital de Marx. Tudo o que for não científico, anticientífico ou pré-científico é ideologia. O socialismo utópico do século XIX é contraposto por Engels ao socialismo científico fundado por ele e Marx. Nessa perspectiva, a utopia é associada a não ciência, por isso é ideológica (*Ibidem*). Vamos, com certeza, caminhar em outra direção.

Sendo assim, é necessário apontar esse caminho. Para Ricoeur, tanto a ideologia quanto a utopia “tem um lado negativo e um lado positivo, um papel construtivo e um papel destruidor, uma dimensão constitutiva e uma dimensão patológica” (*Ibidem*, p. 15). Isso revela que ambos, ideologia e utopia, são manifestações ambivalentes do real. Esse fato em si não nos ajuda muito no movimento teórico de aproximação dos termos, já que nas ciências humanas há uma variedade de termos, noções e categorias recheados de polêmicas, derivações e ambiguidades. Porém, Ricoeur nos traz um outro traço comum: “dos dois lados, o aspecto patológico aparece de saída, o que faz com que devamos proceder de maneira regressiva, partindo da superfície das coisas” (*Ibidem*, p. 15). Isso funciona como na relação do corpo doente com a origem da doença. O sintoma revela o problema, mas não necessariamente a origem do trauma. Para extrair o problema e solucionar o mal é necessário um movimento do mais externo (da superfície) para o mais interno; do sintoma para o trauma. Da aparência para a essência. A ideologia e a utopia expressam somente o aparente, o visível – que é a camada mais superficial da realidade –, e escondem (parcialmente) o real. Para alcançar a essência dos fenômenos a ideologia e a utopia são portas de entrada.

Ricoeur avança em sua articulação ao afirmar que tanto a ideologia quanto a utopia trabalham em três níveis. A ideologia trabalha no nível da distorção, da legitimação e da identificação; já os três níveis da utopia são: a fantasmagoria, a alternativa e a exploração do possível (*Ibidem*). Na citação abaixo, veremos como o autor entrecruza os níveis.

(...) Ali onde a ideologia é uma distorção, a utopia é fantasmagórica – totalmente irrealizável. A fantasmagoria costeia a loucura. É uma escapatória, e tem-se o exemplo da fuga em literatura. Em seguida, ali onde a ideologia é legitimação, a utopia é uma alternativa ao poder existente. Ela pode ser ou uma alternativa ao poder ou uma forma alternativa de poder. (...) Num terceiro nível, assim como a função positiva da ideologia é preservar a identidade de uma pessoa ou de um grupo, assim também a função positiva da utopia é explorar o possível (...) Essa função da utopia é finalmente a do "lugar nenhum" (...) (*Ibidem*, p. 361 e 362).

Vamos, a partir de agora, dar uma atenção maior à categoria ideologia. Sempre com o foco nas determinações entre o mundo das ideias e o eixo da dominação. E, conseqüentemente, como a ideologia opera a partir do espaço. Nesse ponto, começamos a reafirmar a última característica do espaço lefebvriano: o espaço como equivalente a dimensão ideológica da sociedade. Vamos destrinchar as conceituações da ideologia, derivadas do campo marxista, que subsistem aos níveis em que opera a ideologia: a distorção, a legitimação e a identidade. Nesse sentido, Marx deixou pelo menos quatro sentidos de ideologia. Muitas vezes conflitantes entre si e sem uma elaboração clara de suas possíveis interlocuções (EAGLETON, 2019). Então, vamos a elas:

- i) a ideologia pode denotar crenças ilusórias ou socialmente desvinculadas que se veem como o fundamento da história e que, distraindo homens e mulheres de suas condições sociais afetivas (inclusive as determinantes sociais de suas ideias), servem para sustentar um poder político opressivo;
 - ii) (...) a ideologia pode designar as ideias que expressam os interesses materiais da classe social dominante e que são úteis na promoção do seu domínio;
 - iii) (...) a ideologia pode ser ampliada para abranger todas as formas conceptuais em que é travada a luta de classes como um todo, o que, presumivelmente, incluiria a consciência válida das forças politicamente revolucionárias (*Ibidem*, p. 99);
- e iv) a ideologia passa a ter uma relação mais intrínseca com a alienação e o fetichismo da mercadoria, na perspectiva de que "(...) os homens e as mulheres fazem produtos que depois escapam a seu controle e determinam suas condições de existência" (*Ibidem*, p. 100).

A primeira conceituação de ideologia pode ser encontrada de forma mais sistematizada na obra “A ideologia alemã” de Marx e Engels. E, podemos de forma mais direta vinculá-la, respectivamente, aos níveis da distorção e da legitimação operados pela ideologia. Para isso, é necessário ir até a origem do termo. Para Marx e Engels (2007, p. 94), o primeiro sentido de ideologia se desenvolve a partir da ideia de que

os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*Bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX e ENGELS, 2007, p. 94).

Na primeira metade da citação podemos extrair o sentido moderno dado por Marx ao materialismo. Nesse caso, “A ideologia alemã” também desenvolve e apresenta de forma mais efetiva os fundamentos do materialismo histórico-dialético. Marx e Engels operam essa reflexão a partir da inversão e da superação à lógica idealista hegeliana. Lefebvre sintetiza de forma bem clara essa transformação ao afirmar que "o materialismo, de um modo geral, considera a natureza como o elemento primordial. Opõe-se assim ao idealismo, que admite o primado do espírito com relação à natureza, do pensamento com relação ao mundo" (LEFEBVRE, 1995, p. 57). Ou seja, para o idealismo o pensamento e a consciência são anteriores à natureza, ao homem e à própria matéria, o mundo das ideias existe previamente e define o que é a realidade. Já para o materialismo, “não existe conhecimento sem objeto a conhecer” (*Ibidem*, p. 56); em outras palavras, o desenrolar da história e a produção das ideias se dá através das condições reais e materiais de existência dos homens. Não parte da imaginação, do pensamento e das representações que os homens criam, mas parte do que eles são, das suas práticas reais e do modo de produção nos quais estão inseridos. Isso é o fundamento do materialismo histórico fundado por Marx e Engels.

Porém, na segunda parte da mesma citação, os autores afirmam que as ideias (a ideologia) sobre o mundo, no capitalismo, aparecem para o homem de forma invertida e distorcida. Pois, o mundo das mercadorias apresenta uma realidade fetichizada e alienada. Ricoeur complementa,

(...) existe inicialmente uma realidade social em que as pessoas lutam para ganhar a vida etc. e que isso é a realidade efetiva, enquanto praxis. Tal realidade é representada, em seguida, no céu das ideias; nele, porém, ela é falsamente representada, como tendo uma significação autônoma, fazendo sentido com base em coisas que podem ser pensadas, mas não agidas e nem vividas (RICOEUR, 2015, p. 20).

Esse sentido de ideologia reverbera em duas situações: i) a ideologia está vinculada à teoria da alienação, no sentido de que "(...) certas formas de consciência historicamente específicas tornam-se apartadas da atividade produtiva, sendo mais bem explicadas em termos de seu papel funcional em sustentá-las" (EAGLETON, 2019, p. 90); e, em decorrência da primeira, ii) na ideia de ideologia como falsa consciência, "(...) isto é, como uma espécie de véu que encobre a realidade e impede que os dominados a vejam com os próprios olhos" (MIGUEL, 2018, p. 71). Nesse ponto do texto, é relevante para a nosso discurso trazer para a reflexão o quarto sentido de ideologia formulado por Marx. Mas esse movimento merece uma justificativa. O ponto quatro é uma exacerbação do ponto 1. Ela se dá na expansão do entendimento da forma fetiche da mercadoria e da alienação nos processos ideológicos. Esse cenário, altera de maneira sutil, mas com implicações poderosas na produção das ideias e nos mecanismos de dominação social. Esse outro sentido é derivado das reflexões oriundas de "O capital: Livro 1" de Marx, principalmente a partir do capítulo sobre o fetichismo da mercadoria (EAGLETON, 2019). Para podermos nos aprofundar nessa discussão, é necessário, retornarmos, mais uma vez ao conceito de trabalho na teoria marxista. Nessa perspectiva, ele é concebido como a essência do homem, "(...) como trabalho criador que implica ao homem reconhecer-se em seus produtos, em sua própria atividade e nas relações que contrai com os demais" (VÁZQUEZ, 2007, p. 402). Ele é representado pela objetificação da essência humana, através da transformação da natureza, com o intuito de produzir bens que garantam a satisfação das necessidades e dos desejos do homem. Porém, nas condições particulares do capitalismo o trabalho se realiza de forma alienada.

A ideologia opera para amenizar, ocultar e/ou dissimular esse estranhamento do homem real desessencializado e suas decorrentes contradições. As ideias, nesse caso, se destacam e ganham autonomia em detrimento dos processos sociais, passando a reger, controlar e dominar a própria existência humana. Essa autonomia das ideias frente à vida permite a naturalização e a

desistoricização de práticas de opressão, exploração, expropriação e de dominação. Vamos tentar ilustrar esse processo a partir da produção e extração do mais-valor.

A extração de mais-valor, através do trabalho livre, é a própria forma social concreta da existência do capital; nela reside a relação social que sustenta todo o imenso edifício da concentração capitalista – a permanente produção de valor pelo trabalho, e sua recorrente subalternização através do suposto pagamento pelo trabalho, o que obscurece o sobretrabalho incorporado pelo capital sob a forma do mais-valor. Esta relação se oculta sob uma aparência puramente econômica, coisificada e quantificada abstratamente, fazendo com que as taxas de exploração sejam travestidas de lucratividade (FONTES, 2010, p. 21).

No processo de produção capitalista, o capital e o trabalho aparecem seccionados e separados um do outro. Essa imagem – mistificadora – da realidade, em que cada entidade se apresenta de forma autônoma e independente, omite a verdadeira relação que se estabelece entre o trabalhador e o capitalista. Para o lucro do capitalista existir, tem que haver a extração de sobretrabalho. Tem que haver a exploração da classe trabalhadora pelo capitalista. Porém, podemos ir um pouco mais longe. A ideologia, nesse caso, opera um duplo ocultamento. Ela não só naturaliza a exploração dando a aparência de que cada um recebeu a parte devida do rendimento (trabalhador com salário e capitalista com o lucro), como ela também naturaliza a dominação. Ou seja, a distorção provocada pela ideologia nesse caso dissimula "a fonte efetiva daquilo que Marx denominava mais-valia. A mais-valia não é intrínseca à estrutura de produção, mas é intrínseca à estrutura de poder" (RICOEUR, 2015, p. 30). Mais especificamente à estrutura de dominação econômica. Ou seja, ainda estamos operando na lógica da inversão e da distorção da realidade como no sentido 1, porém se antes as pessoas imaginavam que as mercadorias controlavam suas vidas, o que se apregoa, a partir do sentido 4, é que as mercadorias efetivamente exercem um domínio tirânico sobre as relações sociais; o que antes se expressava na ideia de que a realidade aparecia invertida na mente das pessoas, nessa perspectiva a mente reflete uma inversão e/ou distorção que é real, contida na própria realidade. Se antes era uma questão restrita ao campo da consciência, agora está fixada nas próprias operações econômicas capitalistas, ou seja, é deslocada da superestrutura (crenças, discursos, instituições etc.) para a base (como uma função da própria dinâmica econômica capitalista) (EAGLETON, 2019).

E o espaço? O que a ideologia pretende distorcer ou inverter na produção do espaço capitalista? Como objeto socialmente produzido o espaço também é o resultado desse trabalho alienado e de realidade fetichizada. Ele se apresenta para seus produtores e para o restante da sociedade como artificial, repetitivo e homogêneo. Esse quadro justifica-se tendo em conta a transformação do espaço em mercadoria, sendo mercadoria e propriedade, apresenta uma existência alienada e fetichizada em relação ao homem. E como todo objeto vendável precisa ser produzido com o objetivo de angariar lucros. O espaço é produzido como um local de estranhamento para o seu produtor e para o restante da sociedade. Como instrumento político, o espaço torna-se veículo para a dominação da classe dominante, "que, através das políticas públicas, direciona e regulariza os fluxos, centralizando, valorizando e desvalorizando os lugares da vida, e aprofundando as desigualdades" (CARLOS, 2017, p. 35). Com isso, o espaço se reproduz de um lado a partir das determinações "da valorização do capital e de outro da estratégia estatal que ganha espacialidade através da morfologia hierarquizada que se consubstancia a partir de uma rede de fluxos que interligam os lugares" (*Idem*, 2007, p. 55). Nesse movimento é a partir da produção do espaço que as relações de produção são reproduzidas. Já o espaço como força produtiva se expressa na paisagem partir da

(...) justaposição entre morfologia social (de uma sociedade dividida em classes) e morfologia espacial (a cidade segregada pela existência da propriedade privada da riqueza que define acessos desiguais), como a expressão material dessa contradição (*Idem*, 2017, p. 33).

Isso ocorre porque o espaço é fruto de uma produção coletiva, porém é apropriado de forma privada, ou seja, o espaço privatizado torna-se também um lugar da privação (*Ibidem*). E a consequência direta disso é que "a segregação – como a forma da desigualdade espaço-temporal – realiza-se como a negação do urbano e da vida urbana através da separação dos lugares da vida enquanto elementos autônomos" (*Ibidem*, p. 35). Ao mesmo tempo em que esse espaço se desumaniza, os sentimentos de pertencimento, afeição e identidade foram sendo suplantados pela generalização do valor de troca. "Portanto, a prática espacial urbana despedaçada sinaliza o empobrecimento e a deterioração da vida social diante da extensão da mercantilização que acompanha a privatização do mundo" (*Ibidem*, p. 35). É por isso que o trabalho do homem sob essa lógica perde

autonomia e liberdade frente aos produtos e objetos da sua criação. Perde autonomia e liberdade para produzir a sua existência a partir da produção do espaço. Sob essa ótica o espaço é homogeneizado pela lógica do valor, fragmentado pela propriedade privada e hierarquizado pela seletividade diferencial de cada parcela do espaço, pela sua valorização. Sem a possibilidade de identificação e reconhecimento nesses espaços, o cidadão comum precisa encontrar refúgio para esse enorme estranhamento. A conexão com a realidade vai se dar, aparentemente, pela ideologia do consumo; do consumo do espaço. Cada objeto, ou melhor, cada espaço vai representar signos da felicidade, da satisfação, do poder, da riqueza (LEFBVRE, 2001), do prazer, da luxúria, do gozo etc. Carlos (2017, p. 34) expressa essa situação da seguinte forma: tem que ocorrer a "(...) cooptação, quase total, dos níveis da realidade humana desde o acesso a moradia até a produção do imaginário assentado na constituição da sociedade de consumo". A partir daí, “constroem-se outros lugares capazes de responder à satisfação das necessidades imperativas da realização do sujeito: as relações casa/rua, espaço privado/espaço público, lugar de trabalho e lugar de lazer (...) (*Ibidem*).

Chegamos ao nosso segundo sentido de ideologia desenvolvido por Marx. Vamos relacioná-lo a ideia da legitimação, como o segundo nível de trabalho da ideologia. Começaremos, também, por um trecho de “A ideologia alemã”:

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. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX, 2007, p. 47).

Nesse sentido de ideologia encontramos uma relação mais direta entre a composição das ideias com a dominação em si. Como as classes dominantes controlam – a partir do mercado ou do Estado – os meios de comunicação, as

empresas de tecnologia, de *design*, de propaganda e de *marketing*, as instituições de pesquisa e os governos, elas têm maior capacidade de produzir e disseminar as ideias que melhor atendem aos seus interesses políticos e econômicos. Sobre isso, Miguel afirma que

(...) o predomínio das ideias da classe dominante significa que as classes dominadas estão constrangidas a ler o mundo a partir de experiências alheias às delas próprias, ampliando a dificuldade para significá-lo de maneira que corresponda a seus potenciais interesses (MIGUEL, 2018, p. 71).

Entra nessa seara a noção de que os dominados precisam reconhecer e aceitar as ideias da classe dominante que sobre eles exerce a dominação. Em uma perspectiva gramsciana, "é obter o consentimento ativo dos dominados" (*Ibidem*, p. 71). Não estamos falando simplesmente de uma "submissão passiva à ordem social imposta de cima, mas da incorporação, nas práticas dos agentes sociais, de todo um sistema de crenças e incentivos que garante a reprodução cotidiana das relações de dominação" (*Ibidem*, p. 71). O termo ideologia, então, refere-se não somente a um sistema de ideias e de crenças produzidas pela classe dominante, mas adere a problemática do poder. Nesse caso, podemos afirmar que a "ideologia tem a ver com legitimar o poder de uma classe ou grupo social dominante" (*Ibidem*, p. 21). Essa discussão do poder, da autoridade e da dominação atravessa as ciências humanas. Ricoeur, amparado parcialmente por Max Weber, traz uma importante contribuição:

A ideologia intervém nesse ponto porque nenhum sistema de dominação, por mais brutal que seja, governa somente pela força, pela dominação. Cada sistema de dominação exige não somente nossa submissão física, mas nosso consentimento e a nossa cooperação. Cada sistema de dominação que, a partir de então, o seu poder não repouse unicamente na dominação; quer também que o seu poder esteja fundamentado porque a sua autoridade é legítima. O papel da ideologia é legitimar a autoridade (RICOEUR, 2015, p. 29).

Que sistema de crenças a ideologia opera a partir da produção alienadora e fetichizadora do espaço? O primeiro deles é o dogma da propriedade. Se difunde sistematicamente a ideia de que a felicidade e a segurança estarão garantidas pela casa própria. Essa expressão, casa própria, já opera no inconsciente coletivo da sociedade. A aceitação e a naturalização da propriedade como única forma de produção e organização do espaço, naturaliza, também, que o acesso ao espaço só pode se dar a partir da compra; expressando, talvez, a principal contradição da nossa contemporaneidade. A contradição do espaço como valor de troca e o espaço como valor de uso. Em decorrência disso, outras contradições espaciais

são normalizadas: a segregação residencial, a desigualdade e o racismo ambiental, a gentrificação, a acumulação por espoliação, as remoções etc.

Chegamos ao nosso último sentido de ideologia. Que é o sentido mais positivo, pois cria identidade em um determinado grupo ou classe social. Por exemplo, essa visão aceita que haja uma ideologia para a classe dominante distinta de uma ideologia para a classe trabalhadora. E a grande questão é que essas ideologias precisam do espaço para se reproduzir. É por isso que

para Lefebvre, o conflito produzido pelos antagonismos espaciais atravessa as linhas de classe, por que não é produzido apenas por relações de produção. A principal contradição espacial da sociedade é a confrontação entre espaço abstrato, ou a exteriorização de práticas econômicas e políticas que se originam com a classe capitalista e com o Estado, e espaço social, ou o espaço de valores de uso produzidos pela complexa interação de todas as classes na vivência diária (GOTTDIENER, 1993, p. 131).

Nesse caso o espaço torna-se elemento central da luta de classes a partir da contradição ente dominação e a apropriação do espaço. É o resultado dessa contradição que vai expressar se vamos continuar aprisionados na ideologia pró-mercado ou se vamos conseguir ter o direito de ter a liberdade de produzir um espaço conforme as reais necessidades da classe trabalhadora, dos grupos subordinados e hegemonzados pelo capital.

*Vês aqui aquele que deu o fogo aos mortais:
Prometeu!*

Ésquilo, Prometeu Acorrentado

3.

Entre as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais: limites, dilemas e contradições para a produção do espaço (comunista)

É muito comum encontrar nos textos e livros de Marx um conjunto eclético e complexo de citações de obras artísticas e literárias. Shakespeare, Fausto de Goethe, mitos gregos e até a bíblia são alguns exemplos típicos de referências não acadêmicas que inundam sua obra e enriquecem seu estilo de escrita. Marx era extremamente culto e um leitor empedernido. A assiduidade as bibliotecas das cidades por onde passou e viveu ganhou contornos de lenda urbana. Afirma-se que a ficha pessoal de Marx na biblioteca de Londres nunca foi superada na quantidade de livros consultados e emprestados por nenhum leitor na história. Porém, provavelmente, o mito de Prometeu representa uma das figuras que Marx mais apreciava e admirava. E essa suposta admiração de Marx por Prometeu vai sustentar a dinâmica que pretendemos impor nesse capítulo, principalmente em torno do que pretendemos chamar de perspectivas radicais (emancipatórias) e progressistas na produção do espaço. Dito isso, vamos iniciar a partir de uma apresentação bem sucinta de quem foi Prometeu e a história que marca esse mito.

Prometeu é uma das figuras da mitologia grega mais conhecidas, filho do Titã Jápeto e da Oceânida Clímene, roubou de Zeus o fogo e os entregou aos homens e, por isso, foi castigado e acorrentado a uma rocha e sentenciado a sofrer por toda a eternidade. A história de Prometeu e o que o mito representa aparecem como metáfora, analogia e recurso linguístico e retórico⁵³ na construção teórica de

⁵³ Para maiores informações e um aprofundamento nas reflexões sobre os elementos artísticos e literários na obra de Marx, ver a dissertação de mestrado Elementos literários na arquitetura narrativa de Marx e a tese de doutorado Marx e a obra de arte literária em O Capital, respectivamente, das autoras, Luciana da Silva Melo (2014) e Sandra Soares Della Fonte (2020).

Marx em diferentes trabalhos ao longo de sua vida. Podemos observar isso mais claramente nos trabalhos “Manuscritos econômico-filosóficos” (2004), nos “Grundrisse” (2011) e no “O Capital: livro 1” (2017a), em que Prometeu é citado pelo menos uma vez de forma direta. Por exemplo, “O Capital”, o trecho “(...) a lei que mantém a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva em constante equilíbrio com o volume e o vigor da acumulação prende o trabalhador ao capital mais firmemente do que as correntes de Hefesto prendiam Prometeu ao rochedo” (MARX, p. 721, 2017a). A citação revela o caráter contraditório do processo de trabalho sob o capital e da acumulação capitalista através do entendimento de que as relações de produção da sociedade burguesa produzem, simultaneamente, acúmulo de riqueza de um lado e acúmulo de miséria do outro. É, nesse cenário, que Marx compara os grilhões do capital as correntes de Hefesto, utilizando dessa analogia para expressar como a classe produtora de toda riqueza, o proletariado, está intensamente enredada e presa aos mecanismos de controle e de dominação do mercado.

O mito de Prometeu aparece também de forma mais indireta em algumas obras de Marx. Por exemplo, Luciana da Silva Melo (2014), na dissertação “Elementos literários na arquitetura narrativa de Marx”, sustenta que no Manifesto Comunista o espírito de Prometeu serve como linha de argumentação, como um tipo de roteiro, para a construção narrativa e discursiva apresentada por Marx. A ideia de que a luta de classes é o motor da história e da dissolução da sociedade capitalista está totalmente atrelada a concepção mítica do nosso herói. Prometeu é um mito transgressor, pois insere e dá centralidade aos interesses dos homens em uma sociedade marcada pelos desígnios divinos e pela opressão dos deuses (MELO, 2014). Esse enredo é utilizado por Marx quando desenvolve um sentido de história para além do capitalismo e, com isso, assume a necessidade, pela luta de classes, de superar o sistema do capital, e, com isso, recolocar a humanidade de volta na história⁵⁴.

Porém, é importante ainda clarear mais alguns pontos do Mito de Prometeu e sua relação como nosso capítulo. Para isso, utilizaremos, principalmente, os

⁵⁴ Sandra Soares Della Fonte no trabalho Marx e a obra de arte literária em O Capital (2020), também influenciada pelo texto de Melo (2014), afirma que “no *Manifesto*, predomina uma base mitológica segundo a qual Marx se reveste do papel de Prometeu a fim de oferecer à classe trabalhadora o fogo da consciência de classe” (FONTE, 2014, p. 196).

seguintes materiais como base: os livros a “Mitologia Grega: volume I” de Junito de Souza Brandão (1986) e “Prometeu Acorrentado de Ésquilo” (2005) e o artigo “Prometeu: a sabedoria pelo trabalho e pela dor” de Celso Candido Azambuja (2013).

Começaremos pela punição de Prometeu. Brandão caracteriza o castigo que Prometeu recebeu por Zeus da seguinte forma: “(...) Prometeu foi acorrentado com grilhões inextricáveis no meio de uma coluna. Uma águia enviada por Zeus lhe devorava durante o dia o fígado, que voltava a crescer à noite” (BRANDÃO, 1986, p. 167). A pena imposta a Prometeu – que o colocou em uma situação de penúria, dor e sofrimento perpétuos - revela um Zeus cruel, impulsivo e vingativo. Roubar e entregar o fogo celeste – privilégio dos deuses - aos homens era inaceitável. O fogo representava a fonte de todas as artes e técnicas, da ciência e também da própria inteligência. Atributos privados a humanidade. Porém, é necessário salientar e recordar que o roubo do fogo divino não foi a primeira intervenção de Prometeu a favor dos homens e em oposição aos interesses de Zeus e dos deuses. Prometeu já havia enganado Zeus em Mecone, quando

(...) dividiu um boi enorme em duas porções: a primeira continha as carnes e as entranhas, cobertas pelo couro do animal; a segunda, apenas os ossos, cobertos com a gordura branca do mesmo. Zeus escolheria uma delas e a outra seria ofertada aos homens. O deus escolheu a segunda e, vendo-se enganado, “a cólera encheu sua alma, enquanto o ódio lhe subia ao coração”. O terrível castigo de Zeus não se fez esperar: privou o homem do *fogo*, quer dizer, simbolicamente dos *nûs*, da inteligência, tornando a humanidade *anóetos*, isto é, imbecilizou-a (*Ibidem*, p. 167).

Ao negar o fogo aos homens, Zeus, como represália, suprimiu todo e qualquer caráter inventivo e criativo para humanidade, tornando-os ignorantes, estúpidos, ineptos e limitados aos males e as intercorrências da vida e, ao mesmo tempo, totalmente inertes e subjugados ao domínio e ao poder divino. Prometeu com seu amor e dedicação aos seres humanos resolve novamente interceder a favor dos mortais e engana pela segunda vez Zeus. Agora roubando a centelha do fogo divino. A passagem a seguir descreve a transgressão cometida por Prometeu.

Os benefícios que fiz aos mortais atraíram-me este rigor. Apoderei-me do fogo, em sua fonte primitiva, ocultei-o no cabo de uma fêrula, e ele tornou-se para os homens a fonte de todas as artes e um recurso fecundo... Eis o crime para cuja expiação fui acorrentado a este penedo, onde estou exposto a todas as injúrias! (ÉSQUILO, 2005, p. 13).

Prometeu nesses dois eventos demonstra total insubordinação a Zeus e uma clara opção pela existência de homens livres, independentes e autônomos. Por

isso, esse mito simboliza, para muitos pensadores do ocidente, como a vitória da humanidade frente a todas as formas de superstição e de religião e a toda e qualquer tipo de opressão. Sobre isso, Ralph Leonard⁵⁵, no artigo “O Preconceito contra o Prometeu”⁵⁶, afirma que

para Marx e outros radicais da tradição ocidental, o titã grego representava a libertação da humanidade da ignorância da religião e das barreiras que ela impunha para impedir o progresso humano. Além disso, ele representou a sede da humanidade por conhecimento, sua busca para dominar a natureza, sua rebelião contra a igreja e outras formas de tirania institucional, sua ambição de explorar novas fronteiras e invadir domínios inexplorados e até potencialmente "perigosos" do conhecimento para melhorar e melhorar ainda mais a sua (LEONARD, 2019, s.p.)⁵⁷.

E, conclui que, “Ao longo da história da cultura ocidental, a figura mítica de Prometeu representou por muito tempo a ascensão da humanidade desde nossos primórdios até nosso estado civilizacional mais avançado no presente” (*Ibidem*, s.p.)⁵⁸. Fica claro que, a figura de Prometeu, exprime uma lógica progressista para a humanidade. Tanto no sentido de superação das amarras teológicas como no sentido do desenvolvimento material. Ou seja, remete a ideia de progresso intelectual, científico, técnico e tecnológico dos seres humanos, da sua capacidade de desenvolver e produzir novos contextos, processos, metodologias e teorias, e, também, de novos objetos, bens e produtos para melhorar suas condições de habitabilidade, de trabalho, de produtividade etc na Terra. Algo próximo ao que Marx chama de desenvolvimento das forças produtivas. Em *Ésquilo* há trechos onde Prometeu revela como o homem torna-se engenhoso, criativo e inventivo com a acesso ao fogo divino. Seguem alguns extratos que demonstram isso:

⁵⁵ Ralph Leonard é um escritor britânico-nigeriano que escreve, comenta e produz conteúdo sobre política internacional, religião, cultura, humanismo e sexo. Grande parte do material que desenvolve se encontra nos seguintes endereços eletrônicos: <https://buffsoldier-96.medium.com/>, https://twitter.com/buffsoldier_96 e <https://unherd.com/author/ralph-leonard/>. O autor se autointitula um humanista secular, um Prometeu com tendências dionisíacas, um marxista conservador e um diabo vermelho.

⁵⁶ O artigo citado é um comentário do autor sobre o ensaio do filósofo Alberto Toscano, que, por acaso, recebe o mesmo nome: *The Prejudice Against Prometheus*.

⁵⁷ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “for Marx and other radicals in the Western tradition, the Greek titan represented the liberation of mankind from the ignorance of religion and the barriers it imposed to prevent human progress. Moreover, he represented mankind’s thirst for knowledge, his quest to master nature, his rebellion against the church and other forms of institutional tyranny, his ambition to explore new frontiers and breach into unexplored, even potentially ‘dangerous’ realms of knowledge to further improve and enhance his condition” (LEONARD, 2019, s.p.).

⁵⁸ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Throughout the history of Western culture the mythical figure of Prometheus has long represented either the ascent of humanity from our primitive beginnings to our more advanced civilisational state in the presente” (LEONARD, 2019, s.p.).

antes de mim, eles viam, mas viam mal; e ouviam, mas não compreendiam. (...) Não sabendo utilizar tijolos, nem madeira, habitavam como as providas formigas, cavernas escuras cavadas na terra. (...) Sem raciocinar, agiam ao acaso, até o momento em que eu lhes chamei a atenção para o nascimento e ocaso dos astros. Inventei para ele a mais bela ciência, a dos números; formei o sistema do alfabeto (...) (ÉSQUILO, 2005, p. 31 e 32). Fui eu o primeiro que prendi os animais sob o jugo, a fim de que, submissos à vontade dos homens, lhes servissem nos trabalhos pesados. (...) Ninguém mais, senão eu, inventou esses navios que singram os mares, veículos alados dos marinheiros (*Ibidem*, p. 32). (...) Ouvi o resto, e ainda mais admiráveis o valor das artes e indústrias que dei aos mortais. Antes de mim, - e este foi meu maior benefício - quando atacados por qualquer enfermidade, nenhum socorro para eles havia, quer em alimentos, quer em poções, bálsamos ou medicamentos: eles pereciam. Hoje (...) todos os males são curáveis (*Ibidem*, p. 32 e 33). (...) E não é tudo: a prata e o ouro, quem se orgulhará de os ter descoberto, antes de mim (...). Em suma: todas as artes e conhecimentos que os homens possuem são devidos a Prometeu (*Ibidem*, p. 34).

Esse forte sentido de progresso, de alguma forma, dá suporte para interpretações que associam o mito de Prometeu a uma perspectiva cartesiana, utilitarista, produtivista, individualista, pró-tecnológica e antiecológica da existência do homem. Na verdade, da existência do homem burguês e ocidental. Thierry Verhelst, no livro “O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento”, faz uma construção semelhante a essa acepção. Ele afirma que o homem ocidental se coloca no centro do universo e que sua ação sobre o mundo se dá sob inspiração de Prometeu. O autor em outro trecho posiciona de forma mais efetiva como se daria (e se dá) essa ação do homem ocidental em relação a natureza e aos povos não-ocidentais. O homem ocidental “(...) tem uma concepção de vida linear e não cíclica; sente necessidade de conquistar a natureza e os demais seres humanos, ao invés de cultivar a harmonia com o meio ambiente. Dá prioridade ao fazer e ao ter, ao invés de ressaltar o ser” (VERHELST, 1992, p. 47).

O próprio Marx já foi acusado (e ainda é) de adotar esse ponto de vista nas suas concepções teóricas. Grande parte dos argumentos que tentam justificar essa crítica giram em torno das supostas acepções produtivistas e utilitaristas do autor da relação sociedade e natureza. Afirma-se, nesse sentido, que Marx assume uma visão prometeica da história e das ações humanas. Ou seja, glorifica e exalta a exploração e a dominação da natureza. Além disso, Marx assumiria, hipoteticamente, que as forças produtivas capitalistas já teriam superado as questões relativas aos limites ecológicos da Terra e que a teoria do valor marxista não teria reconhecido a contribuição da natureza (e da exploração da natureza) na

produção da riqueza (FOSTER, 2005). Essas interpretações sobre a obra de Marx fazem sentido? Podemos encontrar nos escritos de Marx algo que sustente essas críticas? Realmente há um Marx progressista (ou seja, um Marx prometeico)? Para começar a tentar responder essas perguntas, é necessário definir o que estamos chamando de progressismo e de progressista⁵⁹.

O progressismo e os progressistas acreditam no progresso do capitalismo. Ou melhor, acreditam no progresso material - no avanço técnico, científico e tecnológico - do capitalismo como potencialmente transformador na vida das pessoas; acreditam no progresso como sinônimo de crescimento econômico, ou seja o econômico se sobrepujando ao social, ao político, ao cultural e ao ecológico; acreditam na linearidade temporal do desenvolvimento a partir, e pautado, pela narrativa histórica europeia e estadunidense; acreditam nos modelos espaciais do ocidente, geralmente cidades da Europa, EUA ou intensamente ocidentalizadas, que servem, supostamente, de referência no campo da saúde, segurança, educação, serviços, democracia etc. para os outros lugares do mundo; e acreditam na mediação do Estado e do mercado como partícipe e regulador de todas as questões e dimensões relativas a normatização e reprodução da sociedade. Então, a política progressista, ou melhor a política espacial progressista, mesmo regulando e impondo limites à acumulação e à reprodução das relações de produção capitalistas, segue mantendo, legitimando, reproduzindo e muitas vezes fortalecendo os pilares e os fundamentos do capitalismo: o mercado e o Estado; as relações de trabalho assalariadas; a propriedade privada e pública; a lógica formal; o poder-sobre; etc. Fica claro que há uma enorme contradição entre nossa concepção de progressista e, por tudo que escrevemos até agora, nossa concepção sobre Marx e sobre o próprio marxismo. Como resolver

⁵⁹ Grande parte do debate político hoje tem feito associações simplistas, rasas, duras e mecânicas sobre o que seriam posições políticas de esquerda e posições políticas progressistas, como se fossem posições políticas equivalentes. Essa confusão teórica, política e ideológica não é proferida somente pela mídia corporativa ou por personagens da direita, mas grande parte da esquerda também incorre nesse erro. Um dos objetivos ocultos desse capítulo é produzir uma demarcação sobre as diferenças entre o que é ser de esquerda e o que é ser progressista. É claro que vamos tentar fazer essa reflexão a partir dos debates sobre a produção do espaço. Porém, como tentaremos deixar claro ao longo do capítulo, não há uma cisão absoluta entre progressismo e esquerda, pois, em muitos contextos, os partidos, movimentos, coletivos e organizações de esquerda vão defender políticas tipicamente progressistas. Isso ocorre porque a conjuntura histórica e a correlação de forças políticas não permitem avanços mais profundos nas estruturas da sociedade e/ou porque as ameaças fascistas, antidemocráticas, o golpismo e a barbárie capitalista ganham terreno no seio da sociedade.

esse impasse? No primeiro capítulo recorreremos a alguns trechos do Manifesto Comunista para demonstrar e ressaltar o entendimento que Marx tinha do papel da burguesia e do próprio capitalismo no processo de transformação da realidade. Marx reconhece o papel progressista, e até revolucionário, da burguesia e do próprio capitalismo, e isso fica claro em grande parte de suas obras. Como exemplo disso, vamos citar alguns trechos de “O Capital: livro 1” onde essa posição fica bem clara.

O produto – a propriedade do capitalista – é um valor de uso, como o fio, as botas etc. Mas apesar de as botas, por exemplo, constituírem, de certo modo, a base do progresso social e nosso capitalista ser um “progressista” convicto, ele não as fabrica por elas mesmas. Na produção de mercadorias, o valor de uso não é, de modo algum, a coisa *qu'on aime pour lui-même* [que se ama por ela mesma]. Aqui os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material, os suportes do valor de troca (MARX, 2017a, p. 263).

(...) desde o nascimento da grande indústria no último terço do século XVIII, um violento e desmedido desmoronamento, qual uma avalanche. Derrubaram-se todas as barreiras erguidas pelos costumes e pela natureza, pela idade e pelo sexo, pelo dia e pela noite. Mesmo os conceitos de dia e noite, de uma simplicidade rústica nos antigos estatutos, tornaram-se tão complicados que ainda em 1860 um juiz inglês precisava de uma sagacidade talmúdica para explicar “judicialmente” o que era dia e o que era noite. O capital celebrou suas orgias (*Ibidem*, p. 349 e 350).

É na esfera da agricultura que a grande indústria atua do modo mais revolucionário, ao liquidar o baluarte da velha sociedade, o “camponês” substituindo pelo trabalhador assalariado. Desse modo, as necessidades sociais de revolucionamento e os antagonismos do campo são niveladas às da cidade. O método de produção mais rotineiro e irracional cede lugar à aplicação consciente e tecnológica da ciência. O modo de produção capitalista consome a ruptura do laço familiar original que unia a agricultura à manufatura e envolvia a forma infantilmente rudimentar de ambas (*Ibidem*, p. 572).

Marx reconhece um conjunto de avanços materiais que as forças produtivas capitalistas promoveram através das transformações de caráter científico, técnico e tecnológico. O capitalismo aumentou violentamente sua capacidade produtiva e a qualidade dos bens e objetos produzidos ao longo do tempo, revolucionou os meios de comunicação e de transporte, desenvolveu os setores de engenharia e da construção civil, inovou no campo médico-sanitário etc. As três grandes revoluções industriais são os marcos desse processo. Além disso, o capitalismo e a classe burguesa têm a capacidade de subverter completamente as relações sociais e culturais pretéritas. Ou seja, eliminando formas e relações de trabalho e modos de vida de povos, sociedades e culturas pré-capitalistas e não-ocidentais. Dito tudo isso, podemos entender, então, que Marx identificava os pontos positivos e negativos do capitalismo? É lógico que não. Marx não trabalhava com

classificações e hierarquizações como na lógica formal. Ele movimentava-se metodologicamente através do conflito e da contradição. Isso significa, na prática, que a despeito do progresso efetuado pelo capitalismo, todo esse progresso não se encontrava (e não se encontra) disponível para uso e para o bem-estar de toda as pessoas. O progresso capitalista é extremamente desigual e seletivo, além de ser ecologicamente destrutivo. E, além disso, toda a produção envolvida nesse processo se realiza de forma alienada e fetichizada. Ou seja, dominada pela lógica do poder-sobre e pelo fraturamento do fluxo social do fazer, que, por impedir que o proletariado tenha autonomia, controle e que possa se reconhecer no seu fazer, cria enormes constrangimentos para que ele alcance todas as suas potencialidades enquanto ser humano. Leonard também reconhece isso quando afirma que “Marx está fortemente implicando que aquele capitalismo, apesar de suas realizações revolucionárias e progresso histórico (...), depois de um tempo de fato impõe restrições sobre as capacidades criativas da humanidade em vez de emancipá-la” (LEONARD, 2019, s.p.)⁶⁰. É por isso que precisamos construir políticas para além do progressismo.

Ainda sobre a acusação de Marx ter sido um pensador prometeico, Foster contrapõe-se a isso assinalando que essa imputação não faz o menor sentido. Pois, foi o próprio Marx que desenvolveu críticas nesse mesmo sentido sobre a obra “Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria de Pierre-Joseph Proudhon” (FOSTER, 2005). Explicando: Foster afirma que

ironicamente, esta crítica de Marx como prometeico – cuja história é muito longa dentro da crítica de Marx, remontando aos primeiros anos da guerra fria – parece ter emergido de forma muito circular da própria crítica de Marx a Proudhon no que diz respeito a isso. Assim, a crítica de Marx das bases mítico-religiosas da análise do maquinário e da modernidade de Proudhon foi de alguma maneira transposta (por aqueles que perderam de vista a história real dessa crítica) para uma crítica do próprio Marx – como se tais visões fossem características dele mais que de Proudhon (*Ibidem*, p. 191).

Dentre as críticas que Marx faz a Proudhon, gostaríamos de ressaltar, principalmente, sua crítica ao método. Sobre isso, Marx elenca, no livro a “Miséria da filosofia” (2017b), um conjunto de observações. Vamos a elas: i)

⁶⁰ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Marx is heavily implying that that capitalism, despite its revolutionary achievements and historical progress (which Marx and Engels lauded in *The Communist Manifesto* much more lavishly than anything the *Wall Street Journal* or *The Financial Times* could muster), after a while actually imposes constraints on the creative capacities of humanity instead of emancipating it” (LEONARD, 2019, s.p.).

Proudhon parte das ideias, dos princípios e dos pensamentos advindos das relações de produção burguesa (divisão do trabalho, crédito, moeda etc.), porém não procura explicar o movimento histórico que as engendra, as toma como categorias abstratas, ou seja, descoladas de qualquer relação com a realidade; ii) Proudhon toma as coisas pelo avesso, ele vê as relações reais somente como manifestações das categorias desenvolvidas pela economia, e esquece (ou não alcança metodologicamente) que essas ideias, princípios e categorias exprimem teoricamente as relações sociais de produção de um determinado momento histórico; iii) Proudhon não reconhece as relações econômicas como uma totalidade, mas sim como peças independentes e que se sucedem umas às outras; iv) Proudhon altera a dialética de Hegel ao empregá-la à economia política reduzindo a contradição ao que é bom e ao que é mau, a vantagem e a desvantagem de cada categoria econômica, e, com isso, limita a superação dialética à conservação do que é bom e positivo e à eliminação do que é ruim e negativo. Da dialética hegeliana sobra somente a retórica e a linguagem, e o que subsiste a essa deturpação é a distinção doutrinária entre o bom e o mau, o positivo e o negativo; v) Proudhon, então, aplica sua dialética confrontando as categorias econômicas entre si, transformando uma categoria em antídoto para o elemento negativo da outra, esse movimento não expõe e explica a ordem temporal de como cada categoria se manifesta e nem como elas se engendram umas nas outras, mas expressa simplesmente o movimento puro, abstrato e formal do pensamento e as contradições do próprio Proudhon; vi) Proudhon criou uma razão nova, que não é a razão absoluta e muito menos a razão dos homens como atores e autores da sua própria história, por isso quando pretende explicar a história ele a nega, quando pretende explicar a sucessão histórica das relações sociais, ele nega que esse encadeamento possa surgir, ou seja, já não há encadeamento temporal das ideias e muito menos a existência da própria história; e, para finalizar, vii) Proudhon se vangloria de estar acima tanto dos economistas burgueses como dos socialistas, pois, ao aplicar seu método reconhece que o lado bom se encontra nos economistas e o lado mau nos socialistas, do primeiro reconhece a inevitabilidade, eternidade e imutabilidade das instituições e relações econômicas burguesas, e do segundo a ilusão da miséria vista apenas como

miséria, ou seja ele procura a síntese, mas só consegue oscilar entre o comunismo e a economia política, e entre o trabalho e o capital (MARX, 2017b).

E foi com esse conjunto de críticas, que se inicia a polêmica e que sela a cisão entre Marx e Proudhon. Nesse texto, Proudhon abandona toda e qualquer perspectiva revolucionária e assenta e acomoda suas posições teóricas e políticas no reformismo utópico⁶¹ ou no socialismo burguês⁶². É nessa composição que Foster assinala que

A filosofia da miséria, era uma mescla peculiar de, por um lado, uma tentativa de crítica de economia política e, por outro, uma tentativa de tornar a sociedade burguesa mais social – tudo embalado em alegorias extraídas da Antiguidade e referências teleológicas a providência (FOSTER, 2005, p. 181).

Nesse contexto, por exemplo, ao aplicar seu peculiar método dialético à relação entre as categorias maquinário e divisão do trabalho, Proudhon expressa toda sua perspectiva prometeica. De acordo com Marx, Proudhon identifica o lado bom e o lado mau da divisão do trabalho. O primeiro revela que essa categoria é o modo pelo qual a igualdade das condições e das inteligências se realiza para cada indivíduo na sociedade; já o lado mau assinala que a divisão do trabalho é um mecanismo de produção de miséria. A síntese buscada pelo autor é a eliminação do lado negativo da categoria, conservando seus efeitos úteis e positivos. E é nesse momento que o maquinário surge como categoria de antítese a divisão do trabalho. A síntese resultante dessa contraposição é o movimento de reconstituição da unidade do trabalho fragmentado (MARX, 2017b). Ficou claro que tanto a categoria divisão do trabalho quanto a categoria maquinário (ou máquinas) se apresentam para Proudhon de forma abstrata, metafísica e a-histórica, por isso, Foster, baseado em Marx, aponta que, “(...)a abordagem fetichista de Proudhon ao maquinário, que lhe confere um caráter ‘prometeico’ reificado e descarta suas condições e origens históricas, produz apenas uma

⁶¹ José Paulo Netto utiliza essa expressão na própria Apresentação à edição brasileira do livro “Miséria da filosofia” (2017) para se referir às posições teórico-políticas de Proudhon no livro *Filosofia da miséria*. E na nota de rodapé explícita, a partir de Auguste Cornu, o que seria esse reformismo utópico: “(...) uma síntese entre o capitalismo e o socialismo, defendendo, com os economistas burgueses, o princípio da propriedade privada contra os socialistas e criticando, com estes, as taras do capitalismo” (CORNU *apud* NETTO, 2017, p. 23).

⁶² Já o termo socialismo burguês aparece no Manifesto Comunista. Na verdade, Marx e Engels utilizam a expressão socialismo conservador ou burguês para se referir especificamente ao sistema de pensamento Proudhoniano que emerge da obra *Filosofia da miséria*. Os autores reconhecem que setores da burguesia procuram manter intacta as bases para a reprodução da sociedade burguesa, porém, e, ao mesmo tempo, amenizar as contradições sociais dessa sociedade (MARX E ENGELS, 2017).

teleologia falsa, mecanicista, característica da pior ideologia industrial burguesa” (FOSTER, 2005, p. 186).

Portanto, classificar Karl Marx, seus escritos e sua teoria como prometeica e/ou progressista é incorrer em uma enorme desonestidade intelectual. Marx nunca foi um autor progressista. Marx era um pensador e um lutador revolucionário. Marx era e é o autor da emancipação. No entanto, reconhecemos que é possível encontrar alguns trechos que, se analisados pontualmente e destacados do contexto do todo de sua obra, podem realmente nos dar a impressão de que sua compreensão da relação sociedade-natureza parte de uma perspectiva utilitarista e produtivista. Ou seja, supostamente prometeica. Nessa mesma lógica de análise, outras interpretações negativas são constantemente associadas à Marx. Ele é acusado constantemente de ter uma cosmovisão eurocêntrica, quando, por exemplo, contrapõe os conceitos de sociedade primitiva/selvagem em relação a ideia de mundo civilizado⁶³, ou quando é criticado por apresentar um movimento da história marcado por um princípio teleológico da sucessão dos modos de produção que revelaria uma temporalidade linear, cartesiana e mecânica.

Marx é um pensador extremamente complexo e, por isso, não produziu uma obra isenta de contradições. Porém, o materialismo dialético (método desenvolvido por ele – e também por Engels), seja a fonte mais basilar e poderosa para afastar Marx de toda e qualquer associação ao progressismo. Para além de extratos isolados e descontextualizados de sua obra, que podem – no máximo – confirmar que Marx era um homem, em algumas circunstâncias, limitado por questões políticas, sociais, culturais e científicas da sua espaço-temporalidade. Além do mais, Marx não precisa ser cobrado e nem dar conta do todo e nem dos problemas, temáticas e contradições da nossa contemporaneidade. Não só porque nenhum autor tem e deve ter essa capacidade e responsabilidade, mas, porque, diferentemente de outros grandes pensadores, Marx nos ofereceu algo que poucos autores fizeram. Marx desenvolveu um novo método – o materialismo dialético – que tem, pelo menos em potência, a possibilidade para pesquisadores e militantes

⁶³ No Manifesto comunista, por exemplo, Marx e Engels utilizam em alguns momentos algumas expressões com sentido claramente eurocêntrico, como nações bárbaras e países bárbaros ou semibárbaros para se referir aos povos e culturas não ocidentais, porém, e ao mesmo tempo, o que eles entendem como civilização e mundo civilizado é a própria sociedade burguesa (MARX e ENGELS, 2017). Ou seja, é o modelo de sociedade pelo qual eles tanto lutaram para superar.

radicais (militantes pela emancipação) de avançar na luta teórica e prática nos dias hoje a partir das questões e contradições contemporâneas.

O método marxista encerra qualquer tipo de dogmatismo, de cartesianismo, de positivismo e de mecanicismo e, inclusive, supera as dicotomias e simplificações no processo de apreensão do conhecimento. A dialética, quando associada ao materialismo, alcança todo seu potencial investigativo, analítico e explicativo. Marx conseguiu com seu método captar toda a complexidade da dinâmica social e as transformações que ela engendra e, conseqüentemente, captar o real movimento da história. Isso é possível porque a dialética opera na lógica da contradição. Na lógica da unidade dos contrários. O que caracteriza o movimento dialético é a simultaneidade e coexistência de duas situações contraditórias. Por exemplo, a situação A está em contradição com a situação B. O confronto entre esses dois lados, A e B, tem como resultado uma nova situação. A situação C. As situações A e B não são eliminadas totalmente do processo, elas são transformadas na situação C. Esse novo momento representa o desfecho da dialética, o momento de síntese, ou melhor, de superação da contradição dos polos que antes estavam em tensão. Porém, é necessário ter em mente que, na dialética, algo de A e de B permanece, transformado, na situação C. E, a partir desse ponto, novas contradições entram cena, e a história se desenrola (LEFEBVRE e GUTERMAN, 2011).

E esse desenrolar da história se dá e se efetiva mediante as condições reais e materiais de vida e de existência dos seres humanos, ou seja, na dialética materialista há a primazia ontológica da matéria e da natureza sobre a abstração e o mundo das ideias. E esse posicionamento garante que a produção do conhecimento se afastará e/ou superará perspectivas teológicas e abstratas que possam ofuscar, limitar e constringer a produção de conhecimento e o horizonte da luta social. O caráter objetivo e histórico, o predomínio do conteúdo sobre a forma, a integração entre teoria e prática, a indissociabilidade entre a dimensão natural e social e a fusão entre sujeito e objeto operam como ponto de partida, como meio e como resultado do método marxista. Destarte, o marxismo apresenta um sistema metodológico aberto e orientado para o futuro (para as indeterminações do devir histórico) e centrado nas contradições do mundo real. É um método capaz de incorporar novas (e outras) contribuições teóricas; de incluir

as múltiplas dimensões do real (o econômico, o político, o social, o cultural e o ecológico); de congregar novas temáticas (ecológica, gênero, étnico-racial etc); e é capaz de absorver o outro, o novo, o diferente, o subalterno, o esquecido, o humilhado e o rejeitado, ou seja todos os atores e sujeitos sociais sem classificá-los e hierarquizá-los socialmente. De maneira oposta, o progressismo, tradicionalmente, trabalha em outras bases metodológicas. Geralmente se apoia muito mais em métodos orientados no contexto da lógica formal, mais descritivos e positivistas, e opera com dicotomias, simplificações, generalizações, classificações e hierarquizações⁶⁴. Assim sendo, não faz sentido associar Marx e sua teoria à perspectiva política progressista.

A partir dessas reflexões, gostaríamos de aprofundar um pouco mais sobre a política progressista. Para isso, com o intuito de dar um pouco mais de concretude a nossas posições, vamos fazer uma rápida passagem pelas experiências progressistas na América Latina, tentando demonstrar seus limites e contradições para uma transformação mais profunda da realidade (e até para a construção do horizonte comunista). Para isso, recorreremos a duas referências. A Introdução: “A esquerda latino-americana no turbilhão das mudanças globais” do livro “O Eclipse do Progressismo: a esquerda latino-americana em debate” (2018), organizado pelos autores José Correa Leite, Janaina Uemura e Filomena Siqueira, e uma outra obra intitulada “Os Limites do Progressismo: sobre a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo” (2017), escrito por Raúl Zibechi e Decio Machado.

Esses dois materiais tratam diretamente do ciclo de governos progressistas latino-americanos que ocorreram do final da década de 1990 até o final da década dos anos 2000. Os dois trabalhos coadunam, de alguma forma, sobre o motivo do fracasso desses modelos em se concretizarem como reais alternativas ao neoliberalismo e ao próprio capitalismo. Eles contextualizam a ascensão desses governos da seguinte forma: Leite entende que

a região conheceu, nos anos dourados da globalização neoliberal, entre 1999 e 2008, um ciclo de governos progressistas, entre os quais se encontravam casos tão

⁶⁴ É claro que muitas contribuições da teoria crítica e do próprio marxismo são incorporadas para a produção de políticas progressistas para um conjunto variado de temáticas e em vários contextos histórico-geográficos, mas isso não costuma ser dominante. Diferente disso, é o fato de que, metodologicamente, contribuimos muito pouco no desenvolvimento de políticas efetivamente emancipatórias. Que estamos chamando de políticas espaciais radicais.

distintos como os de Hugo Chávez na Venezuela, Néstor Kirchner na Argentina e Lula no Brasil, que chegaram à presidência graças às lutas populares ocorridas no período anterior contra as chamadas políticas de ajuste, como privatizações, abertura econômica e austeridade fiscal, que enquadravam estes países na ordem financeira do neoliberalismo (LEITE *et al*, 2018, p. 07).

De forma semelhante, para Zibechi e Machado, a ascensão desses governos é reflexo de um ciclo de intensas mobilizações sociais em quase todos os países da América do Sul no período de 1989 a 2005.

Logo depois de uma década de convulsões prossegue outra de estabilidade. Mediante eleições chegaram ao governo forças progressistas na Venezuela (1999), Brasil (2003), Argentina (2003), Bolívia e Uruguai (2005), Equador (2007) e Paraguai (2008), sendo discutível se a coalizão chilena pode ser incluída como parte dessas forças. Em três destes países foram aprovadas novas constituições (Venezuela, Bolívia e Equador), encarnação dos processos que seguiram à derrota do velho sistema de partidos, em grande medida empurrados pela força dos protestos. Em outros países se registrou a ascensão eleitoral de forças políticas que se apresentaram como antineoliberais, sem se produzir rupturas drásticas nem dramáticas no sistema político (...) (ZIBECHI e MACHADO, 2017, p. 13).

O nosso objetivo não é fazer uma depuração das especificidades de como a política progressista foi materializada em cada país, mas, de forma bem geral e sucinta, a ideia é apontar o que deu errado (seus limites, dilemas e contradições) e tentar assinalar os reais motivos do fracasso progressista na América Latina de um ponto de vista da teoria Marxista.

Para começarmos essa avaliação, destacaremos quatro pontos em comum que marcaram todos os esses governos progressistas;

(...) o fortalecimento/reposicionamento do Estado, a aplicação de políticas sociais compensatórias como eixo das novas governabilidades, o modelo extrativo de produção e exportação de *commodities* como base da economia e a realização de grandes obras de infraestrutura (*Ibidem*, p. 13).

Os recursos oriundos desse neoextrativismo e o cenário econômico internacional favorável para a comercialização de bens primários deu sustentação econômica para que parte da agenda política desses países pudesse ter sido implementada. O movimento progressista na América Latina prometeu desenvolver e criar um conjunto de políticas públicas com o objetivo de "(...) realizar uma muito esperada democratização de sociedades conservadoras, marcadas por autoritarismo, desigualdades e injustiças sociais" (LEITE *et al*, 2018, p. 12).

Entretanto, as políticas progressistas apresentaram limites bem claros de atuação e de resolução dos graves problemas políticos, sociais, econômicos e

ecológicos que marcavam todos os países que passaram por essa experiência. Nesse sentido, tanto Leite *et al* quanto Zibechi e Machado traçam alguns panoramas e tentam explicar o fracasso desses governos. Leite *et al* faz uma análise um pouco mais abrangente e apresenta alguns limites que impediram avanços sociais e políticos mais profundos. Como exemplo, vamos citar dois limites mais ilustrativos para os objetivos do capítulo. Os autores afirmam que: i) "(...) tais governos não foram capazes de promover mudanças estruturais nas economias de seus países" (*Ibidem*, p. 12); e ii) "(...) os partidos e movimentos progressistas, alimentando-se do protagonismo dos explorados e dos oprimidos, não alicerçaram seus governos com vistas a promover formas de auto-organização popular" (*Ibidem*, p. 12). Já Zibechi e Machado fazem uma análise mais apurada e detalham um conjunto de motivos que resultaram na derrocada dessas experiências, como: i) a predominância da integração ao mercado e não a promoção de uma nova cultura política; ii) os pactos de governabilidade com setores conservadores; iii) políticas de caráter privatizante; iv) corrupção (ZIBECHI e MACHADO, 2017). Ainda sobre isso, Zibechi e Machado vão mais além e constroem uma tese para explicar o fracasso progressista. Os autores contextualizam teoricamente a experiência progressista a partir da posição sustentada pelo marxista João Bernardo acerca da existência de dois tipos de marxismo, um que centra força nos desenvolvimentos das forças produtivas e outro que foca na criação de novas relações sociais de produção (*Ibidem*). E, a partir disso, partem da debacle do socialismo real, e a comparam aos governos progressistas. É claro que são contextos históricos diferentes e bem específicos, mas com as devidas ponderações e mediações teóricas concluem que o ciclo progressista na América Latina reproduziu alguns erros dos comunistas no século passado. A grande questão que fica é: que erros foram esses? E é sobre que isso nos debruçaremos rapidamente agora.

Segundo Zibechi e Machado, "com o tempo, o marxismo foi popularizado como uma ideologia e uma prática política evolucionista e defensora do progresso, centrada na economia e defendendo seu crescimento ilimitado" (*Ibidem*, p. 33 e 34). Isso significa, na prática, que esse modelo de marxismo apostou (e ainda aposta) no desenvolvimento das forças produtivas e "(...) considera que as potências econômicas herdadas (...)" (*Ibidem*, p. 34) do

capitalismo "(...) são o fundamento e a base da nova sociedade socialista⁶⁵ e do novo modo de produção" (*Ibidem*, p. 34). Essa perspectiva não consegue entender que as forças produtivas produzidas pelo capital foram criadas para a reprodução das relações de produção pautadas na exploração e dominação de classe, e que, por isso, não podem e não devem ser as bases para a sociedade comunista. Porém, é ilusório achar que a revolução decretará o fim a tudo o que representa o modo de vida burguês e que automaticamente criaremos uma nova estrutura social e política que poderíamos chamar de comunista. Diferente disso é reconhecer que o sistema técnico e as tecnologias; as instituições econômicas e políticas; e, como apontamos no capítulo anterior, o próprio espaço produzido de forma capitalista são fatores constitutivos do processo revolucionário e da transição para o comunismo. Não dá simplesmente para substituir os operadores do aparato (institucional, científico-tecnológico, financeiro etc.) burguês por sindicalistas, membros de movimentos sociais, militantes de esquerda, professores marxistas, e com isso acreditar que o ponteiro da maquinaria estatal automaticamente fará o giro para a esquerda. Até por que as condições materiais das quais o processo revolucionário parte são produzidas pelo modo de produção capitalista, e, por isso, essas condições atrapalham, interferem, limitam, constroem, condicionam, determinam e induzem a dinâmica do movimento ao comunismo. Ou seja, tão importante quanto criar as novas bases materiais para o desenvolvimento de uma nova socialidade, é impreterível (e necessário) lidar com o legado capitalista. Isso não é um processo fácil. É extremamente difícil e complexo e não se dará sem a resistência da burguesia. Se tomarmos o aparato tecnológico que seria herdado após a revolução como exemplo, os revolucionários teriam que ter a consciência de todo esse *know-how* em conhecimento, metodologia, processos e equipamentos em sua grande maioria, foi produzido com o intuito de maior eficiência e produtividade capitalista, e sua aplicação teve como principais consequências o desemprego estrutural e a intensificação da especialização e da divisão do trabalho. Ou seja, é o resultado direto da sociabilidade capitalista, que, na prática, significa que foi produzido socialmente e que representa o acúmulo de

⁶⁵ Zibechi e Machado confundem socialismo com comunismo. Nos posicionamos de forma contrária a esse entendimento. É importante diferenciarmos o comunismo das experiências centradas no Estado e do próprio entendimento do socialismo como uma etapa necessária para a implantação da sociedade comunista.

experiências, de conhecimentos, de sangue e do suor de cada trabalhador ao longo da história. O que fazer com esse acúmulo de trabalho morto? Simplesmente suprimir, dispensar e eliminar toda essa tecnologia. É claro que não. Até porque isso seria impossível. Na verdade, talvez parte dela até possa ser realmente deixada de lado, mas a maior parte desse recurso precisará passar por um longo e penoso processo de transformação, ressignificação, acomodação e readequação para que se complete a transição de uma tecnologia capitalista para uma tecnologia verdadeiramente comunista.

Em outro momento, Zibechi e Machado acrescentam mais um ponto a essa discussão. Eles afirmam que essa corrente do marxismo dá destaque

(...) a propriedade dos meios de produção. Trata-se de desenvolver as forças produtivas, liberadas da prisão da propriedade privada, para construir primeiro as bases materiais da nova sociedade e, mais tarde, sobre a expansão da produção - empurrada para o desenvolvimento técnico - transformar as relações sociais (*Ibidem*, p. 34).

Esses posicionamentos calcados no desenvolvimento das forças produtivas - que é uma grande característica da ortodoxia marxista e do marxismo tradicional - não é capaz de transformar o sistema social do capital, pois está totalmente vinculado as premissas do capitalismo, como: produtividade e economicismo; disciplina e hierarquia; matematização e monetarização da vida; progresso como crescimento econômico etc. Ou seja, "o socialismo não pode consistir em desenvolver o que existe no capitalismo e não é a prolongação natural deste" (*Ibidem*, p. 34). De forma semelhante, os governos progressistas da América Latina repetiram e reproduziram alguns dos sintomas e lógicas do socialismo real. A aposta em políticas marcadas pelo crescimento econômico, pelo progresso material, pela inclusão pelo consumo e pelo desenvolvimento de cima para baixo reforçam o papel protagônico do Estado (e do mercado) no processo (na tentativa) de democratização e transformação das sociedades latino-americanas. Ou seja, reforçam e legitimam lógicas progressistas de fazer política. Porém, como já percebemos, o progressismo apresenta limites claros para a promoção de práticas emancipatórias e, por isso, fracassou na luta pelo/para o comunismo.

Gostaríamos, ainda, de ir um pouco mais fundo nas discussões sobre os limites práticos e teóricos da abordagem progressista, e, com isso, reforçar nosso argumento neste capítulo. Para tal empreitada, recorreremos a Moishe Postone no instigante livro "Tempo, Trabalho e Dominação Social: uma reinterpretação da

teoria crítica de Marx” (2014). O autor parte de uma crítica profunda ao que chama de marxismo tradicional, e faz isso a partir de uma reacomodação, de um reposicionamento e de uma requalificação da categoria trabalho na teoria crítica marxiana do capitalismo. Postone nos apresenta um problema de ordem teórica e prática: a debilidade do que chama de marxismo tradicional para tratar criticamente as sociedades reguladas e dominadas pelo Estado, tanto na sua vertente capitalista (sociedade pós-liberal) como na sua versão chamada de socialismo real, e, como resultado disso, na sua incapacidade em apreender as estruturas fundamentais de mutabilidade do próprio capitalismo e da sua própria transformação para uma sociedade pós-capitalista⁶⁶ (POSTONE, 2014). Vamos tentar compreender por onde passa a crítica do autor a esse campo do marxismo. Para isso, é necessário apresentar sua concepção de o marxismo tradicional. Para ele o marxismo tradicional

(...) não se refere a uma tendência histórica específica do marxismo, mas, de modo geral, a todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho e que caracterizam tal sociedade essencialmente em termos de relações de classe estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e uma economia regulada pelo mercado. As relações de dominação são entendidas primariamente em termos de dominação e exploração de classe (*Ibidem*, p. 21).

Postone centra sua crítica ao que intitula de marxismo tradicional a partir da conceituação comumente aceita da categoria trabalho. Para ele, todos os autores, correntes e escolas de pensamento marxistas que operam e trabalham com a categoria trabalho em uma perspectiva trans-histórica, são classificados dentro desse enorme *guarda-chuva* chamado de marxismo tradicional (*Ibidem*). O trabalho, nessa concepção, apresenta um caráter ontológico do homem em qualquer período da história. O trabalho seria a categoria de mediação entre o homem e a natureza em todas as sociedades, em todos os modos de produção e em qualquer tempo-espaço. E, por exemplo, no capitalismo, ganharia concretude e especificidade na sua forma social, definindo, assim, as formas de uso e apropriação da natureza, assim como sua resultante socioecológica.

A partir dessa crítica ao marxismo tradicional, o autor propõe algo diferente a partir da reinterpretação da teoria crítica de Marx, tendo como principal referência a obra “Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da

⁶⁶ Postone de forma semelhante a Zibechi e Machado também utiliza o termo socialismo para se referir ao comunismo.

crítica da economia política”, e apresenta uma outra formulação teórica para a categoria trabalho. Ele afirma que o trabalho apresenta um significado historicamente específico, ou seja, é uma forma única de mediação das relações sociais no capitalismo. Na verdade, para o autor, as relações sociais capitalistas são constituídas pelo próprio trabalho (*Ibidem*). Essa diferenciação cria dois tipos de *locus* analíticos distintos. De um lado, há o marxismo tradicional que desenvolve “(...) uma crítica do capitalismo *do ponto de vista do trabalho* (*Ibidem*, p. 20), e, do outro, há a reinterpretação proposta por Postone onde o que há é a elaboração de “(...) uma crítica *do trabalho no capitalismo* (*Ibidem*, p. 20). Essa diferenciação necessita de uma explicação mais detida, para isso vamos recorrer diretamente a duas citações do próprio autor. Para ele, o marxismo tradicional baseia-se

(...) na compreensão trans-histórica do trabalho, pressupõe a existência de uma tensão estrutural entre aspetos da vida social que caracterizam o capitalismo (por exemplo, o mercado e a propriedade privada) e a esfera social constituída pelo trabalho. O trabalho, portanto, forma a base da crítica do capitalismo, o *ponto de vista* de onde essa crítica é elaborada (*Ibidem*, p. 20).

Já o modo de análise proposto por Postone afirma que “(...) o trabalho no capitalismo é historicamente específico e constitui as estruturas essenciais dessa sociedade. Assim o trabalho é o *objeto* da crítica da sociedade capitalista” (*Ibidem*, p. 20). De acordo com o autor, essa formulação muda completamente o entendimento da análise crítica do capitalismo a partir da teoria social do Marx. Vejamos isso um pouco mais de perto.

Postone considera que as postulações teóricas do marxismo tradicional são frágeis e limitadas para analisar tanto as experiências keynesianas dos países capitalistas quanto as experiências do socialismo real, pois sua base teórica foi formulada para compreender o capitalismo do século XIX. E, devido a isso, são, também, totalmente inadequadas para a compreensão das peculiaridades do capitalismo contemporâneo, e, conseqüentemente, para pensar em estratégias reais de emancipação. Para marxismo tradicional (e sua clássica concepção de trabalho) a base da sociedade capitalista é caracterizada: i) por relações de classe baseadas pela propriedade privada dos meios de produção e pelo mercado como principal regulador da economia; ii) por relações de dominação diretamente vinculadas a dominação e exploração de classe; e iii) por uma contradição estrutural entre as relações sociais de produção e as forças produtivas (*Ibidem*). A reinterpretação

teórica proposta por Postone desconstrói todo esse arcabouço tradicional, e, com isso, pretende criar uma estrutura teórica condizente para a compreensão do capitalismo na contemporaneidade. Para destrinchar um pouco mais isso, nos debruçaremos sobre o terceiro ponto acima, a contradição entre relações de produção e forças produtivas.

De forma bem didática e sintética, Postone apresenta um esboço da trajetória do desenvolvimento capitalista na perspectiva do marxismo tradicional. Veremos de forma bem ilustrativa no compêndio abaixo o lugar e o papel teórico do par relações de produção e forças produtivas para esse campo marxista. Ao longo do desenvolvimento do capital

(...) a estrutura do capitalismo de livre mercado deu origem à produção industrial, o que aumentou enormemente a quantidade de riqueza social criada. Mas no capitalismo essa riqueza continua a ser extraída pela exploração e é distribuída de maneira altamente injusta. No entanto, desenvolvem-se uma contradição crescente entre a produção industrial e as relações de produção existentes. O resultado do contínuo processo de acumulação de capital, caracterizado por concorrência e crises, é que o modo de distribuição social baseado no mercado e na propriedade privada torna-se cada vez menos adequado à produção industrial desenvolvida. Entretanto, a dinâmica histórica do capitalismo não somente torna anacrônicas as antigas relações sociais de produção, mas também enseja a possibilidade de um conjunto mais novo de relações sociais. Ela gera as condições técnicas, sociais e organizacionais para a abolição da propriedade privada e para o planejamento centralizado - por exemplo, a centralização e concentração dos meios de produção, a separação de propriedade e a constituição e concentração de um proletário industrial. Esses desenvolvimentos criam a possibilidade histórica para abolir a exploração e dominação de classe e dar origem a um novo modo de distribuição, justo e racionalmente regulado (POSTONE, 2014, p. 23).

Podemos observar na citação que as categorias relações de produção e forças produtivas aparecem quase como numa relação de causa e efeito. Esse movimento teórico, das versões mais tradicionais do marxismo, tende a interpretar, geralmente, os termos desse binômio muito mais como oposição do que em tensão dialética. Essa versão da contradição entre relações sociais e forças produtivas manifesta, para o autor, um enorme paradoxo, pois revela um seccionamento inexistente entre a produção e a distribuição no capitalismo. As relações de produção se referem a fatores constitutivos e intrínsecos ao capitalismo, como a propriedade e o mercado. Já as forças produtivas como equivalentes ao modo de produção industrial, na prática, são entendidas como um processo puramente técnico e não socialmente construído; e, além disso, se

encontra totalmente apartado do próprio desenvolvimento do capitalismo e exterior ao mercado e a propriedade privada (*Ibidem*).

Essa análise implica que a produção industrial, uma vez historicamente constituída, é independente do capitalismo, e não intrinsecamente ligada a ele. A contradição marxiana entre forças e relações de produção, quando entendida como uma tensão estrutural entre, de um lado, produção industrial e, de outro, propriedade privada e mercado, é percebida como uma contradição entre o modo de produção e de distribuição (POSTONE, 2014, p. 23).

O movimento de passagem do capitalismo para o comunismo, nessa perspectiva, depende da contradição entre relações sociais de produção e forças produtivas, mas há, aparentemente, dois problemas: i) um certo mecanicismo abstrato de causa e efeito nessa posição; e ii) não há uma verdadeira tensão dialética entre as forças produtivas e as relações de produção, mas sim uma segmentação entre a produção e a distribuição. A transição do modo de produção capitalista para o comunismo "(...) é vista como uma transformação do modo de distribuição (propriedade privada e mercado), mas não de produção" (*Ibidem*, p. 23). O entendimento corrente dessa dinâmica apresenta a ideia de que a produção industrial cria as bases e as condições para a superação do capitalismo e, conseqüentemente, cria, também, os alicerces para a sociedade comunista. Em outras palavras, a produção industrial desenvolvida dentro dos marcos capitalistas é postulada como sustentáculo para a futura sociedade (*Ibidem*).

Nesse contexto, o marxismo tradicional, opera sua lógica teórica e prática claramente dentro do que chamamos aqui de políticas progressistas. O primeiro ponto que justifica nossa posição é a própria aplicação do método dialético. A tensão entre forças produtivas e relações de produção não é considerada em sua total amplitude. O que vemos é muito mais uma relação de causalidade entre os termos. Podemos observar, também, que há uma certa hierarquia na suposta contradição. A permanência da produção industrial revela que esse fator tem uma centralidade e importância para a transição para a sociedade pós-capitalista. O segundo ponto diz respeito à própria manutenção da produção industrial como condição prévia da sociedade comunista. Por mais que haja um entendimento de que a produção industrial tem independência e opera como uma força extrínseca ao capitalismo pelo marxismo tradicional, ela foi criada e desenvolvida em uma lógica e a partir dos interesses técnicos, produtivos e econômicos relativos a lógica do capital. A sucessão de modos de produção, nesse caso, adota um sentido

linear, cartesiano, evolutivo e progressista. O marxismo tradicional acolhe o produtivismo capitalista e seu progresso econômico, científico e tecnológico como mola propulsora para a construção do comunismo. Na verdade, o próprio Postone enquadra essa tradição do marxismo no paradigma produtivista⁶⁷ (*Ibidem*), e, a esse respeito sustenta que é

característica de muitas interpretações marxistas tradicionais, que aceitam o trabalho proletário, a produção industrial e o “crescimento” industrial irrestrito. (...) A produção produtivista não representa uma crítica fundamental: ela não é somente incapaz de indicar, depois do capitalismo, uma possível sociedade futura, mas aceita alguns aspectos centrais do capitalismo (*Ibidem*, p. 32).

Podemos observar esse movimento nas experiências socialistas do século XX. Nos países remanescente desse período, como Cuba e China por exemplo, as reformas políticas e econômicas que foram realizadas ao longo do tempo fizeram mais concessões ao mercado do que algum tipo de estímulo ao autogoverno e a autodeterminação ou ao fortalecimento de práticas políticas mais democráticas e até autogestionárias. Algo semelhante ao que aconteceu nos governos progressistas latino-americanos, mesmo esses tendo funcionado a partir do contexto do Estado liberal-burguês. E, por último, a separação entre modo de produção e modo de distribuição traz problemas teóricos e práticos para a real compreensão do capitalismo e, conseqüentemente, para empreender a luta para a superação da sociedade de classes. Até porque, “(...) o marxismo é geralmente considerado uma teoria da produção” (*Ibidem*, p. 23) e não da distribuição.

Sobre esse último ponto é necessário um pequeno desdobramento. Para o marxismo tradicional, o problema do capitalismo não está na produção, mas, sim, na distribuição da riqueza produzida. Explicando: o modo de produção (a produção industrial) é considerado o estágio final do processo evolutivo das forças produtivas e tem a função de mediação entre o modo capitalista de produção e o comunismo. Já o modo distribuição além de se basear na exploração do proletário, apresenta uma distribuição altamente injusta de toda a riqueza produzida (*Ibidem*). Nesse contexto, “o socialismo é entendido implicitamente como propriedade coletiva dos meios de produção e de planejamento econômico

⁶⁷ Para Postone, “(...) Marx *não* era um produtivista” (*Ibidem*, p. 32). Temos total concordância com essa posição, e, de maneira semelhante à construção teórica que estamos propondo nesse capítulo, Postone também pretende questionar e criticar o marxismo tradicional “(...) que alega se basear nos textos de Marx - mas também mostrar como a própria teoria de Marx oferece uma crítica poderosa do paradigma produtivista que não apenas o rejeita como falso e também tenta torná-lo compreensível em termos sociais e históricos” (*Ibidem*, p. 32).

num contexto industrializado” (*Ibidem*, p. 22). Nesse caso, bastaria substituir a propriedade privada dos meios de produção pela propriedade pública e o mercado pelo Estado para gerar uma organização social que, utilizando as palavras de Postone, se desloca “de uma forma liberal e centrada no mercado para uma forma organizada, burocrática e centrada no Estado” (*Ibidem*, p. 30). A produção industrial - as forças produtivas - se manteria intacta, na mesma lógica produtivista e utilitarista em relação aos recursos naturais; com hierarquia e poder de comando no interior da fábrica; com base no trabalho fragmentado e especializado; operando com o mesmo sistema técnico e científico; e com o mesmo ideal de progresso do período capitalista. Porém, toda a riqueza produzida passaria a ser regulada e administrada politicamente através da planificação da economia sob a total supervisão e controle do Estado. Esse modelo de distribuição é considerado o mais adequado para a produção industrial por ser o mais racional e justo socialmente, pois a riqueza que foi socialmente produzida é distribuída de forma mais equitativa e equilibrada (*Ibidem*). A transformação histórica para uma sociedade pós-capitalista vista somente em termos de distribuição e não de produção revela todo seu caráter progressista. A propósito, Postone se aproxima de Mészáros quando afirma que

(...) uma variante do marxismo tradicional transformou-se numa ideologia de legitimação das formas sociais - os países “socialistas realmente existentes” - em que se aboliu o modo de produção liberal burguês, mas não o modo de produção determinado pelo capital - e a abolição do primeiro serviu para ocultar a existência do segundo (*Ibidem*, p. 57).

Portanto, se o comunismo não brotará somente de um novo modelo de distribuição, isso revela para nós que a pura e simples destituição da propriedade privada e a supressão do mercado como regulador da economia não bastam para construir o novo homem e a nova sociedade. Dito de outra forma, mas configurando o mesmo sentido, Postone ressalta que “a sociedade determinada pelo capital não é simplesmente uma função do mercado e da propriedade privada; não pode ser reduzida sociologicamente à dominação da burguesia” (*Ibidem*, p. 58). Por consequência ao que foi exposto até agora, o autor sustenta que as categorias da teoria de Marx são todas historicamente situadas e específicas ao capitalismo, e que sua crítica é dirigida tanto ao modo de produção quanto ao modo de distribuição (*Ibidem*). Para justificar melhor esse ponto, Postone se ampara diretamente em Marx nos “Grundrisse”. E, nesse ponto, para tentarmos

ser mais claros e objetivos, reproduziremos a mesma citação de Marx utilizada por Postone, que acredita que o entendimento do marxismo tradicional que aparta o modo de produção do modo de distribuição é totalmente suspeito do ponto de vista da teoria do Marx. Para Marx, “as ‘leis e condições’ da produção da riqueza e as leis da ‘distribuição da riqueza’ são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são tão somente momentos de um processo histórico (MARX, 2011, p. 706 e 707). Não podemos pensar no processo de superação de um sistema por outro tendo uma cisão entre produção e distribuição, e muito menos construir o comunismo somente a partir da dimensão da distribuição. Precisamos de uma teoria da produção, e uma teoria crítica da produção. Marx e o próprio Postone são referências nesse sentido. Porém, talvez, um outro autor marxista traga contribuições tão ou mais efetivas para nosso trabalho. Estamos nos referindo ao filósofo francês Henri Lefebvre. Lefebvre pode trazer subsídios teóricos bem relevantes para nossa tarefa em apontar e construir caminhos para o desenvolvimento de uma política espacial radical – associada aos processos de superação do modo de produção capitalista.

Para essa empreitada se realizar é necessário resgatar nosso ponto de partida nesse capítulo. Nós já vimos que o mito de Prometeu serve de referência interpretativa, narrativa e simbólica para as perspectivas que avaliam Marx um pensador progressista, e serve também de referência para a noção de progressista e de políticas progressistas que construímos nas páginas anteriores. Entretanto, essa não é a única versão que podemos extrair desse mito. Esse não era o Prometeu que Marx admirava. “Para Marx, o Prometeu que devia ser admirado era a figura mítica revolucionária de *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, que desafiou os deuses do Olimpo e trouxe o fogo (a luz, a iluminação) para os seres humanos” (FOSTER, 2005, p. 191). Marx, então, escolheu o Prometeu da emancipação e não o Prometeu progressista. Porém, existe realmente esse Prometeu? Em que bases se sustenta essa ideia sobre o mito? Para tentar aclarar isso, recorreremos inicialmente a etimologia da palavra: “Prometeu, que, consoante à ‘etimologia popular’ proviria de *pró*, antes, e *manthánein*, aprender, saber, perceber, ‘ver’, significa exatamente o que o latim denomina *prudens*, de *prouidens*, o prudente, o ‘pre-vidente’, o que percebe de antemão” (BRANDÃO, 1986, p. 166). A capacidade que Prometeu tem de antever, de saber de antemão, de conhecer a

priori, e que é transferida aos homens com a entrega do fogo celestial, permitiu que nós, humanos, desenvolvêssemos a faculdade e o potencial de transformar a realidade. Por isso, “Prometeu transforma o percurso dos destinos humanos, tornando possível uma existência humana inteligente e projetiva” (AZANBUJA, 2013, p. 19). O homem pré-prometeico é conhecido por ser um homem inábil, imbecilizado e sem consciência. Com a intervenção do mito, a humanidade supera sua condição de passividade frente ao mundo e aos deuses e transforma sua forma de existência. É por isso que quando Celso Candido Azanbuja afirma que Prometeu “(...) representa a imagem arquetípica da prospecção, da previsão e, portanto, da manipulação do tempo⁶⁸ (...)” (*Ibidem*, p. 19), ele está alimentando e fortalecendo a ideia de que agora o ser humano é introduzido na história, pois se torna um ser ativo e com capacidade e poder imaginativo de mudar sua realidade e, com isso, a sua própria história. Isso acontece porque o homem passa a projetar (e realizar) outros cenários de vida e de existência. De forma semelhante, isso pode ser comparado ao que Marx afirma sobre a pré-história e sobre a história da humanidade: o ser humano viveu até hoje na sua pré-história, pois nunca teve total controle, domínio e autonomia sobre os desígnios da sua própria vida (ou seja, viveu sob alguma forma de alienação e/ou fetiche), e que, por isso, a verdadeira história da humanidade só se iniciaria em uma sociedade emancipada. Portanto, nossa história só se iniciaria com o comunismo⁶⁹. É nessa nova perspectiva que entendemos Prometeu. Na verdade, é com esse significado que provavelmente Marx entende o mito de Prometeu.

O grande problema é que há um enorme preconceito com a figura de Prometeu na sociedade e também em grande parte da esquerda. Essa desconfiança não recai sobre o mito em si, mas sobre o que ela representa. A ideia de progresso, da produção de conhecimento científico e na nossa capacidade de transformar a realidade, por exemplo. Provavelmente os efeitos e os resultados da barbárie capitalista: industrialização, colonialismo, nazismo e do próprio resultado das experiências socialistas do século XX podem ser responsáveis por esse cenário de desilusão e falta de fé na humanidade e na luta política. Por esse motivo, é

⁶⁸ É importante salientar e lembrar que o que estamos buscando com essa tese é demonstrar que para completarmos o processo de emancipação é necessário também manipular o espaço.

⁶⁹ Provavelmente essa posição do Marx possa se enquadrar somente na história do ocidente (e talvez somente a história do ocidente no período moderno).

necessário recuperar nosso espírito prometeico, mas não o espírito produtivista e utilitarista da versão anterior, mas sim o espírito emancipador do Prometeu de Marx. Estamos falando da versão que recupera a noção de que somos os criadores e mestres do nosso destino e da nossa própria história para sermos totalmente livres e, por conseguinte, totalmente humanos (LEONARD, 2019). Por isso, entendemos que é necessário construir, o que estamos chamando, de políticas radicais.

O primeiro ponto dessa discussão é: como podemos definir as políticas radicais? São as políticas efetivamente de esquerda? Ou são as políticas que classificaríamos como revolucionárias em oposição às reformistas? É uma definição muito difícil e complexa e, por isso, não pretendemos dar uma resposta muito definitiva, mas contribuir para uma reflexão mais profunda sobre esse debate. Mais à frente tentaremos demonstrar, com mais clareza, que essa separação que aparentemente estamos fazendo nesse capítulo entre políticas progressistas e políticas radicais não se sustenta na prática, por isso ela irá se dissolver ao longo do capítulo. De início, temos um problema de ordem onto-epistemológica. Partimos de uma realidade capitalista. Nesse sentido, pensarmos uma política efetivamente radical - comunista - só em uma realidade que se apresente em vias de ou que já esteja em um processo revolucionário. Essa não é nossa realidade. Essa não é a realidade da maior parte da humanidade. E como não vivenciamos esse momento e isso não está no horizonte nem a médio e muito menos a longo prazo, estamos presos em um tipo de paradoxo. Como pensar em práticas e políticas radicais - que apontem para práticas autogestionárias, de autodeterminação e de autogoverno com vistas ao desvanecimento do Estado - quando todas as estruturas da nossa sociedade são destinadas a manutenção e reprodução da propriedade privada, do lucro, da dominação de classe, da lógica formal e do poder-sobre. Por exemplo: nossas normas e leis; nossa cultura e subjetividade; nossa política e democracia; o mercado e o Estado como definidores e mediadores das nossas vidas; e nossos espaços homogêneos, fragmentados e hierarquizados pelas relações capitalistas são produzidos e produtos da ordem burguesa.

Pelos motivos apresentados acima, não pretendemos ter a arrogância de definir objetivamente o que é ou não uma política efetivamente radical. Nossa

ideia aqui é, pelo menos, apresentar alguns princípios e horizontes políticos que deveriam dar sustentação para as práticas políticas dos comunistas. Elaboramos um conjunto de pontos⁷⁰: i) produção de uma nova cultura política, mais horizontal, democrática e não representativa; ii) fomento a democracia direta; iii) desenvolvimento de outras formas de acesso à terra e aos meios de produção (negação da propriedade privada e da propriedade pública / determinação do uso em detrimento do valor de troca); iv) estímulo a processos de trabalho mais coletivos, auto-organizativos e autogestionários; v) extinção de qualquer desigualdade e hierarquia de poder relativa ao gênero, a sexualidade, a orientação afetivo-sexual e étnico-racial; vi) desassociação real e efetiva em relação a diferença entre propriedade e gestão; vii) supressão e/ou fusão do trabalho manual e do trabalho intelectual; e viii) cessão da dicotomia cidade e campo. É importante salientar os pontos listados acima não são os únicos que poderiam sustentar algum tipo de política radical. Foram os que conseguimos elaborar dentro dos nossos limites impostos pela nossa maturação teórica e acadêmica.

Porém, alguns desses pontos listados podem ser apropriados pela política progressista. Por exemplo, não é incomum encontrar liberais e até políticos do campo da direita tradicional adotarem e incorporarem nas suas ações parte das pautas feministas (igualdade de gênero, inclusão da mulher no mercado de trabalho, contra a violência doméstica etc.). Essas são pautas, que nós comunistas, também defendemos. O que diferencia, então, as políticas progressistas das políticas radicais na questão de gênero, por exemplo? As políticas progressistas de gênero, que são comumente praticadas pelo feminismo liberal, lidam, na prática, na forma como a mulher vai se inserir nos jogos de poder e de mercado diretamente dentro das estruturas do capital; enquanto as políticas radicais de gênero (defendida pelas comunistas) pretendem dissolver as estruturas de poder que oprimem a mulher e, com isso, melhorar e/ou superar o lugar das mulheres nas cadeias de exploração. Na prática, a primeira opera no sentido mais individualista, a partir de reformas legais e visando uma igualdade no mercado sem enfrentar diretamente as estruturas do machismo, e a segunda opera no campo

⁷⁰ Elaboramos esses pontos a partir da influência de um conjunto de autores. Todos são do campo marxista. Citaremos aqui aqueles com maior responsabilidade e influência no conteúdo desses pontos e cuja obra foi citada na tese: Karl Marx., Friedrich Engels, Thamy Pogrebinski, John Holloway e Raúl Zibechi e Decio Machado.

mais coletivo, abrangendo todas as esferas de reprodução social do ser feminino, desde a casa até seu local de trabalho. Vamos dar um exemplo abstrato para ilustrar o que estamos tentando dizer. Vamos imaginar que uma mulher alcance o lugar de proprietária de um estabelecimento de salão de beleza. No salão todos os seus funcionários são mulheres. De fato, é importante termos mais mulheres em posições de destaque: proprietárias e gestoras de negócios e empresas. Para a política progressista isso bastaria. Porém, e não é incomum encontrar exemplos reais que se desenrolam da seguinte forma: essa mulher - a proprietária - na relação com suas funcionárias e funcionários é extremamente violenta e opressiva: atrasa os salários, não paga hora extra, impõe regimes de trabalho ilegais, as assedia moralmente etc. Ou seja, para transformar efetivamente a realidade das mulheres não é suficiente somente colocar mulheres em lugares de comando se essa mulher vai reproduzir práticas de uma sociabilidade capitalista. É importante também mudar as relações que se estabelecem entre as pessoas em casa e no local de trabalho. Agora, se um conjunto de mulheres - cabelereiras, manicures, esteticistas etc. – se organizam autonomamente ou a partir de processos induzidos por movimentos sociais, ONGs e até políticas públicas, e passam a “tocar” o negócio salão de beleza, e a partir dessa organização fazem uma gestão coletiva de caráter autogestionário, sem hierarquias entre elas, com um preço mais justo cobrado pelos serviços, com uma repartição mais justa da riqueza produzida etc., podemos entender esse tipo de ação como uma política radical, pois não está somente introduzindo essas mulheres de forma mais eficiente, produtiva e justa no mercado de trabalho capitalista, mas está, pelo menos em potência, produzindo novas relações sociais que podem, a longo prazo, colaborar para gerar uma nova socialidade.

Até este último parágrafo, as políticas progressistas e as políticas radicais foram trabalhadas quase como noções que se opõem. Esse não é nosso objetivo. Queremos pensar essas políticas de forma relacional. Como uma contradição. Para os comunistas não há como separar de forma absoluta essas duas posições. Pois, como já apontamos em algum momento neste capítulo, a nossa existência se dá sob o regime do capital, submetida à onipotência do mercado e do Estado. Nesse caso, por determinação histórica somos condicionados a nos contrapor incessantemente e ininterruptamente em oposição ao poder-sobre. Porém, por

muitas vezes, não conseguimos superar as formas de agir e de pensar da lógica formal, pois ela atravessa todas as áreas e dimensões da nossa vida (inclusive contamina nossa própria subjetividade) e a reproduzimos em nossas ações em casa, no trabalho, na rua, no partido, na definição das estratégias de luta, na formulação de políticas etc. Quando pensamos mais uma vez nas políticas de gênero que usamos como exemplo, a esquerda, muitas vezes, concebe e defende políticas semelhante à dos liberais. Isso ocorre, porque em muitos contextos ou adotamos políticas progressistas ou estaremos destinando as mulheres à barbárie capitalista. Nossas políticas serão mais ou menos radicais dependendo da conjuntura histórica e geográfica da qual estamos inseridos; da correlação de forças existentes entre as diferentes classes sociais; do nível de pobreza e desigualdade social; do nível de organização dos sindicatos, movimentos sociais e associações patronais; do nível educacional e de acesso a informação; do modelo de democracia e de liberdade; da representação e do papel do Estado para a sociedade; da força do mercado etc. Os comunistas não se tornam liberais ou adotam políticas progressistas porque simplesmente mudaram de perspectiva político-ideológica, mas porque há uma condicionante espaço-temporal que limita o político.

Há ainda uma outra forma de tensionar as políticas progressistas em relação as políticas radicais, que gostaríamos de abordar. Em contextos de recuo na correlação de forças com as forças do mercado, de posicionamentos mais defensivos frente à direita e de rebaixamento programático, os militantes comunistas, as organizações e movimentos sociais e os partidos de esquerda acabam se vendo obrigados a adotar ações e práticas, geralmente, mais próximas do que estamos tratando aqui como políticas progressistas; ou simplesmente lutam e resistem para não terem direitos sociais conquistados em momentos anteriores serem suprimidos. Nesses períodos de refluxo da luta e da organização popular, a simples manutenção dos direitos já obtidos ou avanços de caráter puramente progressistas não precisam representar somente decadência, declínio ou empobrecimento político do nosso campo. Porque a cada manutenção de direitos e cada conquista social (mesmo de perfil progressista) tem que ser comemorada e vivenciada de forma positiva por nós, pois reflete a ideia de que só com a luta

política se muda a vida. Ou seja, nessa perspectiva, a política progressista e a radical se aproximam. Retornaremos a isso um pouco mais a frente.

Outra reflexão necessária e importante para nosso trabalho sobre as políticas progressistas e as políticas radicais é que para cada campo subjaz uma imaginação e/ou uma concepção de espaço. E, para nós, é a dimensão espacial que definirá o sentido e o caráter da política; se será uma política espacial progressista ou uma política espacial radical, ou o nosso fazer emperrará os processos de ampliação da democracia, de redução das desigualdades e reproduzirá as relações de produção, ou funcionará como um dinamizador do político e de novas relações sociais.

Para começarmos essa tarefa, recorreremos a Henri Lefebvre no livro “A revolução urbana”. Nessa obra, Lefebvre reafirma a relevância da produção do espaço na nossa sociedade e faz uma profunda reflexão sobre os fenômenos que envolvem a transformação de uma sociedade industrial em uma sociedade urbana. Essa dinâmica que se apresentou para ele e que se expressa na metamorfose em direção ao urbano, se encontra, na atual conjuntura, como tendência histórica, como virtualidade. É nesse emaranhado - do período industrial para o período urbano - que Lefebvre vislumbra a revolução (LEFEBVRE, 2019). Para ele, a revolução comunista é uma revolução urbana. Nossa ideia aqui é situar as políticas progressistas e as políticas radicais, respectivamente, no que Lefebvre nomeia de campo, camada ou época industrial e campo, camada ou época urbana, e a partir desse enquadramento introduzir a dimensão espacial nesse processo. Porém, de antemão, é necessário fazer o mesmo percurso teórico lefebvriano e esclarecer alguns pontos.

Para Lefebvre, a indústria surge historicamente como um fator que nega a cidade. Como a “não-cidade” e a “anti-cidade”. Os processos de industrialização promoveram profundas transformações na cidade tradicional. Com o desenvolvimento da indústria, a cidade tradicional é golpeada nas suas entranhas e vê suas características primordiais desaparecerem ao mesmo tempo em que, pelo fenômeno da implosão-explosão, a cidade cresce descomedidamente. A lógica industrial atravessa a cidade tradicional e a subverte por dentro e, com isso, temos a generalização da troca e do mundo da mercadoria. Tudo o que anima, dá vida e energia para cidade - a obra - sucumbe perante a mercadoria - o produto. O lado qualitativo dos bens e dos objetos - o valor de uso - praticamente some,

perdurando somente enquanto substrato para o valor. Com a expansão da mercadoria e da lógica do valor tudo agora se compra e se vende: o solo, a natureza, o lazer, a cultura e o próprio espaço (*Idem*, 2008).

A cidade moderna nasce como resultado direto dos processos derivados da industrialização, e, objetiva, materialmente e virtualmente, a sociedade urbana (*Idem*, 1986, 2001 e 2019). Essa metamorfose provocada pela industrialização tem como principal fruto a própria urbanização, porém, esse processo não se deu (e não se dá) de forma tão linear como aparenta. Se de início a industrialização produziu a urbanização, com o tempo esse elo se desfez e ocorreu uma inversão entre os termos. Ou seja, a relação entre industrialização e urbanização se modifica. O urbano ganha destaque e se destaca da indústria. Se autonomiza (não de forma absoluta) e, com isso, passa a ter mais relevância que a própria indústria. Se antes a produção industrial era o polo ativo da relação, agora o urbano adquire centralidade e estatura política e econômica que não tinha antes (*Idem*, 2001 e 2019).

Com relação ao urbano, é importante ressaltar alguns aspectos. O estabelecimento do urbano não se processa simplesmente a partir da expansão física da cidade, mas principalmente a partir da instituição de novos modos de pensar, de existir, de agir, de viver, de experimentar o mundo, de produzir bens e objetos e nas novas formas de produção do espaço; ou seja, estamos nos referindo à instituição de novas relações sociais. Porém, esse modo de existir e de produzir instituído pelo urbano não fica restrito ao espaço da cidade, mas se expande, a partir da cidade (ou melhor das grandes cidades – das metrópoles), para outros espaços e lugares antes operados por outras lógicas e ontologias. A natureza, o campo, os espaços de lazer e da cultura são invadidos, controlados e dominados pela cultura mercantil, pelo consumismo e pelo individualismo. A racionalidade econômica com seus signos e representações passa a mediar todos os espaços, aspectos e dimensões da vida, que antes se organizavam por lógicas não capitalistas (ou que não eram totalmente determinadas por ela).

Nesse sentido, a constituição do urbano, ou melhor, da lógica do urbano, foi muito importante para o processo de consolidação do capitalismo a partir da emergência do período industrial. Sobre isso, Kanishka Goonewardena no artigo

“Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado” faz o seguinte apontamento:

(...) a urbanização substituiu a industrialização como motor da configuração do capitalismo tardio. Portanto, é mais apropriado chamar o mundo em que vivemos de urbano, em vez de industrial, enfatizando como o espaço não é um mero ‘recipiente’ ou uma simples ‘expressão’ das relações sociais, mas um fator produtivo e constitutivo delas. O espaço é um produto social; a sociedade é espacialmente constituída. Esse ponto de vista geográfico radical de mediação socioespacial tem um significado enorme para o marxismo o (...) (GOONEWARDENA, 2011, p. 10)⁷¹.

Na dinâmica de constituição do capitalismo tardio, a dimensão espacial da realidade passou a ter novos (talvez outros) contornos e/ou entendimentos. O espaço limitado à ideia de substrato físico para o desenrolar da história e das atividades humanas foi superado e alçado à condição de fator social. Mais especificamente a condição de força produtiva. Essa perspectiva dá centralidade ao espaço, à produção do espaço, como dimensão fundamental para a reprodução da sociedade, tanto no sentido biológico quanto no sentido social, político e cultural. É através do/a partir do/por meio do espaço que se dá a reprodução das relações sociais de produção. Porém, esse entendimento descortina horizontes para a ação humana bem mais amplos. A produção do espaço tem a capacidade e a potencialidade não só de reproduzir, mas também de criar e produzir novas relações sociais. Em outros termos, tem a capacidade e a potencialidade de transformar a realidade. Para nós, comunistas, a disputa e a luta - teórica e prática - pelo espaço é central para a revolução. Por isso que, para Lefebvre, a revolução se realizaria através das transformações do *design* espacial das cidades, na verdade, da produção de novas configurações espaciais para uma vida desalienada e desfetichizada. Por isso que, para Lefebvre, a Revolução é urbana. A "(...) revolução urbana refere-se à cidade possível, ainda a ser realizada por meio de uma transformação revolucionária do espaço social do capitalismo tardio"

⁷¹ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) la urbanización ha sustituido a la industrialización como fuerza impulsora de la configuración del capitalismo tardío. Por lo tanto es más adecuado llamar al mundo en que vivimos urbano, en vez de industrial, incidiendo en cómo el espacio no es un mero ‘contenedor’ ni una simple ‘expresión’ de las relaciones sociales, sino un factor productivo y constitutivo de ellas. El espacio es un producto social; la sociedad se constituye espacialmente. Este punto de vista geográfico radical de la mediación socio-espacial encierra un enorme significado para el marxismo (...)” (GOONEWARDENA, 2011, p. 10).

(*Ibidem*, p. 10)⁷². A cidade possível se refere ao que ainda não ocorreu, ao virtual, ao que está em vias de, ao percurso que ainda não se realizou, mas que existe em potência e que, por isso, carrega os fragmentos e os germes dessa realidade futura. Da sociedade urbana. Da sociedade comunista.

A sociedade urbana não se define como uma realidade acabada, mas sim como horizonte político e como uma virtualidade que inspira a ação (o *possível*), porém, as características e contradições do período industrial - disseminação e generalização do mundo da mercadoria para todos os espaços e aspectos da vida, contaminação do cotidiano pela racionalidade econômica, dominação da lógica formal e do poder-sobre, alienação e fetichização das relações e da produção do espaço, segregação residencial, individualismo, consumismo etc. – criam obstáculos e barreiras que constroem, limitam e impedem a materialização da sociedade urbana na sua completude e, com isso, a realização plena de todas as potencialidades humanas inscritas no urbano (o *impossível*). Nesse contexto, o espaço na lógica do urbano carrega as contradições produzidas no seio do processo de industrialização-urbanização: o espaço torna-se simultaneamente o lugar e o meio para a reprodução do capital e das relações de produção e o lugar e o meio para a reprodução das relações sociais. Ele constitui-se como o *locus* de poder e da riqueza do capital e, ao mesmo tempo, o terreno da luta social e da própria existência humana. Essa contradição ou se supera em direção à constituição plena da sociedade urbana, em que a humanidade alcançará o domínio total das suas condições de existência, ou a barbárie capitalista continuará a se reproduzir continuamente e cotidianamente.

Entre o industrial e o urbano há um conjunto de lógicas distintas. Lógicas essas que pressupõem determinadas formas de olhar sobre a realidade, que refletem imagens e imaginações espaço-temporais e que projetam formas específicas de atuar e de existir. Por isso, Lefebvre estipula um tipo de enquadramento ou cenarização para dar conta da complexidade e das contradições que envolvem os processos da industrialização-urbanização. Na verdade, ele propõe o que chama de três camadas, épocas ou campos (Lefebvre também utiliza os termos eras, domínios e continentes), que intitula de rural (camponês),

⁷² Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: "(...) revolución urbana se refiere a la ciudad posible, aún por realizarse mediante una transformación revolucionaria del espacio social del capitalismo tardío" (GOONEWARDENA, 2011, p. 10).

industrial e urbano. O autor não está propondo uma simples periodização histórica com o objetivo de demarcar temporalmente a sucessão e/ou superposição de fatos e fenômenos políticos, sociais e econômicos. Os campos lefebvrianos incorporam essa concepção, mas também expressam subjetividades, relações sociais, modos de existência, sensações e percepções da realidade, imagens, conceitos e representações espaço-temporais e concepções teóricas, lógicas e racionalidades (LEFEBVRE, 2019). Para continuar, nós vamos nos debruçar mais detidamente sobre os campos industrial e urbano, pois são os que tem relação direta com nosso capítulo.

No campo rural a sociedade é muito mais marcada pela escassez do que pela abundância de bens e produtos. A produtividade é baixa, pois a natureza impõe seus ritmos às formas de trabalho e à própria vida. Nessa primeira época há

as coisas (objetos) no espaço. A produção ainda respeita a natureza, procede levantando antecipadamente os fragmentos do espaço, utiliza-os com seu conteúdo. A agricultura domina, as sociedades produzem palácios, monumentos, casas camponesas, obras de arte. O tempo não se separa do espaço. O trabalho humano operando sobre a natureza a dessacraliza, mas concentra o caráter sagrado dos elementos nos edifícios religiosos e políticos; a forma (do pensamento, da ação) não se separa do conteúdo (*Idem*, 1991, p. 218)⁷³.

O período industrial emerge superando esse quadro (não sem interações, superposições e, principalmente, contradições entre esses campos), e, nesse contexto, há uma inversão. A natureza, agora, se encontra submetida e subordinada a racionalidade econômica e mercantil da lógica industrial, sendo negada e devastada pelos ritmos da mercadoria e da troca. Na verdade, como o ser humano também se encontra totalmente enredado no mundo da mercadoria, esse processo afeta e devasta também a sua própria natureza humana. (*Idem*, 2019). A expressão desse sintoma é o fato do ser humano se encontrar cindido e alienado da sua própria humanidade no capitalismo. A lógica industrial impõe, através da repressão e da opressão, uma nova racionalidade, pautada pelo econômico, pela mercadoria e pelo valor. Nesse prisma tudo é calculável, quantificável e matematizável, ou seja, tudo é determinado pela troca e pelo lucro. A mercadoria,

⁷³ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) things (objects) in space. Production, still respectful of nature, proceeds by selecting portions of space and using along with their contents. Agriculture predominates, and societies produce palaces, monuments, peasant dwellings, and Works of art. Time is inseparable from space. Human labour directed at nature deconsecrates it, but distils the sacredness of elements of it into religious and political edifices. Form (of thought or of action) is inseparable from content” (LEFEBVRE, 1991, p. 218).

o Estado, os objetos, o cotidiano e o espaço se encontram, são reunidos e determinados pelo mais-valor. Sob o domínio da lógica industrial, há também o domínio da lei, do Estado e das corporações, e, conseqüentemente, há o domínio da classe hegemônica – a burguesia (*Ibidem*). A classe burguesa consegue impor sua razão - a racionalidade industrial - para todos os cantos do planeta e afetando todas as culturas. Com isso, ela ordena (e somente pela coação) o espaço-tempo do mundo desde a escala do indivíduo até a escala global impondo a lógica da mercadoria (que se pretende completa e universal), homogeneizando e padronizando, a partir do valor e do mais-valor, as culturas, as formas de produzir bens e objetos, as relações, as concepções de indivíduo, de homem e da natureza e o próprio espaço. Sobre essa época, Lefebvre faz a seguinte caracterização: da transição da camada agrária para a industrial

saem certas sociedades que passam ao histórico: à acumulação (de riquezas, de conhecimentos, de técnicas), portanto à produção para a troca, depois para o dinheiro e o capital. Então o artifício que toma de início o aspecto da arte leva a melhor sobre a natureza, a forma e o formal se separam do conteúdo; a abstração e os signos como tais se erigem em verdade primeira e última; por consequência, a reflexão filosófica e científica concebe o espaço sem as coisas e objetos, acima deles, como média e meio. Fora das coisas, o espaço tomado como forma aparece na qualidade de substância (espaço cartesiano) ou, ao contrário, como “puro *a priori*” (Kant). Espaço e tempo se dissociam, mas o primeiro se subordina ao segundo na práxis da acumulação (*Idem*, 1991, p. xx)⁷⁴.

Diferente do período anterior, um conjunto de separações epistêmicas e ontológicas se processam no contexto da lógica industrial (a industrialização é, no aspecto técnico, científico e tecnológico, a expressão máxima da moderno-colonialidade). Com o predomínio e hegemonia da lógica formal nesse campo, o método de produção de conhecimento, o reconhecimento do outro, do diferente e da definição das identidades étnico-raciais e/ou culturais, a forma de classificação dos lugares e os modelos de desenvolvimento produziu um combo de cisões, de dicotomias e de fragmentações: estamos falando da fragmentação do

⁷⁴ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) from this prehistory certain societies emerge and accede to the historical plane – that is, to the plane of *accumulation* (of riches, knowledge, and techniques) – and hence to the plane of production, first for Exchange, then for money and capital. It is now that artifice, which at first has the appearance of art, prevails over nature, and that form and the formal separate from their content; abstraction and signs as such are elevated to the rank of basic and ultimate truths; and consequently philosophical and scientific thought comes to conceive of a space without things or objects, a space which is somehow of a higher order than its contents, a means for them to exist or a medium in which they exist. Once detached from things, space understood as a form emerges either as substance (Descartes) or else, on the contrary, as ‘pure *a priori*’ (Kant). Space and time are sundered, but space brings time under its sway in the *praxis* of accumulation” (LEFEBVRE, 1991, p. 218).

conhecimento e do trabalho (intensificação da divisão social e técnica trabalho / e da divisão entre trabalho manual e intelectual), das dicotomias entre forma e conteúdo, sociedade e natureza, homem e mulher, sujeito e objeto, heterossexual e homossexual, ocidental e não-ocidental, branco e não-branco, moderno e tradicional, cidade e campo e tempo e espaço, por exemplo. Porém, essas cisões também produzem uma certa hierarquia. Nos pares citados há sobredeterminações da forma, da sociedade, do homem, do objeto, do heterossexual, do ocidental, do branco, do moderno, da cidade e do tempo, respectivamente, em relação ao conteúdo, a natureza, a mulher, ao sujeito, ao homossexual, ao não-ocidental, ao não-branco, ao tradicional, ao campo e ao espaço. A lógica formal classifica para separar e, com isso, hierarquizar processos, conhecimento, espaços, identidades, seres humanos etc.

Mais especificamente sobre o espaço, há aqui também reverberações. Ou melhor, há uma concepção e/ou uma imaginação de espaço que fundamenta e/ou dá sentido à época industrial (ou, podemos também dizer, como a lógica formal concebe o espaço). Nessa perspectiva a ideia de espaço está atrelada a uma concepção muitas vezes abstrata e metafísica. O espaço é concebido de forma pura e neutra, desassociado de qualquer tipo de objeto, conteúdo, processo e ideologia. Nesse sentido, o tempo não só se separa do espaço, mas a própria história é também muitas vezes eliminada. Portanto, o espaço é considerado uma tábula rasa, um continente, um vazio, uma folha em branco que deve ser preenchido pelos especialistas e burocratas. Esse espaço pode ser delimitado, recortado e medido de acordo com os interesses do Estado e do mercado. Nesse contexto, podemos observar alguns desdobramentos: esse espaço torna-se o lugar onde os objetos e coisas produzidos dentro da lógica industrial se encontram reunidos e organizados e, por isso, é também o lugar onde a divisão do trabalho se materializa. Ou seja, esse entendimento de espaço opera para a reprodução da força de trabalho para o consumo e, simultaneamente, para a reprodução dos meios de produção. Estamos falando especificamente da produção dos objetos no espaço e não da produção do espaço em si.

É exatamente desse espaço de que se servem os capitalistas e o próprio Estado. Por poder ser calculado matematicamente, delimitado, classificado, hierarquizado e controlado serve aos interesses do mercado e do poder estatal. Ou

seja, é o espaço das empresas, das grandes corporações, dos bancos, do agronegócio, das forças armadas, dos burocratas e do Estado. Lefebvre vai denominar esse espaço de espaço abstrato. Por suas características o espaço abstrato vai atuar como um instrumento de dominação econômica e política (de dominação de classe e de coerção estatal). Para isso (e por causa disso) esse espaço tende para o homogêneo (o espaço abstrato não é homogêneo em si, mas seu objetivo, seu fim e seu sentido é a homogeneidade) (*Ibidem*). Isso ocorre porque com o espaço abstrato o espaço entra no jogo das equivalências. Ana Cristina Arantes Nasser e Marlene Fumagali, no artigo “A opressão da equivalência, as diferenças”, trazem-nos o seguinte apontamento a esse respeito: “a lógica da equivalência é a realização social da lógica abstrata da mercadoria” (NASSER e FUMAGALI, 1996, p. 33) no sentido de que, para poder ser trocado e vendido esse espaço precisa ter algo comum e inerente a todo e qualquer espaço, precisa ter unidade, coerência e coesão. Para compreender um pouco melhor isso é necessário retornar a Marx quando destrincha a mercadoria em “O Capital”. Afirma ele o seguinte:

esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias (MARX, 2017a, p. 115).

Entra em cena aqui, mais uma vez, a contradição entre valor de uso e valor de troca. Todo bem ou objeto para ser uma mercadoria precisa para poder participar do momento da troca ter uma utilidade social. Essa dimensão expressa as características físicas e o conteúdo social e material do objeto. Porém, o valor de uso só se realiza no consumo e no momento de uso do bem. O que importa mesmo, para a mercadoria, é a dimensão do valor. O corpo-mercadoria, o valor de uso, se comporta somente como recipiente para a cristalização de uma quantidade específica de trabalho médio socialmente necessário para a produção de uma determinada mercadoria. O que Marx chama de trabalho abstrato. Ou seja, o valor de troca como expressão do valor torna equivalente produtos que apresentam características e utilidades distintas.

Vamos ver isso um pouco mais de perto. Marx nos mostra que a mercadoria institui a primeira cadeia de equivalências produzidas pelo capitalismo. Quando

duas mercadorias se confrontam no ato de troca, por exemplo, a mercadoria A em relação a mercadoria B, elas precisam ser permutáveis entre si, e para isso precisam ter o mesmo valor (o mesmo tempo de trabalho). A mercadoria A manifesta seu valor no valor de uso da mercadoria B, nessa relação a primeira tem um papel ativo e representa a forma relativa de valor e a segunda representa a forma de equivalente do valor. Isso significa que no processo de troca a mercadoria B - a forma equivalente - não incorpora qualquer traço de determinação quantitativa de valor. A mercadoria A - forma relativa de valor - expressa suas características de ter valor em algo totalmente diferente do seu corpo e de suas propriedades que no nosso caso é a mercadoria B. Já a mercadoria B - forma equivalente de valor - acontece o inverso, seu corpo-mercadoria, seu valor de uso, exprime uma quantidade de valor (possui forma de valor). Há claramente aqui um caráter místico, pois a relação social que está por traz do processo de troca e os trabalhos úteis e concretos se encontram encobertos. Como a mercadoria B tem a função de expressar o valor da mercadoria A, a função e a utilidade do produtor da mercadoria B não consiste em produzir o bem ou objeto (com seu conteúdo material e suas propriedades físicas específicas) mercadoria B, mas sim fazer um corpo que tem a propriedade de reconhecer o valor (massa indiferenciada de trabalho) (*Ibidem*). Portanto, a partir do processo de troca e da função que a forma equivalente de valor exerce na troca, Marx extraiu três propriedades da forma equivalente: i) “o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor”; ii) “(...) o fato de o trabalho concreto tornar-se a forma de manifestação de seu contrário, o trabalho humano abstrato”; e iii) “(...) o trabalho privado converta-se na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social” (*Ibidem*, p. 133 e 135). Nesse caso, todos os trabalhos concretos, diferenciados e de qualidades distintas é reduzido a uma única expressão e a uma única medida de trabalho. Respectivamente a uma massa amorfa de trabalho e ao tempo médio de trabalho. Analisando mais de perto a equivalência e tentando entender seu funcionamento e abrangência na sociedade moderna, Nasser e Fumagali sustentam que no processo de formação das equivalências, o diferente, o qualitativo e o uso precisam ser ocultados e abstraídos, por isso apontam que

o ato de troca (que também é mental) tomado dialeticamente como unidade, apresenta-se em três momentos: a) a forma - que contém uma relação social (a mais-valia), dissimulada pela coisa; b) a equivalência - quando o objeto se torna mercadoria; c) a violência inerente ao ato que, virtual ou atual, garante a ordem. Qual ordem? A da *equivalência dos não-equivalentes* (NASSER e FUMAGALI, 1996, p. 33).

No artigo “A produção política da sociedade”, Marília Pontes Sposito navega, lastreada por Henri Lefebvre, nas condições que garantem a continuidade das relações de exploração e de dominação no capitalismo e na busca de um caminho possível para a emancipação. E a lógica da equivalência é um tema central. Nesse quesito, ela também afirma que o processo de troca apresenta três momentos (a autora faz essa construção afirmando que é uma leitura de Lefebvre sobre a troca em Marx).

1. deslizamento da relação social entre os sujeitos para fora da consciência, eliminando o momento anterior da produção;
2. o momento do acordo entre os que trocam, expresso não só no dinheiro mas no contrato ou quase-contrato entre as partes que implica a aceitação dos termos da troca, ou seja, a ideia de uma equivalência (a possibilidade das mediações traduzidas na quantificação, na homogeneidade e na abstração);
3. o constrangimento inerente a troca, uma vez que ela realiza a igualdade de termos desiguais e implica a sua aceitação (SPOSITO, 1996, p 43).

Ficou claro que o ato de troca se caracteriza por um momento de poder e de violência, pois no processo de produção de equivalência enormes constrangimentos são criados quando as heterogeneidades e as diferenças que marcam o mundo social são suprimidas pela força da mercadoria. Na nossa sociedade, por ser capitalista, “(...) o mercado, momento das abstrações e das mediações, aparece como realizador da equivalência do não-equivalente” (*Ibidem*, p 43 e 44). Em outras palavras, a mediação da vida, dos vínculos e das relações sociais é realizada, principalmente, pelo mercado. Isso ocorre pela necessidade imperiosa de tornar tudo mercadoria ou organizado e gerido pela racionalidade empresarial. Isso é mais significativo no atual estágio do capitalismo, pois não há esfera, aspecto ou dimensão da sociedade em que os tentáculos do valor não tenham alcançado. Na prática, vivemos constantemente e cotidianamente violentados epistemologicamente e ontologicamente pela lógica segundo a qual o mercado opera, com isso, nossa existência na sociedade moderna é marcada por um enorme desconforto e mal-estar provocado pelo apagamento de tudo aquilo que faz sentido para nossas vidas. Nosso fazer, nosso trabalho, nossos sonhos, nossos desejos e nosso corpo são orientados e reduzidos ao frio e ascético cálculo

do mais-valor e equalizados como tempo de trabalho. No primeiro parágrafo denominamos isso de alienação e fetiche da mercadoria.

Em outro momento, Sposito deixa claro como Marx expôs a troca enquanto produtora de uma cadeia de equivalências, porém, para ela, Marx não considerou todas as suas reverberações e alcances possíveis para a sociedade. Ela cita dois momentos em que isso fica mais claro:

1. o aspecto conflitivo inerente a relação de troca;
2. a necessidade de um aparato jurídico e ético da força e o surgimento, enquanto abstração e exterior a prática social, de um saber especializado que ao mesmo tempo cria o não-saber social para realizar a equalização do desigual (*Ibidem*, p. 44).

Na sociedade capitalista, as relações entre os homens se efetivam como relações de troca. Isso porque “a existência social dos seres humanos não se faz fora de sua existência material” (OLIVEIRA e MORAES, 1996, p. 100), como sustentam Bernardete A. C. de Castro Oliveira e Carmem Sylvia Vidigal Moraes, no texto “A teoria das formas em Lefebvre”. Ou seja, vivemos em uma sociedade capitalista e nesse modo de produção o processo de troca tem enorme centralidade, funcionando como principal mediação social. Esse fato cria, potencialmente, instabilidade entre os partícipes – o comerciante, o produtor, o banqueiro, o latifundiário, os povos originários, o trabalhador etc. – das relações de troca, pois é no ato de troca que cada setor, grupo ou classe social vai expressar seus anseios, angústias e interesses. Nesse sentido, é inerente à troca gerar querelas, divergências e disputas de caráter econômico e político entre os sujeitos e agentes envolvidos nessa relação. Outro ponto que apresenta potencial disruptivo é o próprio fato da existência da lógica da equivalência. A anulação das diferenças imprime para os sujeitos envolvidos na troca um apagamento social de quem ele é e de qual o seu papel no processo produtivo (na prática, esse fato violenta somente o proletário). Porém, isso tem ressonâncias mais amplas - na política, na cultura, na ecologia etc. A lógica da equivalência não se restringe às relações econômicas, ao mundo do trabalho e/ou a troca, mas se expande para a vida pessoal e privada, para as relações de gênero e matrimoniais, para os aspectos culturais e étnico-raciais e para os mecanismos de conservação da natureza. Estamos nos referindo, por exemplo, ao casamento (que estabelece por meio de um contrato a equivalência entre homens e mulheres, se tratar-se de um casamento heteronormativo), da nacionalidade (em cada Estado-nação um

determinado povo ou grupo étnico é definido e fixado como hegemônico e dominante e toda a diversidade cultural e étnico-racial existente em cada país é reduzida a essa nacionalidade dominante: brasileiro, espanhol etc.) e da conservação da natureza baseada em mecanismo de mercado (todas as relações ecológicas e processos bio-físico-químicos da natureza são reduzidos a quantidade de CO₂ que acumula e/ou dispensa).

É nesse contexto que emerge e surge o Estado, como instituição descolada e à parte das relações sociais, com seu saber técnico e especializado, com seu aparato jurídico e ético e com o monopólio do uso da força, com a função e o objetivo de garantir a regulamentação da troca (e de tudo o que envolve esse ato: a propriedade, o trabalho assalariado etc.). Soma-se a isso, o fato de que todo o aparato estatal é usado na justificação, legitimação, normalização e naturalização da própria lógica da equivalência como forma, e suas consequências, como forma de organização da sociedade. Com isso, “o Estado torna-se produtor de formas quando as oculta, dissimulando-as como normas. Por meio delas, propõe *modelos* que se difundem na sociedade, normatizando/normalizando as relações sociais” (NASSER E FUMAGALI, 1996, p. 34). Ainda sobre esse ponto, a necessidade do Estado como o grande mediador e garantidor da sociedade burguesa, Oliveira e Moraes fazem o seguinte relato:

uma sociedade comercial procura fundamentar-se por uma “disciplina social” de motivações e justificações, a fim de regular os atos da troca, ou seja, procura estabelecer uma ética mediadora das relações entre os sujeitos. A comunicação entre os seres humanos se realiza por meio de sentimentos (desejos, respeito, obrigações, etc), mas tem por fundamento a troca material que apresenta três aspectos: lógico, moral e jurídico (OLIVEIRA E MORAES, 1996, p. 102).

O aspecto lógico refere-se à ideia de que é a equivalência, como lógica formal, que dá liga e cria as condições (através da coesão e da coerência) para as relações de troca material; o segundo aspecto, o moral, entende que as relações de troca apresentam uma ética que as regula (honestidade, lealdade etc.) e, por último, o aspecto jurídico, que fixa as condições e as consequências do ato de troca através de um contrato (*Ibidem*). A política, como atividade inerente ao Estado, tem a capacidade de criar e determinar formas de viver e modos de existir, pois, através dos contratos, das normas, das leis, da educação, da violência e da repressão impõe uma ordem que oculta, apaga e/ou dissimula a diferença, o heterogêneo, o conteúdo, ou seja, as contradições, e, com isso, cria uma realidade

pautada e balizada pela equivalência dos não-equivalentes. É nesse sentido, que, baseados em Lefebvre, Oliveira e Moraes asseguram que “(...) a coesão das relações sociais é realizada pela *forma política*. Nela se expressam os sentimentos (obrigações, sanções morais) da sociedade como um todo, colocados no Estado. O Estado reúne a eficácia prática e política das formas” (*Ibidem*, p. 104). E isso só se realiza e se expressa “pela ordem, pelos modelos, por meio das instituições sociais, do poder político, das forças armadas e da burocracia (mediação geral), o Estado, equivalência das diversas cadeias de equivalências, torna a própria equivalência opressora” (NASSER E FUMAGALI, 1996, p. 34).

O surgimento, a consolidação e a institucionalização da forma Estado como conhecemos hoje, parte de dois pressupostos básicos que se complementam: o primeiro tem um lastro mais lógico do que histórico e se fundamenta na (crítica da) economia política, já o segundo tem um caráter mais histórico e sua principal referência é a Revolução Francesa. Aquele entende que o Estado surge a partir da própria evolução da propriedade privada e do capitalismo como modo de produção, e teria a função de proteger e garantir a propriedade privada e o funcionamento do mercado. Este estudo aponta para a evolução histórica do Estado antigo em Estado moderno. Essa transformação cria uma cisão (e uma tensão) entre as esferas política e não política. Entre o Estado e a sociedade civil (POGREBINSCHI, 2009).

A gênese e o desenvolvimento capitalista têm como processo basilar um conjunto de iniciativas que expropriam e violentam permanentemente as coletividades, comunidades, grupos sociais, produtores diretos e povos originários ao longo da história. É o que Marx conceituou como acumulação primitiva de capital (para a gênese capitalista) e o que Harvey denominou de acumulação por espoliação (a ideia de que a acumulação primitiva é uma estratégia permanente e contínua de acumulação e reprodução do capital)⁷⁵. São esses processos, a expropriação dos trabalhadores e produtores diretos das suas condições de reprodução social e biológica (separação do trabalhador em relação aos meios de produção e das forças produtivas), que criam (e continuam criando) as condições necessárias para que o capitalismo possa se reproduzir enquanto um sistema

⁷⁵ Para mais esclarecimentos sobre esse ponto, ver acumulação primitiva do capital em Marx (2017^a) e acumulação por espoliação (ou por despossessão) em Harvey (2004b e 2013b).

societário. A expropriação e expulsão dos camponeses, produtores, povos indígenas, quilombolas de suas terras, a transformação das terras de uso comum em propriedade privada e pública, a incorporação dos povos expropriados no mercado de trabalho como trabalhadores assalariados, a privatização, financeirização e mercadificação da terra, da natureza e do próprio espaço, as práticas coloniais e neocoloniais estimularam e produziram as condições materiais necessárias para o funcionamento e a consolidação do capitalismo. Criou o trabalhador e o capitalista, o trabalho assalariado, o mercado e a propriedade privada. Se com o advento do capitalismo o produtor perde autonomia sobre o seu fazer e o fluxo social do fazer é fraturado, o homem se vê dissociado do seu trabalho. Nesse contexto, em que o trabalhador produz para outro e sob o comando de outro, nesse situação de desconforto e mal estar generalizado, a separação entre sociedade civil e o Estado é importante, pois se o trabalhador já não controla o seu fazer na esfera econômica, é necessário que ele também abstraia sobre o controle político do seu devir, por isso, assim como Pogrebinski, entendemos que “se a condição moderna do Estado responde à necessidade de proteger e garantir a propriedade privada, a forma pela qual ele se constitui não deixa de estar vinculada a sua separação em relação à sociedade civil” (*Ibidem*, p. 39). Temos, com isso, a formação de duas abstrações típicas da sociedade moderna: somos todos reduzidos à figura do trabalhador (em relação à dimensão econômica) e à figura do cidadão (em relação a dimensão da política).

Para o espaço abstrato a lógica é a mesma. Nesse caso, é necessário abstrair de todo e qualquer conteúdo qualitativo do espaço, desde a própria diversidade natural em si até o caráter útil e concreto dos diversos trabalhos que estão ali contidos nas diferentes formas e paisagens que o compõem. Ou seja, a lógica da equivalência também opera no espaço. Por isso, o espaço abstrato tende para o homogêneo. Isso acontece porque o espaço abstrato, produto do capital e instituído pelo Estado, para se viabilizar precisa ser quantificado para o lucro, delimitado pela propriedade e controlado e legitimado pelo poder político estatal. A força repressiva e a violência do homogêneo e da equivalência também são suas marcas. Toda as diferenças e heterogeneidades dos espaços pretéritos são negadas, suprimidas e/ou dissolvidas pela lógica formal que institui o espaço abstrato. A esse respeito, Lefebvre afirma que

o espaço abstrato funciona “objetalmente” como conjunto de coisas-signo, com suas relações formais: o vidro e a pedra, o cimento e o aço, os ângulos e as curvas, os plenos e os vazios. Esse espaço formal e quantificado nega as diferenças, as que provém da natureza e do tempo (histórico), assim como as oriundas do corpo, idades, sexos, etnias (LEFEBVRE, 1991, p. 49)⁷⁶.

Os diferentes espaços não mais se distinguem entre si, sendo totalmente reduzidos ao espaço abstrato; ao espaço-mercadoria. É por isso que Lefebvre associa diretamente o espaço abstrato ao trabalho abstrato. O

(...) trabalho abstrato não tem nada de uma abstração mental, nem de uma abstração científica no sentido da epistemologia (que separa os conceitos da prática para inventariá-los e estabelecê-los em saber absoluto); ele tem uma existência social, como o valor de troca e a forma valor elas mesmas. Se se tenta enumerar as “propriedades” deste espaço, é preciso primeiro considerá-lo como meio de troca (com suas implicações: a intercambiabilidade) tendendo a absorver o uso. Isto não exclui em nada, ao contrário, o uso político; o espaço da dominação estatista, da violência (militar) é também aquele onde se desdobram as estratégias. Mas sua racionalidade demarcada tem qualquer coisa de comum com a racionalidade de empresa (sem que se possa por isto ajustar a divisão técnica do trabalho à divisão social). Neste espaço se desdobra o mundo da mercadoria, com suas implicações: acumulação e crescimento, cálculo, previsão, programação. É dizer que este espaço é aquele onde age, por pressão e repressão, a tendência ao homogêneo (...) (*Ibidem*, p. 307)⁷⁷.

Se aproximarmos, ou melhor, aplicarmos metodologicamente a teoria do valor de Marx à lógica espacial, especificamente para o espaço abstrato (o espaço-mercadoria), vamos perceber que para o espaço as contradições entre valor de uso e valor apresentam algumas especificidades. Harvey aborda essa questão no capítulo V do livro “Justiça social e a cidade”, no tópico “O valor de uso e o valor de troca do solo e das benfeitorias”. Harvey, nesse trecho do livro, não usa o

⁷⁶ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Abstract space functions ‘objectally, as a set of things/signs and their formal relationships: glass and stone, concrete and steel, angles and curves, full and empty. Formal and quantitative, it erases distinctions, as much those which derive from nature and (historical) time as those which originate in the body (age, sex, ethnicity)” (LEFEBVRE, 1991, p. 49).

⁷⁷ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) abstract labour is in no way a mental abstraction, nor is it a scientific abstraction in the epistemological sense (i.e. a concept separated from practice so that it can be inventoried and incorporated into an absolute knowledge); rather, it has a *social* existence, just as exchange value and the value form themselves have. If one were to try and enumerate the ‘properties’ of abstract space, one would first have to consider it as a medium of *Exchange* (with the necessary implication of interchangeability) tending to absorb *use*. This in no way excludes its *political* use, however – rather the opposite; the space of state domination and of (military) violence is also the space where strategies are put into effect. But its rationality (and it is a limited one) has something in common with the rationality of the factory – although one cannot go so far as to assume any precise parallelism between the technical and social divisions of labour. It is in this space that the world of commodities is deployed, along with all that it entails: accumulation and growth, calculation, planning, programming. Which is to say that abstract space is that space where the tendency to homogenization” (LEFEBVRE, 1991, p. 307).

termo espaço especificamente, mas, sim, a expressão o solo e suas benfeitorias. O que, em outras obras e artigos ele evolui para ambiente construído. Como já apontamos no capítulo anterior, em muitos trabalhos, muitas vezes, Harvey equivale o espaço com a ideia de ambiente construído. E isso nos traz alguns problemas de ordem teórica, já que a produção do espaço não pode ser reduzida a materialidade do espaço. A produção do espaço produz também subjetividades, ideologias, representações e relações sociais. Dito isso, vamos transpor as especificidades que Harvey desenvolve para o solo e suas benfeitorias para o espaço. Mas só aquelas que fazem sentido para abordar o espaço abstrato. E para finalizar, vamos apelar para algum tipo de liberdade acadêmica e teórica e, diferente de Harvey, vamos usar também o termo espaço em detrimento da expressão o solo e suas benfeitorias utilizada pelo autor. Vamos a elas: i) o espaço apresenta uma localização fixa e absoluta, e isso proporciona poder de monopólio para quem detiver a propriedade de uma determinada parcela do espaço; ii) o espaço é um tipo de mercadoria que todas as pessoas necessitam para sua reprodução e para sua existência; iii) o espaço é algo permanente e tem sempre o potencial de receber alterações e transformações e isso sempre propicia a possibilidade de produzir e acumular riqueza; iv) o ato da troca se realiza especificamente em um determinado momento, porém o uso do espaço tem sempre a possibilidade de se prolongar por um período bem longo de tempo; e v) o espaço tem numerosos e múltiplos usos (HARVEY, 1980). Essas peculiaridades do espaço produzido como mercadoria envolvem diretamente a institucionalização da propriedade (privada e pública).

Isso por que os grupos, os segmentos e as classes sociais e os setores e os agentes da economia (empresários, burgueses e grandes fazendeiros, latifundiários, empresas e grandes corporações, incorporadoras e construtoras, instituições bancárias e financeiras e o Estado) que detiverem o controle e o domínio - através da propriedade - de determinadas parcelas do espaço vão ter o poder de imprimir e determinar nesse espaço seu destino social e os tipos de uso que poderão lhes gerar maior lucratividade. É a classe capitalista e o Estado, por terem maior poder econômico e político, que concentram uma quantidade muito grande de m² sob seu domínio, e, por isso, tem maior capacidade de produzir espaço. Tem maior capacidade de empreender mudanças e transformações - de

caráter material e imaterial – nas formas e objetos do espaço (na configuração espacial / *design* espacial) e nas imagens, sentidos e representações desse espaço. O espaço, hegemonicamente, é produzido de forma capitalista. Ou seja, há o domínio quase que total do espaço abstrato sobre qualquer outro tipo de lógica produtora de espaço. O espaço abstrato, com sua configuração espacial, vai impor uma determinada ordenação da sociedade, induzindo e criando processos, subjetividades e as relações que legitimam, naturalizam e reproduzem as ideias, conceitos, imagens, símbolos, representações e as práticas que dão sustentação a forma Estado e ao mercado. Essa tendência ao homogêneo do espaço abstrato não se completa, pois a produção desse espaço, como já vimos, é orientada pelo valor e pela manutenção do poder do Estado, e, nesse sentido, o espaço precisa ser recortado, dividido e fragmentado em lotes e parcelas para poder ser vendido como qualquer outra mercadoria e melhor administrado, controlado e dominado pela burocracia do poder público. Ou seja, o espaço abstrato é homogêneo e fragmentado ao mesmo tempo. Porém, como essa homogeneidade e essa fragmentação do espaço abstrato serve e tem como objetivo o lucro, conseqüentemente, ela também produz uma segregação para determinadas classes sociais e integração para outras, pois acaba privilegiando certos lugares em detrimento de outros, estimulando e organizando, na verdade, hierarquizando os espaços. Portanto, o espaço abstrato se define também por ser, simultaneamente, homogêneo, fragmentado e hierarquizado (LEFEBVRE, 1991).

Porém, o espaço abstrato não consegue impor de forma absoluta sua lógica. A lógica do poder-sobre. A lógica formal. O espaço abstrato não aplica de modo integral a lógica da fetichização e da alienação e a lógica da identidade, da equivalência, do reducionismo, da separação e da hierarquização para todos as classes, grupos e segmentos sociais, para todos os aspectos, setores e dimensões da vida e para todos os espaços. Há contradições. Essas contradições se originam no fato de que “esse espaço carrega a negatividade em relação ao que o precede e o suporta: o histórico, o religioso-político” (*Ibidem*, p. 50)⁷⁸, ou seja, procede, “(...) em parte, de antigas contradições, oriundas do tempo histórico, modificando-

⁷⁸ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Abstract space relates negatively to that which perceives and underpins it – namely, the historical and religio-political spheres” (LEFEBVRE, 1991, p. 50).

as: ora agravando-as, ora atenuando-as” (*Ibidem*, p. 52)⁷⁹. Por exemplo, com a emergência da camada industrial, todas as características, práticas e concepções do espaço-tempo do período camponês-rural são negadas, porém não são dissolvidas por completo, há resíduos, sobreposições e contradições que permanecem. Parte delas é ressignificada pela racionalidade empresarial e parte sobre-existe como resistência. Soma-se a esse cenário o fato de que o espaço abstrato “(...) funciona também negativamente em relação ao que nele nasce e ao que o atravessa, um espaço-tempo diferencial” (*Ibidem*, p. 50)⁸⁰. Nessa perspectiva, a racionalidade industrial - do mundo da mercadoria - também engendra contradições naquilo que nega, que oculta, que esconde, que dissolve e que apaga. A diferença e a heterogeneidade das pessoas, classes, relações, práticas, culturas, valores, religiosidades, lógicas, ideologias, lugares, paisagens, regiões e espaços. Em relação a todas as contradições da era industrial, Lefebvre faz a seguinte construção:

entre essas antigas contradições nascem novas, que eventualmente conduzem o espaço abstrato em direção a seu fim. No seio desse espaço, a reprodução das relações sociais de produção não se consoma sem um duplo movimento: dissolução de relações, nascimento de novas relações. De modo que o espaço abstrato, em que pese sua negatividade (ou melhor, em razão dessa negatividade), engendra um novo espaço, que terá o nome de espaço diferencial. Por que? Porque o espaço abstrato tende para a homogeneidade, porque ele reduz as diferenças (particularidades) existentes, e porque o espaço novo só pode nascer (ser produzido) acentuando as diferenças (*Ibidem*, p. 52)⁸¹.

Dessas novas contradições surgem novos olhares, novas perspectivas, uma nova lógica, uma nova ciência, um novo ser humano e um novo espaço que darão suporte para uma nova sociedade. A sociedade urbana. A sociedade comunista. É no seio dessas contradições que emerge a época urbana.

⁷⁹ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) derive in part from the old contradictions thrown up by historical time. These have undergone modifications, however: some are aggravated, others blunted” (LEFEBVRE, 1991, p. 52).

⁸⁰ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “It also relates negatively to something which it carries within itself and which seeks to emerge from it: a differential space-time” (LEFEBVRE, 1991, p. 50).

⁸¹ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Amongst them, too, completely fresh contradictions have come into being which are liable eventually to precipitate the downfall of abstract space. The reproduction of the social relations of production within this space inevitably obeys two tendencies: the dissolution of old relations on the one hand the generation of new relations on the other. Thus, despite – or rather because of – its negativity, abstract space carries within itself the seeds of a new kind of space. I shall call that new space ‘differential space’, because, inasmuch as abstract space tends towards homogeneity, towards the elimination of existing differences or peculiarities, a new space cannot be born (produced) unless it accentuates differences” (LEFEBVRE, 1991, p. 52).

O período urbano se encontra em uma espécie de latência e apresenta uma realidade reprimida, incubada e ainda incompleta. Ou seja, a lógica do urbano se expressa como potência e como virtualidade. A racionalidade industrial constrange, bloqueia, limita, oprime, reprime e violenta - através da ideologia, das ciências parcelares, da fetichização e da alienação das relações, da presença do Estado, da polícia e das forças armadas, da mercadificação da vida, da fragmentação e da segregação espacial etc. – fazendo com que o urbano, ou melhor, que a sociedade urbana não se expresse, se realize e se materialize plenamente. Em que consiste essa dificuldade de vislumbrar a realidade urbana? Lefebvre trabalha com a noção de campo cego. Nosso olhar e nossa capacidade de enxergar, depurar, vislumbrar e desvelar o futuro, a sociedade urbana, é impedida, deformada, ofuscada, contaminada e compelida a conhecer o mundo pelas lentes das teorias formadas no contexto da industrialização. Ou seja, “(...) o urbano reduz-se ao industrial” (*Idem*, 2019, p. 46). Há nesse caso uma certa cegueira, uma incapacidade de conhecer e de lutar pelo novo. O que caracteriza tal cegueira?

No fato de olharmos atentamente o campo novo - o urbano -, vendo-o, porém, com olhos, com conceitos formados pela prática e pela teoria da industrialização, com um pensamento analítico fragmentado e especializado no curso do período industrial, logo, *reductor* da realidade em formação. Desde então, não vemos essa realidade. Opomo-nos a ela, a afastamos, a combatemos; impedimo-la de nascer e de se desenvolver (*Ibidem*, p. 45).

No seio dessa contradição, o que, então, o urbano anuncia? Nessa nova era tudo que foi cindido, separado, abstraído, alienado, classificado e hierarquizado no período anterior é reagrupado, integrado e reunido em um plano maior e mais amplo de conhecimento e de existência. Essa nova racionalidade “(...) reunirá o que o espaço abstrato separa: as funções, os elementos e momentos da prática social. Ele acabará com as localizações que rompem a unidade do corpo (individual e social), do corpo de necessidades, do corpo do conhecimento” (*Idem*, 1991). Essa capacidade e potencialidade de unir o que se apresentava como separado, se origina do fato do urbano, através de suas formas-objetos, da sua configuração espacial e da sua lógica, ter como principal conteúdo o fato de ser definido como uma centralidade, e, por isso, agrega alguns aspectos inerentes ao seu funcionamento e caráter (pelo menos em potência): é o lugar da convergência,

da junção, do encontro e da reunião, ou seja, a simultaneidade é a marca e o sentido da forma urbana. Nessa perspectiva, Lefebvre nos explica que

(...) todo espaço urbano foi, é, e será concentrado e poli(multi)cêntrico. A forma do espaço urbano evoca e provoca essa concentração e essa dispersão: multidões, acumulações colossais, evacuações, ejeções súbitas. O urbano se define como lugar onde as pessoas tropeçam umas nas outras, entrelaçam-se até não mais reconhecerem os fios de suas atividades, enovelam suas situações de modo a engendrar situações imprevistas (Idem, 2019, p. 55).

O urbano, por ser essencialmente uma centralidade, tem a capacidade e a potencialidade de agregar e atrair para si pessoas de diferentes grupos, segmentos e classes sociais, de diferentes acepções religiosas e culturais, com diversas identidades e origens étnico-raciais e com uma enorme variedade de hábitos, profissões e práticas; ele também tem a faculdade de atrair todos os tipos de coisas, objetos, bens e produtos; ele tem o poder de atração, de colocar em circulação e de comunicar um conjunto variado de valores, conhecimentos, conteúdos e informações; e, por último, ele tem a propriedade de eliminar e/ou reduzir suas distâncias físicas. Fica claro que o urbano institui novas relações.

Nessa dinâmica o fenômeno urbano surge como negativo, no sentido de negar o que é negado para a sociedade pelo espaço abstrato. Nega a formalização e a abstração, nega a equivalência e a redução, nega a identidade, a classificação e a hierarquia, nega a quantificação, matematização, privatização, financeirização e mercadificação do trabalho, do lazer, da cultura, da vida, da natureza e do espaço e nega todos os tipos de separações e fragmentações. Nesse cenário, o urbano passa de polo passivo para polo ativo em/na relação com a industrialização, institui uma nova lógica, a lógica dialética, e induz a criação de práticas e estimula processos que vão integrar de forma contraditória a forma e o conteúdo, a quantidade e a qualidade, a troca e o uso, a produção e a obra e o tempo e o espaço, porém, invertendo a lógica anterior, o segundo termo dos pares - o conteúdo, a qualidade, o uso, a obra e o espaço - vai ter prioridade e vai sobredeterminar o primeiro. É por isso que para Lefebvre a revolução se institui como uma revolução urbana, pois é com o urbano que novas relações são criadas, é com o urbano que há a negação do capitalismo na sua essência e é no urbano, a partir da lógica dialética, que a relacionalidade, a simultaneidade, o devir histórico e a fruição podem se realizar. É somente a partir e através da lógica do urbano que a produção de um novo espaço e de uma nova socialidade tem o potencial de se

realizar. São esses predicados que se enquadram, especificamente, na ideia do possível lefebvriano. Porém, essa possibilidade, essa potência, se encontra ainda, limitada, constrangida e cerceada pelo espaço abstrato. Nessa perspectiva, Lefebvre diz que “o urbano é o *possível*, definido por uma direção, no fim do percurso que vai em direção a ele. Para atingi-lo, isto é, para realiza-lo, é preciso em primeiro lugar contornar ou romper os obstáculos que atualmente o tornam *impossível*” (*Ibidem*, p. 32 e 32). E que obstáculos são esses que impedem a realização completa da sociedade urbana?

Precisamos ter em mente que a passagem de uma camada para outra não se faz de forma tranquila e contínua. Há resíduos, descontinuidades, interações, coexistências, sobre(super)posições e contradições entre as três épocas – rural, industrial e urbano. Por exemplo, do momento rural-camponês ainda guardamos algumas permanências: os espaços-natureza, o espaço-tempo cíclico, as propriedades fundiárias (imobiliárias) tribais etc. (*Idem*). Já em relação à passagem do industrial para o urbano, as tensões entre uma lógica e outra são muito mais fortes e intensas. São de vida e de morte. Todo esse potencial de emancipação inscrito no urbano se encontra encapsulado, porque no contexto do espaço abstrato, a alienação e a fetichização são seus traços dominantes. No lugar do fazer e do fluxo social do fazer entrelaçar, unir e integrar - a partir das diferenças - nossas vidas e a sociedade, sua ruptura (do fluxo social do fazer) e a emergência do poder-sobre tem como principal finalidade negar nosso próprio fazer e, por isso, o valor, a mercadoria, a racionalidade empresarial e a lógica formal ganham destaque e passam a dominar e controlar o mundo (HOLLOWAY, 2003). De modo geral, só conseguimos perceber, experimentar e compreender essa realidade a partir e condicionados por todas essas fraturas e cisões. Ou seja, pela própria lógica formal.

Nossa visão, na verdade, nossa cegueira, consiste em entender os objetos, as coisas e os bens somente a partir do seu valor e do seu papel na troca; em conceber a natureza somente como um recurso disponível para nosso domínio de forma indiscriminada; em reconhecer os diferentes produtores, trabalhadores e atividades somente como força de trabalho; em considerar a produção de conhecimento sob o olhar das ciências parcelares; em compreender a sociedade como um conjunto de indivíduos atomizados e como meros consumidores; em

perceber somente as coisas e as operações e não as relações e os processos; em entender o tempo separado do espaço (o tempo se reduzindo ao tempo abstrato do fluxo do capital e a temporalidade do dinheiro, da mercadoria e do mais-valor; já o espaço não é percebido em sua totalidade, mas somente de forma parcelar relativo a propriedade - privada e pública -, nesse sentido, o espaço é reduzido a lógica da mercadoria e a segregação espacial é o seu resultado). A aceitação desse conjunto de separações e de fragmentações produzidas pela lógica formal e instituídas no espaço abstrato, tem o poder de dissuadir, conter, breçar, dificultar e obstruir o desenvolvimento de alternativas radicais ao capitalismo. Nesse ponto, é necessário, recorrer novamente a Lefebvre. Para ele

a cegueira consiste em não se verem a forma do urbano, os vetores e tensões inerentes ao campo, sua lógica e seu movimento dialético, a exigência imanente; no fato de só se verem coisas, operações, objetos (funcionais e/ou significantes de uma maneira plenamente consumada). No que concerne ao urbano, há uma dupla cegueira. Seu vazio e sua virtualidade são ocultos pelo preenchimento. O fato de esse preenchimento ter o nome de *urbanismo* ofusca o cego mais cruelmente. Ademais, o preenchimento advém da época que caminha para seu fim: da industrialização, dos objetos e produtos, das operações e técnicas da indústria. O urbano, velado, escapa ao pensamento que se cega e se fixa apenas nas luminosidades atrasadas em relação ao atual (LEFEBVRE, 2019, p. 56).

Para Lefebvre, o urbanismo, na figura do burocrata, do planejador e do especialista, induz um ritmo para o espaço pautado diretamente pelas ações do Estado e do mercado como pilar das transformações no urbano. Essa forma de agir opera tanto a partir das ciências parcelares (reduzida da prática e da realidade urbana), quanto da ideologia (como mecanismo de legitimação, justificação, naturalização e normalização de todo esse ordenamento criado pelo espaço abstrato). Na verdade, o urbanismo e as ciências parcelares também operam como ideologia, pois funcionam como formas de mascarar o urbano, fundamentando, estruturando e dando suporte para as ações do Estado e do mercado.

Enquanto a época industrial é orientada pela lógica formal, a nova era que se evidencia - a era urbana - é norteadada pela contradição e por uma lógica mais relacional. Ou seja, pela lógica dialética. Nessa perspectiva, aquilo que parecia coerente, coeso e homogêneo, ou melhor, que era imposto dessa forma pelo espaço abstrato é negado e fruto de contestação e de resistência por aquilo que tenta ocultar, apagar e/ou dissolver. O diferente e o heterogêneo. Essa resistência não é algo natural e espontâneo. Que brota de forma voluntária das contradições do espaço. Ela se processa e se constrói a partir da (e pela) luta de classes. Para

Lefebvre, a luta de classes atravessa e se lê no espaço. Na verdade, a luta de classes se expressa como lutas pelo espaço, e, nesse contexto, é a classe burguesa, por seu poder econômico e político, e por sua maior capacidade de produzir espaço, que conduz esse processo. É a burguesia que dirige a luta de classes. É a burguesia que norteia a luta pelo espaço (*Idem*, 1991). Com efeito, além da hegemonia política da burguesia, temos, também, o predomínio do seu espaço correlato: o espaço abstrato. Porém, já vimos que esse domínio não é total e nem absoluto. Por isso, para Lefebvre, a luta de classes tem a função de intervir

(...) na produção do espaço, produção na qual as classes, frações e grupos de classes são os agentes. A luta de classes, hoje mais que nunca, se lê no espaço. Para dizer a verdade, só ela impede que o espaço abstrato se estenda ao planeta, literalmente apagando as diferenças; só a luta de classes tem uma capacidade diferencial, a de produzir diferenças que não sejam internas ao crescimento econômico considerado como estratégia, “lógica” e “sistema” (diferenças induzidas ou toleradas). As formas dessa luta são muito mais variadas que outrora. Dela fazem parte, certamente, as ações políticas das minorias (*Ibidem*, p. 55)⁸².

Nesse contexto, podemos fazer uma extrapolação de que Lefebvre se afasta de uma interpretação mais tradicional do marxismo e não compreende o sujeito revolucionário como sinônimo de classe operária. E muito menos na sua conformação coletiva objetivada na figura do partido e/ou do sindicato. Isso ocorre, pois a luta pelo espaço rompe e supera esse reducionismo, já que se afasta da esfera puramente econômica da luta fabril (do chão de fábrica) e irrompe para a luta mais ampla, uma luta pelo político, pela restituição do fazer e do fluxo social do fazer, pela religação do humano com sua própria humanidade, pelo direito a obra, ao uso e a apropriação do espaço, ou seja, pelo direito de produzir espaço. Esse direito à produção do espaço envolve diretamente um conjunto de sujeitos e de coletivos e movimentos sociais e populares (o operário, o camponês, a mulher, o estudante, o afrodescendente, os povos indígenas, o sindicalismo, o feminismo, o movimento ambiental, a luta LGBTQIA+, os movimentos de luta pela terra, os partidos de esquerda etc.). Isso pois a luta pelo espaço, pela produção do espaço,

⁸² Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “(...) in the production of space is a cardinal one in that this production is performed solely by classes, fractions of classes and groups representative of classes. Today more than ever, the class struggle is inscribed in space. Indeed, it is that struggle alone which prevents abstract space from taking over the whole planet and papering over all differences. Only the class struggle has the capacity to differentiate, to generate differences which are not intrinsic to economic growth *qua* strategy, ‘logic’ or ‘system’ – that is to say, differences which are neither induced by nor acceptable to that growth. The forms of the class struggle are now far more varied than formerly. Naturally, they include the political action of minorities” (LEFEBVRE, 1991, p. 55).

representa muito mais (e a engloba) do que a luta por aumento salarial, por moradia, por saneamento básico, por saúde e educação, por exemplo. Representa a luta por restituir o desejo e o costume no lugar da necessidade e do contrato, é a luta por definir e produzir nossos próprios parâmetros de vida e de existência, independente da coerção e da opressão do mundo da mercadoria e da forma Estado. É a luta para criar novas relações e uma nova socialidade. Esses outros e novos sujeitos, subalternizados, incluídos precariamente, humilhados, explorados e dominados não podem e não querem ser reduzidos e sujeitados ao homogêneo e, na sua resistência e luta por sobrevivência, reconhecimento e por novas lógicas – mais democráticas, coletivas e diferenciais – engendram um novo espaço, o espaço diferencial.

O primeiro ponto que precisamos entender aqui é a concepção lefebvriana de diferença. Para o autor, “(...) o mundo das diferenças não reside nas diferenças individuais, mas nos campos diferenciais (do urbano, do ideológico, do político, do conhecimento, da religião, da cultura, da natureza, do trabalho, do desejo, do espontâneo, da arte, da luz, etc.)” (NASSER e FUMAGALLI, 1996, p. 29). A definição de diferença pautada no indivíduo se aproxima da ideia de pluralismo dos liberais e até das políticas progressistas em alguns sentidos e contextos. A perspectiva individualista da diferença centra sua definição na ideia da subjetividade e da moral individual. Nasser e Fumagalli evidenciam isso quando estabelecem a relação entre a subjetividade individual como diferença e a evidência de que há diversas morais na sociedade que são colocadas em contraponto e em oposição a imposição da moral da classe dominante (*Ibidem*). A primeira acredita que cada indivíduo é diferente do outro, porque apresenta uma subjetividade específica e particular; e a segunda determina uma hierarquia entre a moral da classe burguesa e as outras morais. Em outro momento, as autoras ainda afirmam que a diferença em Lefebvre “(...) não se reduz nem ao previsível, nem ao identificável, nem ao classificável, assim como também não se reduz às ‘representações banalizadas’, ou seja: a originalidade, a diversidade, a distinção” (*Ibidem*, p. 30).

Lefebvre não instrumentaliza e nem vulgariza o conceito de diferença. Não toma a diferença como um fato fortuito, eventual e casual, como algo espontâneo, que sobreviveu pela sorte às forças homogeneizantes do capital. Esse ponto de

vista, isola, descontextualiza e individualiza a diferença e a delimita nos desígnios da lógica formal. Do puro e do abstrato. Nesse cenário, a diferença é reduzida apenas a“(...) uma *forma* e, por isso mesmo, uma forma vazia” (*Ibidem*, p. 31), sem conteúdo. Por isso, as diferenças em Lefebvre emergem na e através da relação. Tem um sentido relacional. Para desvendar a formação das diferenças, é necessário, de início, reconhecer que toda diferença é um fato natural, que sempre existiu, porém, sua existência se dava (se dá) como particularidade, relacionada diretamente às características, circunstâncias e condições de uma determinada localidade. Somente quando essa particularidade entrava (entra) em confronto, em determinadas temporalidades, com ameaças a sua existência (como no capitalismo: com a lógica formal, com o poder-sobre e o espaço abstrato, por exemplo), é que as particularidades se convertem em diferenças. A diferença se origina, portanto, da confrontação e da contradição. É nessa condição que a forma diferença absorve, a partir de vários meios (da história, das estruturas de pensamento, dos conhecimentos, dos sofrimentos etc.), um conteúdo. As particularidades que recebem esse conteúdo, que conseguem resistir, sobreviver, se consolidar e se firmar, não de forma individual, mas sempre a partir das relações contraditórias que estabelece em conjunto com as outras particularidades, se transformam qualitativamente e viram diferenças. As diferenças para Lefebvre são o irreduzível. Mesmo com a força da lógica formal e o poder do homogêneo e da identidade elas não se deixam reduzir ao quantitativo e nem se curvam ao despotismo da equivalência. A qualidade é sua marca (*Idem*).

O destaque e a relevância que Lefebvre dá para a diferença se justifica pelo fato de que ela é capaz de, além de sobreviver, resistir e fissurar o espaço abstrato desvelando suas contradições, colocar em evidência outras possibilidades de ação, outras lógicas e, principalmente, outras práticas e políticas espaciais que se contrapõem ao capital e propõem uma outra forma de viver e de existir. É nesse cenário que surgem os espaços diferenciais. Para a conformação do espaço diferencial é necessário levar em consideração a tríade iso-topia, hetero-topia e u-topia. Esses termos não podem ser compreendidos de forma isolada, mas sim em interação dialética. Essas topias para além de ter uma existência na lógica do urbano, precisam ser analisadas em conjunto a partir das oposições, contraposições e contradições que se formam entre as partes. A iso-topia se refere

aos espaços que garantem algum tipo de correspondência e similaridade interna, geralmente envolve uma determinada localidade, seu entorno, vizinhança e relações internas, é tudo o que faz de um lugar ser ele mesmo. É o que Lefebvre chama de lugar mesmo. A hetero-topia para existir precisa estar em relação com a iso-topia. É no contraponto e na contradição com o primeiro espaço que as diferenças se formam e são acentuadas. Por isso, a hetero-topia é o lugar do outro e/ou o outro lugar. E, por último, temos a u-topia. Essa topia se estabelece a partir das relações que os espaços anteriores realizam entre si no conjunto urbano, criando uma realidade diferencial, que teria a potencialidade de agrupar, reunir e juntar, e, com isso, superar os elementos, dimensões, relações e espaços que antes se encontravam isolados e separados. O u-tópico não é uma abstração da imaginação. Ele é real e se encontra inserido na realidade urbana. O u-tópico aponta para o futuro, para o alhures. Mira a sociedade urbana, a sociedade comunista. É o nosso possível lefebvriano (LEFEBVRE, 2019).

A partir do que foi exposto até agora, acreditamos que o espaço diferencial lefebvriano é o nosso espaço comunista. Mas não no sentido de um lugar de chegada. Não é um ponto fixo e estático ou uma meta. Não tem um sentido finalista. Mas sim processual. Nesse movimento há potências: o espaço diferencial estimula a transformação social através da dissipação das relações sociais centradas na lógica formal e na criação de novas relações sociais relativas à lógica dialética, a diversas possibilidades de uso e de apropriação dos diferentes espaços existentes, ao fim a propriedade (privada e pública) e à emergência do comum, ao desvanecimento do Estado e ao desempoderamento do mercado, à desalienação e à desfeticização, ao reestabelecimento do poder-fazer etc. Ou seja, o espaço diferencial contém um outro projeto, uma outra forma do fazer político e uma outra espacialidade.

Para fechar esse momento do capítulo, vamos procurar alguns pontos de apoio para uma melhor compreensão do espaço diferencial. O primeiro deles é a concepção do espaço como condição, meio e produto. Esse entendimento, como no espaço diferencial, tem como fundamento a contradição, o resgate da temporalidade e a introdução do processo nas práticas espaciais. Junto com esse encaminhamento, o espaço como força produtiva (que seria o nosso segundo ponto de apoio), resgata e recupera a dimensão espacial na dinâmica da sociedade

como um fator social. Como um fator que tem capacidade e potencialidade de interferir, condicionar, induzir, reproduzir e criar relações sociais. A partir desses dois pontos de apoio, concluímos que o espaço diferencial se caracteriza pelo contraditório, pela relacionalidade, pelo movimento e pela fruição. Porém, há um outro ponto de apoio que precisamos introjetar nessa reflexão. Para isso, vamos trazer a compreensão do espaço conforme apregoa Doreen Massey no belo livro “Pelo espaço: uma nova política da espacialidade”. A autora procura uma abordagem alternativa ao conceito de espaço, e o concebe a partir de três proposições:

primeiro, reconhecemos o espaço como o produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno. (...) *Segundo*, compreendemos o espaço como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço. Se espaço é, sem dúvida, o produto de inter-relações, então deve estar baseado na existência da pluralidade. Multiplicidade e espaço são co-constitutivos. *Terceiro*, reconhecemos o espaço como estando sempre em construção. Precisamente porque o espaço, nesta interpretação, é um produto de relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele sempre deve estar em processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado. Talvez pudéssemos imaginar o espaço como uma simultaneidade de histórias-até-agora (MASSEY, 2008, p. 29).

De modo semelhante ao espaço diferencial e aos outros pontos de apoio, Massey considera o espaço como um produto social, fruto de práticas que envolvem todas as coletividades (em relações dialéticas entre si e com o espaço) de forma relacional e transescalar. Essa perspectiva não cristaliza as identidades e as culturas, pelo contrário, as entende como mutáveis e em construção permanente. Por isso, essa ideia de espaço que propõe, se distancia de toda e qualquer política de caráter individualista, sectária e essencialista. Porém, a autora vai um pouco além. Ela entende que as relações entre as identidades e o espaço e vice-versa são todas co-constitutivas (*Ibidem*). O espaço, para ela, apresenta uma outra característica muito importante que se assemelha muito ao espaço diferencial. Por ser produto de inter-relações, o espaço é o lugar da coetaneidade, da simultaneidade, do encontro e da reunião (não sem conflito) da existência das múltiplas e diversas trajetórias. É a esfera da diferença e da heterogeneidade. Esse ponto é extremamente importante, pois, do ponto de vista da autora, permite o reconhecimento de que a história e a geografia do mundo não podem ser contadas

somente a partir do ponto de vista do ocidente, ou do seu sujeito correlato dominante: homem, branco, heterossexual, cristão etc. É necessário o reconhecimento da coexistência simultânea de outros, de que há outras trajetórias, outras estórias e outras espacialidades (*Ibidem*). E, por último, e não menos importante, o espaço se abre de forma radical para o futuro, para o devir da história e de outras histórias. É imaginado sempre em movimento, em processo e em permanente construção. Essa perspectiva rompe e supera as visões teleológicas e finalistas do progresso, da modernização e de correntes dogmáticas e vulgares do marxismo (*Ibidem*). Portanto, além de se caracterizar pelo contraditório, pela relacionalidade, pelo movimento e pela fruição, o espaço diferencial também apresenta a qualidade de ser o lugar da simultaneidade, da convergência, do encontro e da reunião dos diferentes e das múltiplas relações, e, até por isso, ele mira para o horizonte e se abre de forma permanente para o inesperado e para o imprevisível. Na verdade, se abre de forma radical para o político. Massey introduz o político de forma profunda e radical nas reflexões críticas sobre o espaço, e, como em Lefebvre, há um projeto teórico e prático de transformação da realidade. Se é um projeto de intervenção no mundo, é um projeto político. Porém, a estratégia montada por esses autores envolve um novo entendimento do político a partir de um novo entendimento sobre o espaço e sobre a espacialidade. Lefebvre afirma que a política espacial

vai mais longe que a política e supõe uma análise crítica de toda política espacial e de toda política geral. Indicando a via para **produzir um outro espaço**, o de uma vida (social) outra, e de um outro modo de produção, o projeto transpõe o intervalo entre ciência e utopia, entre realidade e idealidade, entre o concebido e o vivido. Ele tende a superar sua oposição explorando a relação dialética: “possível-impossível”, objetiva e subjetivamente (LEFEBVRE, 1991, p. 60)⁸³.

A proposta de Massey aponta na mesma direção. Ela propõe repensar as relações e as conexões entre a imaginação do espacial e a imaginação do político. Para ela, mais do que reconhecer que o espaço é político, o fundamental é a ideia de que pensar como a dimensão espacial pode influenciar diretamente na forma

⁸³ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “It certainly embodies a politics of space, but at the same time goes beyond politics inasmuch as it presupposes a critical analysis of all spatial politics as of all politics in general. By seeking to point the way towards a different space, towards the space of a different (social) life and of a different mode of production, this Project straddles the breach between science and utopia, reality and ideality, conceived and lived. It aspires to surmount these oppositions by exploring the dialectical relationship between ‘possible’ and ‘impossible’, and this both objectively and subjectively” (LEFEBVRE, 1991, p. 60).

como as políticas são formuladas. Especificamente o que ela chama de política progressista⁸⁴. Seu interesse era intervir no político, na criação e implantação de políticas alternativas, a partir de novas e outras imaginações do espaço, e, com isso, alterar nossas formas de viver e de existir no mundo contemporâneo (MASSEY, 2008).

O urbano e as contradições entre espaço abstrato e espaço diferencial nos colocam enormes contendas que giram em torno, principalmente, da forma como estamos e vivemos juntos. Essa situação cria um outro fato, que é uma condição inerente ao espaço/à espacialidade de criar crises, caos e instabilidades. A necessidade da política residiria na necessidade imperiosa de lidar constantemente e continuamente com essas instabilidades. As principais imaginações espaciais que já foram desenvolvidas no mundo foram tentativas de dominar e de subjugar o espaço. O grande desafio, o desafio do espaço (usando a mesma expressão que Massey), era desenvolver uma política espacial alternativa que pudesse mudar os rumos pelos quais nós pensamos o espaço e praticamos a política (*Ibidem*). É nesse contexto que recuperamos as noções de política progressista e de política radical. E, concordando com Massey, a nossa imaginação do espacial (nossa concepção do espaço) vai ser determinante para a forma como o político vai se realizar. Nesse sentido, vamos contextualizar e enquadrar as políticas progressistas dentro da lógica imposta pela época industrial, e a política radical inserida na lógica do urbano. Em outras palavras, a imaginação espacial que dá suporte para as políticas progressistas é o espaço abstrato, e a imagem de espaço que dá sustentação para as políticas radicais é o espaço diferencial. Seguindo as lógicas das formulações de Lefebvre, a política progressista equivale à prática industrial e a política radical equivale à prática urbana. Porém, como a contradição nos move, essas correlações não são completas e absolutas. Há claramente uma abertura para pautas, temas, reivindicações e desejos dos comunistas e da esquerda incorporados nas práticas políticas do progressismo, mas são adequadas, conformadas, emolduradas pela lógica formal. Então, as políticas espaciais progressistas estão contaminadas, influenciadas e/ou condicionadas pelo espaço abstrato. Já em relação as políticas radicais, algo

⁸⁴ Provavelmente o que Massey conceitua como política progressista está bem mais próximo do que chamamos aqui de política radical.

semelhante acontece. Como o espaço diferencial luta constantemente e sistematicamente contra o poder e a opulência da equivalência e do poder-sobre para poder sobreviver, se reafirmar e existir, a prática política radical não consegue se expressar plenamente porque o espaço abstrato impõe barreiras e obstáculos a sua realização. Portanto, tanto a prática industrial e a prática urbana quanto as políticas espaciais progressistas e políticas espaciais radicais precisam ser compreendidas nas relações dialéticas que estabelecem entre si. Em alguns parágrafos abaixo esse ponto será abordado e aprofundado um pouco mais. Como já deve ter ficado claro pela nossa redação nas linhas acima, a partir de agora só utilizaremos as expressões políticas espaciais progressistas e políticas espaciais radicais.

Com o intento de aprofundar nossa reflexão sobre as conexões entre a espacialidade e o político e ilustrar de forma mais clara o que estamos tentando discutir em relação a política espacial (progressista e radical) vamos propor uma correlação entre essas noções e os conceitos de justiça espacial e direito a cidade. Para isso, utilizaremos como base os artigos: “A privação do urbano e o ‘direito à cidade’ em Henri Lefebvre” de Ana Fani Alessandri Carlos, “O direito à cidade (nas ruas e na universidade) e o devir da sociedade urbana” de Elisa Favaro Verdi e Denys Silva Nogueira, “A justiça espacial, experiências e pistas de pesquisa” de Philippe Gervais-Lambony e, por último, “Privação, justiça espacial e direito à cidade” de Glória Alves. Todos eles reunidos no livro “Justiça espacial e o direito à cidade”, organizado pela Ana Fani Alessandri Carlos, Glória Alves e Rafael Faleiros de Padua. De início, é importante relatar que há duas reflexões que são desenvolvidas em praticamente todos esses textos. Eles aparecem quase como objetivos ocultos e coletivos da obra como um todo. O primeiro deles refere-se à tentativa de desconstruir o processo de banalização e de vulgarização do conceito de direito à cidade e à necessária recuperação da sua concepção mais ampla e radicalizada, que se encontra em Henri Lefebvre. Temos concordância total como isso. Outro ponto que nos chama a atenção, é a distinção analítica e conceitual entre as expressões justiça espacial e o direito a cidade. Em relação a esse ponto nossa concordância é relativa. A partir dessas duas reflexões emerge um terceiro debate, derivado diretamente das exposições sobre os conceitos de justiça espacial e direito à cidade. Percebemos que há uma certa correlação, não absoluta, entre as

noções de justiça espacial e de direito à cidade, respectivamente, com as perspectivas reformistas e revolucionárias da tradição marxista. Veremos um pouco o desdobramento disso

Vamos iniciar nossos apontamentos a partir da primeira premissa. O artigo de Elisa Favaro Verdi e Denys Silva Nogueira introduzirá nossas discussões. Eles nos mostram que a categoria direito à cidade nas últimas décadas passa a ter enorme centralidade para um conjunto de atores sociais diverso e eclético ideologicamente (ONGs, movimentos sociais, universidades, instâncias governamentais etc.). Nesse levantamento, os autores perceberam que há múltiplas apropriações e concepções que a expressão direito à cidade adquire, mas em sua grande maioria, o direito à cidade “(...) é compreendido como a melhoria das condições de vida nas cidades e, assim, se torna uma forma sintética de reivindicação por habitação, trabalho, transportes e acesso aos serviços urbanos em geral” (VERDI e NOGUEIRA, 2017, p. 102). Nesse entendimento, o direito à cidade é reduzido ao direito à infraestrutura da cidade, no sentido da criação de boas condições de vida, possibilitando um acesso mais justo e equitativo aos bens e serviços da cidade. Sobre essa interpretação, Ana Fani Alessandri Carlos tece profundas críticas. Para ela, “esta vertente pretende traçar o horizonte de realização do direito à cidade situado no campo das políticas públicas. Tal prática encobre a necessária crítica ao Estado sob o capitalismo e às lógicas que fundamentam a política pública (...)” (CARLOS, 2017, p. 48). E encobre também o próprio horizonte político do conceito lefebvriano de direito à cidade. Esse direito não tem qualquer relação com o Estado ou com o mercado. Ele não pode ficar enredado nas amarras das práticas da forma Estado e da forma mercado. Pelo contrário, o direito à cidade é o direito a existir e viver em uma outra cidade, em um outro espaço. Na verdade, é o direito de produzir o espaço sem as determinações da propriedade, da lógica formal, do mais-valor. É a produção do espaço como emancipação. O direito à cidade faz referência a uma nova condição da existência humana, em que a produção do espaço seria determinada pela lógica do uso e da obra em detrimento da troca e do produto. No livro “O direito à cidade”, Lefebvre sustenta que

o direito a cidade não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno as cidades tradicionais. Só pode ser formulado como direito a vida urbana, transformada, renovada. Pouco importa que o tecido urbano encerre em si o campo

e aquilo que sobrevive da vida camponesa conquanto que o “urbano”, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido à posição de supremo bem entre os bens, encontre sua base morfológica, sua realização prático-sensível. O que pressupõe uma teoria integral da cidade e da sociedade urbana que utilize os recursos da ciência e da arte (LEFEBVRE, 2001, p. 116 e 117).

Essa simplificação, redução, banalização e vulgarização recorrente do direito à cidade nos revela uma clara associação entre essa conceituação e a definição de justiça espacial. São conceitos diferentes e relevantes e, por isso, merecem uma distinção analítica. Nesse momento, já adentramos no segundo ponto de reflexão. O conceito de justiça espacial, de acordo com Philippe Gervais-Lambony, tem a intenção e o sentido de “(...) analisar as consequências da organização do espaço em termos de justiça e de injustiças sociais ao mesmo tempo em que as consequências das injustiças sociais sobre a organização do espaço. É, portanto, refletir sobre as interações entre justiça e injustiças sociais e o espaço” (GERVAIS-LAMBONY, 2017, p. 118). A justiça (e a injustiça) é analisada e avaliada de acordo com a distribuição espacial dos bens públicos (hospitais, escolas, áreas de lazer, de esporte e cultura, o deslocamento, o transporte e a manutenção das vias, o ambiente etc.) e o acesso a esses equipamentos do Estado (e também do mercado em muitos setores, serviços e contextos). A serventia e funcionalidade desses recursos é avaliada na forma de quem acessa, quando se acessa, na quantidade e qualidade desse acesso (que grupos, segmentos e classes fazem uso desses serviços, em que contextos usam e/ou podem usar, na quantidade e a qualidade em que são ofertados para a população). E, até por isso, a ideia de justiça espacial embute um princípio mais normativo do que analítico e prático sobre o espaço⁸⁵. Parte-se de um diagnóstico sobre um determinado espaço, que funcionaria como um tipo de lugar de partida. Essa avaliação opera muito na lógica da descrição do que tem nesse espaço, no sentido da quantidade/funcionalidade dos objetos que o conformam, e que, com

⁸⁵ No livro “Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção”, especificamente no capítulo “Por uma constelação geográfica de conceitos”, Rogério Haesbaert reconhece que há três modalidades de categorias e/ou conceitos: analítica, normativa e prática. Ele também reconhece que essa distinção, na prática, não existe. Estas três modalidades estão presentes, de maneira indissociável, em todas as categorias. A questão é saber seu principal ponto de força. As categorias analíticas têm a função de operar como um instrumento de análise do pesquisador, as categorias mais práticas são relativas ao senso comum com o uso e o discurso mais ordinário e as categorias mais normativas tem um caráter mais propositivo e de resolubilidade de problemas e é usada, principalmente, pelo Estado.

isso, conseguiriam, de alguma forma, mensurar a qualidade social, política, cultural, econômica e ecológica de um determinado espaço. Essa medição indicaria o nível de injustiça espacial de um lugar e apontaria (o caminho) os problemas e desafios a serem enfrentados e combatidos, para torna-lo mais justo socialmente por meio do espaço (lugar de chegada). Essa perspectiva é totalmente dependente das políticas públicas e vinculada ao Estado. Quando a justiça espacial é

(...) compreendida sob os marcos da equidade e da distribuição, incorre em reivindicações que necessariamente exigem do Estado a realização e a concretização dessa distribuição de bens e serviços básicos. Logo, uma distribuição “mais justa” seria responsabilidade das instituições estatais que, no entanto, reproduzem a forma jurídica da sociedade de classes (VERDI e NOGUEIRA, 2017, p. 107).

O conceito de justiça espacial é o que mais se aproxima da nossa noção de política espacial progressista. Na verdade, podemos afirmar sem medo que a justiça espacial é a essência da política espacial progressista. Ela envolve duas perspectivas sobre o espaço: a ideia de lutas no espaço e de produção de objetos no espaço. Essas duas perspectivas têm como ponto de partida o reconhecimento das desigualdades sociais e ambientais da produção capitalista através da sua resultante espacial, que se materializa na figura da segregação espacial e/ou das desigualdades ambientais. A ideia de lutas no espaço se refere ao conjunto de lutas, movimentos e reivindicações que se desenrolam (e são limitadas) por um determinado recorte espacial (bairro, município, Estado etc.) e/ou setorial (saúde, educação, cultura etc.), que se enquadram na seara de demandas mais objetivas no que se refere ao acesso, ao uso e a melhor distribuição dos equipamentos e serviços públicos no espaço. Já a segunda perspectiva se refere a forma como esses problemas são amenizados e/ou solucionados. A resposta e resolução para essas questões se encontra na formulação de políticas públicas setorializadas (presa ao arcabouço dos direitos sociais, civis e políticos) e na alocação e distribuição mais eficiente, equitativa e justa, das forma-objetos e/ou serviços no espaço.

Essas medidas se encontram submetidas ao ordenamento político e jurídico do Estado (e, em grande parte das vezes também subordinadas às práticas e mecanismos do mercado), evidenciando e revelando uma imaginação espacial que reduz o espaço a uma simples plataforma e a um substrato inerte, passivo e sem conteúdo, aonde a intervenção Estatal (e do capital) garantiriam, supostamente, o

preenchimento mais adequando desses espaços, melhorando as condições de vida e de habitabilidade, diminuindo a segregação residencial, impedindo a guetificação das cidades, ampliando os espaços de participação popular e de democracia etc. Ou seja, assegurando uma maior justiça espacial.

Já o conceito de direito à cidade, tem total correlação com nossa noção de políticas espaciais radicais. Vamos ver um pouco mais de perto como isso se processa. De início, é importante destacar que o conceito de direito à cidade é uma contribuição teórica lefebvriana para a luta por / e o movimento para uma outra sociedade. Ele deve ser pensado na perspectiva do possível-impossível e da sociedade urbana, e, por isso, tem que ser visto como um projeto político que objetiva uma nova prática espacial. A prática urbana. Essa prática envolve a necessária criação de um outro e de um novo ser humano. Aquele homem que nasceu no período industrial, enredado na lógica formal, tanto nos países capitalistas quanto nos países do socialismo real, fracassou e nos desapontou (LEFEBVRE, 2001). Com o direito à cidade, Lefebvre aponta para a direção de um novo humanismo, “(...) isto é, na direção de uma nova práxis e de um outro homem, o homem da sociedade urbana. E isto, escapando dos mitos que ameaçam essa vontade, destruindo as ideologias que desviam esse projeto e as estratégias que afastam esse trajeto” (*Ibidem*, p. 107). Nessa posição, Lefebvre, teoricamente e politicamente, se aproxima e acolhe Che Guevara. Esse novo ser humano não demanda e não deseja somente ficar restrito ao sistema contratual de direitos (direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais). Sobre isso, Verdi e Nogueira assinalam que

o direito à cidade contém os outros direitos sociais, concretos e coletivos (à instrução e à educação, ao trabalho, à cultura, ao repouso, à habitação), e se manifesta como a forma superior de tais direitos, mas este só pode se realizar - completar o seu dever - a partir da transformação completa da produção social da cidade, ou seja, da sociedade (VERDI e NOGUEIRA, 2017, p. 99).

Isso porque o direito à cidade tem um fundamento antropológico complexo que abarca situações que se complementam contraditoriamente, são as necessidades que compreendem a

(...) segurança e a abertura, a necessidade de certeza e a necessidade de aventura, a da organização do trabalho e a do jogo, as necessidades de previsibilidade e do imprevisto, de unidade e de diferença, de isolamento e de encontro, de trocas e de investimentos, de independência (e mesmo de solidão) e de comunicação, de imediatividade e de perspectiva a longo prazo. (...) Trata-se da necessidade de uma atividade criadora, de obra (e não apenas de produtos e de bens materiais

consumíveis), necessidades de informação, de simbolismo, de imaginário, de atividades lúdicas. Através dessas necessidades específicas vive e sobrevive um desejo fundamental, do qual o jogo, a sexualidade, os atos corporais tais como esportes, a atividade criadora, a arte e o conhecimento são manifestações particulares e *momentos*, que superam mais ou menos a divisão parcelar do trabalho. Enfim, a necessidade da cidade e da vida urbana só se exprime livremente nas perspectivas que tentam aqui se isolar e abrir os horizontes (LEFEBVRE, 2001, p. 103 e 104).

Esse conjunto de necessidades revela que o direito à cidade é constituído de direitos de uma outra ordem e de uma outra natureza, que não poderiam se enquadrar facilmente na atual configuração dos equipamentos e serviços públicos e do ordenamento jurídico do Estado. Como nos lembra Carlos (a partir de Alysso Mascaro), toda fundamentação da nossa noção de direito se baseia na regulamentação das relações de produção capitalistas: na propriedade, nas relações contratuais e nas relações mercantis. Dando suporte legal para a organização, estruturação e reprodução da sociedade capitalista (CARLOS, 2017). O direito à cidade procura estabelecer outras relações sociais e de produção: desalienadas e desfetichizadas. A estruturação de uma vida urbana equivale a estruturação do homem urbano (e de uma prática urbana). Sua existência (e sua prática) deriva e é derivada do pleno desenvolvimento de todas as suas capacidades que lhe fazem humano: um ser social, histórico, prático, produtivo, independente e desejante. Seu trabalho, suas atividades e/ou suas funções produtivas lhe permitiriam criar e produzir de forma livre e autônoma, com total controle do seu processo produtivo, em que seus impulsos ideológicos, estéticos, éticos e eróticos seriam referência e fonte de inspiração para as suas criações, e não determinados pelo ato da troca mercantil. Os espaços produzidos com essa intencionalidade seriam relativos ao uso e à satisfação pessoal do seu criador e do seu grupo social. Os espaços seriam produzidos como obra e condicionados pela lógica do uso e do valor de uso.

As políticas espaciais radicais representam as lutas pelo direito à cidade e pela instituição da prática urbana, e, por isso, englobam o que Lefebvre chamou de estratégia urbana. Seu objetivo é extirpar e libertar todas as práticas sociais das influências da racionalidade industrial e orientá-las no sentido da sociedade urbana (LEFEBVRE, 2019). Fica claro o porquê de o direito à cidade não poder ser institucionalizado no quadro jurídico-legal do Estado e/ou subordinado às práticas do mercado. O direito à cidade não pode ser conformado, (de)limitado e

enquadrado pela lógica formal, pois seria sufocar a sua própria razão de existência e de vida. Sua racionalidade se origina na contradição e sua lógica é a dialética. Daí surge a necessidade de “(...) ultrapassar a estrita compreensão jurídica da noção de direito, que aprisiona a consciência e a prática daqueles que lutam pelo direito à cidade. Isso significa dizer que toda a noção de direito deve ser superada no processo de construção de uma outra sociedade urbana” (VERDI e NOGUEIRA, 2017, p. 99). Sobre a questão jurídica e do direito, Pogrebinski traz a ideia do direito como prática. Para ela

(...) o direito não é ele mesmo a prática que constitui os sujeitos; direito é *uma* prática que resulta da atividade constitutiva dos sujeitos que se realiza no processo de sua autodeterminação e seu autogoverno. O direito entendido como prática deve ser um *efeito* e não uma causa da socialização dos homens (POGREBINSCHI, 2009, p. 295).

Parece nítida a inversão dos termos em que se processa a ideia do direito como prática. A forma jurídica do direito, modelada pela lógica formal, fetichiza as leis e as normas e, através do Estado e de suas instituições, opera e intervém nas práticas sociais com o objetivo de normatizar, normalizar e reproduzir as relações sociais de produção capitalistas. Cria padrões de comportamento, regras de convivência na esfera doméstica e no trabalho, define o que é público e o que privado, regulamenta o regime de propriedade e a forma como a riqueza produzida socialmente é distribuída etc. Já o direito como prática, como se refere a “(...) uma prática resultante da autoconstituição dos sujeitos que se determinam e se governam a si mesmos” (*Ibidem*, p. 295), reflete, expressa e acompanha as práticas sociais dessa sociedade emancipada de forma mais fidedigna. Pois parte da realidade da dinâmica social para determinar como o processo de formulação do regime e do aparato legal vão funcionar. A autora ainda vai um pouco mais longe. Ela afirma que, baseada em Marx, a verdadeira democracia (a realização da sociedade comunista) é uma premissa do direito, e não o inverso (*Ibidem*). Ora, se essa forma do direito só poderá existir com a constituição plena da sociedade urbana, no momento em que todos os homens estariam livres para exercer sua autonomia e sua liberdade em plenitude, é somente aí e nesse momento que nós teríamos a concretização do projeto do direito à cidade pensado por Lefebvre. Só que, para isso, teríamos que ter simultaneamente a superação da esfera jurídica do direito e sua constituição como prática (e/ou como costume). Portanto, e nessa perspectiva, a verdadeira democracia se encontra na e com a sociedade urbana. E

a sociedade urbana seria a realização da verdadeira democracia. O direito à cidade se funde com o direito como prática e o direito como prática se entrelaça com o direito à cidade.

Nesse contexto, fica claro, que o direito à cidade se afasta, conceitualmente, teoricamente e politicamente, da justiça espacial, pois “(...) é um direito coletivo, não exclusivamente aos recursos e à infraestrutura da cidade (...)” (VERDI e NOGUEIRA, 2017, p. 105), dessa forma, apresenta “(...) um horizonte temporário, transitório. O direito à cidade não é apenas: pode vir a ser. Essa afirmação o coloca no campo das possibilidades, do devir. Porém, esse devir já possui existência real na luta cotidiana pelo espaço” (*Ibidem*, p. 111).

Podemos perceber, que, em contraposição ao conceito de justiça espacial, o direito à cidade envolve as perspectivas da luta pelo espaço e da produção do espaço. O direito à cidade é a insubmissão e a desobediência contra as regras do jogo. As regras do mercado e do Estado. A luta pelo direito à cidade é a luta contra o ordenamento capitalista, contra a lógica formal e a força da equivalência, é a luta e o movimento para a constituição de uma nova sociedade a partir da produção de um outro espaço. Do espaço comunista. Diferente do conceito de justiça espacial, a luta de classes não se desenvolve (somente) sobre o espaço, mas se dá, principalmente, como lutas pelo espaço. E, lutar pelo espaço significa lutar pelo nosso direito de produzir espaço. Significa lutar pelo direito de que o espaço tenha e possa ter diferentes tipos de uso, que outras lógicas de produzir o espaço e que outras e novas espacialidades possam se insurgir, se manifestar e se objetivar através do *design* espacial. É a luta pelo espaço diferencial. Ou seja, o direito à cidade se expressa também como o direito à diferença. E isso tem um enorme potencial transformador, pois produzir espaço é produzir e criar novas relações sociais. É a possibilidade real de refazer e religar os laços sociais e de produção cindidos pelo capital, é a possibilidade de restaurar o nosso fazer e traçar novamente seus fluxos, conformando e enovelando os caminhos para uma outra socialidade.

Nos parágrafos acima fizemos uma correlação teórica e política entre a justiça espacial e as políticas espaciais progressistas e o direito à cidade com as políticas espaciais radicais. Nosso intuito não é criar mais uma dicotomia e uma cisão no pensamento reproduzindo aqui a lógica formal que tanto criticamos, mas

tentar estabelecer suas conexões a partir da dialética. Sabemos que isso foi iniciado de forma introdutória, quando abordamos as contradições entre o espaço abstrato e o espaço diferencial no contexto das políticas espaciais (progressistas e radicais). Teremos mais dois momentos para isso. No primeiro, vamos propor trabalhar com um tipo de demanda típica do que estamos chamando aqui de políticas espaciais progressistas. Vamos fazer essa reflexão a partir da função social da propriedade privada da terra⁸⁶. Essa política objetiva produzir políticas públicas mais justas e equitativas a partir do uso planejado e racional do espaço, por meio da ação do Estado, tendo como base uma legislação específica que regula e limita a propriedade a partir da sua função social da terra. É o tipo de norma e de política interessante, mas que está totalmente subordinada a lógica formal e ao espaço abstrato. Reafirma as relações contratuais e legitima, justifica e normaliza a base da fragmentação e segregação espacial, da expropriação, exploração e dominação capitalistas e do poder político e econômico do mercado, que é a propriedade privada da terra.

Por exemplo, Carlos faz uma reflexão muito importante sobre o tema, quando se contrapõe a um conjunto de entidades que lutam e se mobilizam em torno da reforma urbana. Seu incômodo centra energia na naturalização da defesa da função social da propriedade como ponto nevrálgico das pautas, demandas e discursos para a construção de cidades mais justas e democráticas. Ela afirma que a centralidade da luta por moradia em relação a um conjunto variado de lutas fortalece o papel da propriedade privada da terra e normaliza as relações contratuais no seio do Estado. Esse cenário, de elogio à propriedade privada, funcionaria como um campo cego. A defesa da função social da propriedade encobriria e esconderia (CARLOS, 2017):

a) o processo que tornou a propriedade uma potência estranha – autonomizando a obra social da existência humana; b) o fetiche que transforma os homens em coisas através da expropriação consentida; c) a condição da força de trabalho tornada mercadoria e sua posição de consumidora de bens e serviços; d) a função ideológica da propriedade como mecanismo que mantém o mundo tal que é, portanto, invertido: o mundo no qual as coisas dominam os homens (*Ibidem*, p. 51).

⁸⁶ A função social da propriedade da terra se encontra no nosso ordenamento jurídico e intenta regular a propriedade por parte do Estado, impedindo que o proprietário tenha plenos direitos e poderes pelo uso ou não uso da sua parcela do espaço. Para que o proprietário exerça o seu direito de propriedade, a sua propriedade precisa estar em sintonia e garantir os interesses coletivos e sociais de toda a população.

É lógico que a função social da propriedade cria freios e limites para o poder total e absoluto do proprietário sobre sua parcela do espaço. E isso é um mecanismo interessante para o controle, a partir do Estado, dos possíveis usos do espaço pelo setor empresarial, construtoras, agronegócio etc., e, a partir disso, ter a possibilidade de desenvolver políticas públicas no combate às desigualdades sociais. Nós reconhecemos essas positivities e a própria autora em questão. Mas, além de ser insuficiente na superação da segregação espacial, também naturaliza a propriedade privada da terra e legitima a ordem burguesa (*Ibidem*). Vamos ver isso um pouco mais de perto. A função social da propriedade atravessa (e é atravessada) pela contradição entre a propriedade e negação da propriedade. A lei relativiza a propriedade afirmando que a mesma para ser exercida pelo proprietário precisa atender, de alguma forma, mesmo a partir de empreendimentos questionáveis, o interesse social e o bem-estar coletivo. Ou seja, a lei restringe a propriedade, mas não a nega. Portanto, a reafirma. Esse é o ponto central da argumentação de Carlos e estamos de acordo. Porém, queríamos tentar avançar um pouco. A restrição, a regulação e limitação da propriedade pela função social da terra não nega também a propriedade em algum lugar? O uso do termo social (na expressão função social) não nos dá a ideia de que a lógica da propriedade em si não tem um sentido social, ou seja, é o negativo da sociedade? E que, por isso, é necessário o Estado, por meio do seu arcabouço jurídico, amenizar essa contradição? Colocamos esses argumentos para tentar potencializar a dialética que se apresenta nessa reflexão. Sabemos que a dialética marxista é conservativa. No processo de superação, algo dos termos da contradição (propriedade - negação da propriedade), permanece, mesmo que transformado. O que estamos querendo dizer é que, se a função social da propriedade limita, não nega e, com isso, reafirma a propriedade; mas ela também opera no inverso: a função social da propriedade limita, e no que limita, nega a propriedade privada. Esses dois entendimentos da dialética entre propriedade-negação da propriedade não são dois entendimentos. Ele é uno. É o mesmo processo. Com isso, estamos tentando elevar a dialética ao seu extremo. Potencializando seu poder de análise e de luta. Nosso objetivo com essa reflexão é tentar mostrar que a saída, teórica e prática, para a concretização do nosso projeto de uma sociedade comunista se encontra na exacerbação da contradição entre as políticas espaciais progressistas e

políticas espaciais radicais, e não no enclausuramento das nossas ações políticas em cada um dos polos da contradição. Ou o abandono completo do projeto revolucionário, ou a abstração de uma pretensa radicalidade descolada do mundo real.

Essa discussão sobre dicotomias e cisões é o mote para o terceiro e último ponto que pretendemos abordar. É a associação entre reforma e revolução, respectivamente, com os termos justiça espacial e direito à cidade. Essas conexões foram deduzidas de alguns dos artigos, não foram feitas de forma unilateral por nenhum autor e há claras ponderações e mediações entre os termos. Por exemplo, no texto de Verdi e Nogueira há uma discussão sobre o conteúdo reformista e revolucionário do conceito de direito à cidade. Na verdade, essa diferença só se expressa quando a expressão direito à cidade é associada diretamente a noção de justiça espacial, ou seja, o conteúdo reformista do direito à cidade é equivalente ao conceito de justiça espacial. Já o conteúdo revolucionário ainda guardaria o sentido lefebvriano do termo (VERDI e NOGUEIRA, 2017). Em outro material isso fica um pouco mais claro. No artigo de Glória Alves, ela faz a seguinte ponderação: a justiça espacial

(...) é necessária e fundamental para minimizar as desigualdades socioespaciais, ao mesmo tempo em que permite a manutenção do atual sistema de reprodução do capital (...), já o direito à cidade apontaria para outra possibilidade de sociedade, nesse sentido, colocando-se como uma possibilidade, um devir, a construção de uma nova sociedade a partir de uma inflexão necessária dada pela insustentabilidade da crise capitalista (ALVES, 2017, p. 170).

O primeiro apontamento revela claramente um sentido reformista, pois situa a ação dos movimentos sociais e populares e a resolução das demandas e necessidades na esfera do Estado burguês. As injustiças e desigualdades não seriam superadas em sua totalidade, mas seriam amenizadas por políticas de saúde, educação, previdência social, aumentos salariais etc. Seriam concessões do capitalismo ao descontentamento popular e à mobilização social. Nessa esfera não há contestação direta das bases do capitalismo, principalmente a propriedade privada, e, com isso, há a reprodução de suas relações sociais de produção capitalistas; e, até por isso, supostamente, a luta pelo horizonte comunista é suprimida das pautas, dos debates etc. Já o conteúdo do conceito de direito à cidade representa a luta e o movimento na/para a construção de uma outra sociedade. A sociedade urbana (a sociedade comunista). A autora faz ponderações

bem importantes. Ela não nega a importância da justiça espacial, e ainda afirma que é necessária, enquanto lutas que poderiam produzir melhoras para as condições de vida das pessoas no presente, naquilo que é mais urgente: ter comida na mesa, um teto para morar, luz, água potável, mobilidade etc. O problema é que a luta por justiça espacial estaria limitada e restrita ao quadro da lógica formal e do espaço abstrato, impedindo transformações mais profundas na sociedade. Em outro ponto do texto, ela marca mais essa diferença entre os termos, deixando claro o corte entre os sentidos reformista e revolucionário. “(...) O direito à cidade levaria a sociedade, enquanto um projeto de sociedade, a lutar para além de suas necessidades essenciais básicas, a lutar pela apropriação de tudo que é socialmente produzido (...)” (*Ibidem*, p. 170 e 171). É importante também destacar que há um outro reconhecimento embutido nessa citação. A luta pelo direito à cidade, na teoria, não coincide com a luta por justiça espacial. Ela a incorpora. Pelo menos deveria. Nós temos, de forma genérica, acordo com todas essas formulações. O grande problema é que achamos isso pouco. Tanto do ponto de vista teórico, quanto prático. Não basta, para dar fundamentação à luta, reconhecer a necessidade das lutas por justiça espacial para a indução e produção de políticas públicas justas e distributivas do ponto de vista econômico e social e incorporar ou contemplar conteúdo da justiça espacial na luta pelo direito à cidade. Precisamos avançar teoricamente nesse ponto.

O grande problema é que, de alguma forma, a reflexão acima atualiza o debate (e a dicotomia) entre reforma e revolução dentro do marxismo, só que agora do ponto de vista da espacialidade. Os termos justiça espacial e direito à cidade inserem a dimensão espacial nessa discussão. Acreditamos que essa é uma perspectiva empobrecedora. Mas poderíamos estar sendo acusados de reproduzir nesse texto o mesmo erro, já que as formulações políticas espaciais progressistas e políticas espaciais radicais poderiam se referir (e se referem) claramente a ideia de reforma e de revolução, respectivamente. Mas como já vimos em mais dois momentos desse capítulo, estamos tentando superar essa questão. Esperamos conseguir avançar um pouco nesse sentido. Entender tanto a justiça espacial e o direito à cidade quanto as políticas espaciais progressistas e políticas espaciais radicais atravessadas pela dicotomia reforma e revolução, incorre em uma grande contradição para quem fundamenta sua análise em Henri Lefebvre. Como Marx,

Lefebvre compreendia o papel central da forma Estado na manutenção e na reprodução das relações sociais de produção, como garantidor do ordenamento burguês a partir da imposição da lógica formal e da equivalência e como a principal esfera por onde se estrutura, de forma material e imaterial, a dominação, a exploração e a expropriação no capitalismo. Esse ponto é importante, porque todo o debate sobre reforma e revolução no século XX tinha centralidade na figura do Estado. Tanto no conteúdo reformista quanto no conteúdo revolucionário, o Estado aparece como polo indutor da mudança social. A diferença se dava, de acordo com Holloway, da seguinte forma:

a reforma era uma transição gradual para o socialismo, a que se chegaria pelo triunfo nas eleições e pela introdução da mudança por via parlamentar; a revolução era uma transição muito mais rápida, que se conseguiria com a tomada do poder estatal e a rápida introdução da mudança radical, levada adiante pelo novo Estado (HOLLOWAY, 2003 p. 24).

Tanto a mudança social mais lenta, por meio das políticas públicas e por dentro da estrutura do Estado, quanto a ruptura com o Estado burguês e a implementação de transformações mais rápidas e intensas por meio do Estado operário, necessitam conquistar o poder Estatal para realizar e concretizar suas estratégias. Não podemos reduzir o rico, complexo e sofisticado debate em torno do direito à cidade, espacializando o conteúdo de reforma e revolução. É preciso ir além. Nós já vimos que as concepções de políticas espaciais progressistas e políticas espaciais radicais englobam, ou melhor, são contextualizadas e condicionadas, respectivamente, pela a prática industrial, pelo o espaço abstrato, pela justiça espacial e pela ideia de reforma e pela prática urbana, pelo espaço diferencial, pelo direito a cidade e pela ideia de revolução. Esse cenário aponta-nos um desafio: como superar o conteúdo reformista, a lógica formal e o espaço abstrato que maculam as políticas progressistas e obstaculizam a adoção de políticas espaciais radicais?. Seguindo as pistas de Henri Lefebvre, ele aponta para a adoção de uma estratégia urbana. Nas palavras do autor,

a elaboração da estratégia urbana só pode proceder conforme as regras gerais da análise política, conhecidas desde Marx. Essa análise se apoia tanto nas condições conjunturais, quanto nos elementos estruturais da situação. Como e quando dissociar os objetivos especificamente urbanos dos objetivos ligados à produção industrial, à planificação, à distribuição dos rendimentos (da mais-valia), ou seja, às questões de salário, às da organização da empresa e do trabalho? O erro e a falta mais graves consistiriam numa dissociação prematura dos objetivos. Com efeito, revolução industrial e revolução urbana são duas partes, dois aspectos de uma transformação radical do mundo. São dois elementos (unidos dialeticamente) de

um mesmo processo, de uma só ideia, a da Revolução mundial. Embora seja verdade que o segundo aspecto cresça em importância até deixar de se subordinar ao primeiro, isso em nada significa que o primeiro deixe, bruscamente, de ter importância e realidade. A análise política da situação não se apoia no “real” na acepção trivial, a mais frequente, desse termo. Apoia-se na relação dialética destes três termos: o real, o possível, o impossível, de maneira a tornar possível o que parecia impossível. A análise que se fixa no “real” aceita o oportunismo político. A análise que dele se afasta e vai muito longe em direção ao impossível (em relação ao utópico no sentido banal do termo), devota-se ao fracasso (LEFEBVRE, 2019, p. 160 e 161).

No estrato acima, fica claro, pelo menos para nós, que Lefebvre não rivaliza a ideia de reforma e de revolução e nem dicotomiza o período industrial com o período urbano. Pelo contrário, o autor aponta que, para a concretização da sociedade urbana (da revolução comunista) é necessário colocar em contradição a prática industrial em relação a prática urbana e a reforma em relação a revolução. Seguindo essa lógica, nossa proposta teórica para a luta social é buscar o caminho do meio entre as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais. De início, poderíamos já ser acusados de reformismo pelos mais apressados. Mas não é disso que estamos falando. A busca pelo caminho do meio é a busca por mediações. Sobre esse ponto, James Amorim Araújo, no artigo “Sobre a cidade e o urbano em Henri Lefebvre”, traz essa reflexão no que concerne a constituição da sociedade urbana. Primeiro, ele delinea o lugar das mediações na dialética. O caráter conservativo da dialética marxista conserva transformando os termos da contradição em uma nova situação ou processo. É nesse momento, da superação (conservativa) que a mediação se encontra e tem lugar. O autor sustenta, ainda, que é por meio e através das mediações que o processo revolucionário conseguirá superar todos os limites impostos pela racionalidade industrial (ARAÚJO, 2012). Portanto, o aprofundamento da contradição dialética entre as políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais é necessário e inevitável. Na verdade, para nós, comunistas, nossa política espacial é uma só, que vai elevar ao máximo a contradição entre progressismo e radicalismo, produzindo mediações através das fissuras do espaço abstrato e das emergências do espaço diferencial, e que, nesse movimento, as espacialidades alternativas, radicais e diferenciais possam ganhar terreno, dando sustentação política, para, enfim, que o processo de desvanecimento do Estado possa se desenrolar em direção à sociedade urbana.

O capital é a negação do fluxo social do fazer, o comunismo é o movimento social do fazer contra sua própria negação. Sob o capitalismo, o fazer existe no modo de ser negado. O fazer existe como coisas feitas, como formas estabelecidas de relações sociais, como capital, dinheiro, Estado, como as assustadoras perversões do fazer passado. O trabalho morto domina o fazer vivo e o perverte na forma grotesca do trabalho vivo. Essa é uma contradição explosiva: viver implica abertura, criatividade, enquanto o trabalho alienado implica estar cercado, predefinição. O comunismo é o movimento dessa contradição, o movimento do viver contra o trabalho alienado. O comunismo é o movimento daquilo que existe no modo de ser negado.

John Holloway, *Mudar o mundo sem tomar o poder*

4.

Utopia, emancipação e a produção comunista do espaço

Ifemelu, a personagem principal de Chimamanda Ngozi Adichie, no Romance *Americanah*, nas primeiras linhas do livro faz um relato interessante das suas experiências nas cidades estadunidenses que visitou a partir do olfato. E relata sua preferência, exatamente, pela cidade que, para ela, não tinha cheiro. Abaixo, segue *ipsis litteris*, sua descrição.

Princeton no verão não tinha cheiro de nada e, embora Ifemelu gostasse do verde tranquilo das diversas árvores, das ruas limpas, das casas imponentes, das lojas delicadas e caras demais e do ar calmo de quem sabia merecer a graça alcançada, era isso, a falta de cheiro, que mais lhe agradava, talvez porque todas as outras cidades americanas que conhecia tinham um cheiro bem peculiar. A Filadélfia tinha o odor embolorado da história. New Haven cheirava a abandono. Baltimore cheirava a salmoura. O Brooklyn, a lixo esquentado pelo Sol. Mas Princeton não tinha cheiro. Ela gostava de respirar fundo ali. Gostava de observar os moradores da cidade, que dirigiam fazendo questão de mostrar que eram educados e estacionam seus carros de último modelo diante do hortifrúti orgânico na Nassau Street, ou dos restaurantes japoneses, ou do correio, cujos efusivos funcionários se precipitavam para cumprimentar quem entrava. Ela gostava do campus, grave com tanto saber, dos prédios góticos com suas paredes cobertas de hera, e do modo como, de noite, à meia-luz, tudo se transformava numa cena fantasmagórica. E, acima de tudo, gostava o fato de que, nesse lugar de conforto afluente, podia fingir ser outra pessoa, alguém que tivera acesso a esse sagrado clube americano, alguém com os adornos da certeza (ADICHIE, 2014, p. 9).

Nossas percepções sobre a espacialidade na qual estamos inseridos envolvem as relações do nosso corpo (enquanto indivíduo e coletividade) com o espaço. Nessa experiência e experimentação do mundo, nosso corpo participa de forma integral. Para além do intelecto, das emoções e da subjetividade, os nossos cinco sentidos – tato, paladar, audição, a visão e o olfato absorvem e são absorvidos, entram em contato e são contados, se convidam e são convidados a conhecerem, experimentarem, se envolverem e se relacionarem com a textura que (con)forma esse espaço.

Cada espaço foi colocado antes da chegada do ator, sujeito individual e coletivo, porque sempre membro de um grupo, de uma classe, que procura apropriar-se

desse espaço. Essa existência pré-suposta condiciona a presença, a ação, o discurso desse “sujeito”, a competência e a performance: e, porém, sua presença, sua ação, seu discurso a negam, supondo-a: ele a aprova enquanto obstáculo, como objetividade resistente, às vezes implacavelmente dura, como nos casos de muros de concreto, difíceis de modificar um pouco que seja, e como no de excesso de regulamentos draconianos que impedem tocá-la de uma maneira que as modifique. Portanto, uma textura do espaço não propicia tão-somente lugar a atos sociais sem lugar e sem laço com ela, mas a uma prática espacial determinada por ela: a um uso coletivo e individual (LEFEBVRE, 1991, p. 57)⁸⁷.

A condição espacial – que leva em consideração os elementos naturais, o conjunto e a disposição das formas-objeto, da sua composição e dos tipos de materiais utilizados, das suas funções administrativas, econômicas, políticas e/ou culturais, das leis e normas que regulam seu acesso e uso e das suas representações – nos induz, estimula e/ou impõe regimes de propriedade, formas de agir (em conformidade ou em contestação a esse determinado espaço), de sentir, de perceber e de conhecer o espaço; condicionam as formas de ir e vir e de deslocamento, e criam, também, relações sociais. Os cinco sentidos talvez sejam nossa porta de entrada nas percepções iniciais que estabelecemos com o espaço, e, por isso, a descrição desse sentido pode descobrir e/ou revelar alguma faceta das relações que compõem uma determinada espacialidade. Quando Ifemelu traduz Princeton como um lugar que não tem cheiro de nada, significa que ela está expressando algo que marca as relações e a espacialidade dessa cidade. No trecho citado e ao longo do livro, ela expõe outras características de Princeton que nos ajudam a tentar montar o quebra-cabeça para entender um pouco mais essa cidade.

Nossa hipótese para o cheiro de nada de Princeton, mesmo sem conhecer a cidade, revela, possivelmente, uma espacialidade asséptica, totalmente adequada para atender aos fluxos do dinheiro e para a circulação de uma classe média/elite branca e protestante, conformada para o típico estilo de vida estadunidense: individualista, meritocrático e competitivo (*o american way of life e o self made*

⁸⁷ Tradução sob nossa responsabilidade do seguinte trecho do original: “Every space is already in place before the appearance in it of actors; these actors are collective as well as individual subjects inasmuch as the individuals are Always members of groups or classes seeking to appropriate the space in question. This pre-existence of space conditions the subject’s presence, action and discourse, at the same time as they presuppose this space, also negative it. The subject experiences space as an obstacle, as a resistant ‘objectivity’ at times as implacably hard as a concrete wall, being not only extremely difficult to modify in any way but also hedged about by Draconian rules prohibiting any attempt at such modification. Thus the *texture* of space affords opportunities not only to social acts with no particular place in it and no particular link with it, but also to a spatial practice that it does indeed determine, namely its collective and individual use (...)” (LEFEBVRE, 1991, p. 57).

man) e, talvez o mais importante, sem vestígios aparentes de qualquer outra lógica de produção do espaço; ou seja, sem resíduos de uma outra espacialidade - do passado ou não - vinculada a outros grupos étnico-raciais e/ou classes sociais. Portanto, Princeton, revela uma espacialidade ordenada pela lógica formal e sob o domínio do espaço abstrato.

Poderíamos especular, na verdade projetar, uma lógica inversa a partir desse início. Que cheiros, ou melhor, que perfumes uma cidade comunista produziria? Que sensações esses perfumes poderiam causar nas pessoas? Que implicações sociais, no sentido da produção de outras/novas relações, esses perfumes poderiam revelar? Talvez a única resposta que teríamos de prontidão para essas perguntas é o fato de que, com certeza, uma cidade comunista exalaria uma profusão de múltiplos e diferentes perfumes. Essa multiplicidade e heterogeneidade de cheiros revelaria uma espacialidade diferencial, no sentido de uma cidade onde o uso, a apropriação e a obra dão o fundamento e são o nexo para a produção do espaço.

Essa projeção para uma cidade de múltiplos cheiros e perfumes nos remete diretamente à necessidade e ao sonho de vivermos, existirmos e produzirmos a partir de outras lógicas. Dessa urgência, aspiração e desejo por um mundo pós-capitalista emerge a retórica da utopia e das sociedades utópicas. Não pretendemos tratar a noção de utopia como mero instrumento narrativo e discursivo, mas introduzi-la no que Paul Ricoeur chama de imaginação constituinte (RICOUER, 2015). Porém, antes de seguir, é importante recordar que, no segundo capítulo, abordamos a utopia e a ideologia de forma conjunta e relacional. Neste capítulo seguiremos essa mesma estratégia teórica⁸⁸. Ricoeur reúne no mesmo quadro teórico-conceitual os termos utopia e ideologia e os aborda de forma complementar e contraditória. Para ele, há uma relação entre a imaginação e a vida social, e, nessa perspectiva, tanto a utopia quanto a ideologia são produtos sociais; ou seja, frutos da experiência humana, e, simultaneamente, operam no sentido de formatar a própria experiência humana. (*Ibidem*). Há um jogo dialético nesse processo e, nessa dinâmica, há também implicações entre a ideologia e a utopia. Vamos tentar adentrar um pouco nessas reflexões.

⁸⁸ Como no segundo capítulo demos mais atenção para a ideologia, neste faremos uma inversão, e a utopia terá um peso maior.

Nós já vimos, por exemplo, que de modo geral se reconhecem os sentidos negativos do conceito de ideologia. Ideologia como falsa consciência, inversão e distorção da realidade (nessa perspectiva a ideologia funciona com o objetivo de esconder, dissolver, suavizar e abrandar os mal-estares, os constrangimentos e as violências produzidas pelos processos de alienação e de fetichização), e, também, de legitimação e naturalização das relações de expropriação, exploração e dominação (nesse caso, a ideologia está atrelada ao conjunto de ideias e imagens produzidas pela classe dominante e que são impostas como verdadeiras, absolutas e únicas para o restante da sociedade). Porém, Ricoeur alude que há, ainda, um sentido positivo para a ideologia. Nessa acepção, a ideologia trabalha para dar coesão social a partir da preservação da identidade de um determinado grupo de pessoas. Por exemplo, se a realidade nos é apresentada, vivenciada e experimentada de forma falsificada, invertida e distorcida pela alienação e pelo fetiche da mercadoria, significa, na prática, que nossa relação com o mundo e com o espaço que produzimos se manifesta de forma estranhada e as relações sociais são transformadas e reduzidas a relações puramente econômicas (objetificando o que é humano e humanizando os objetos e as coisas). Porém, essa sociabilidade, essa forma de poder e de dominação, precisa ser aceita pelos dominados e pelo conjunto da sociedade. Precisa ser naturalizada e normalizada. Por isso, é necessário a criação de um sistema de ideias, conceitos e pensamentos - ideias e crenças produzidas pela classe dominante - que dá suporte e legitima essa realidade alienada e fetichizada. E é nesse cenário que entra o sentido positivo de ideologia. A criação de uma identidade permite a unidade, a coesão e a integração de um dado grupo social a essa realidade. Afirma Abrahão Costa Andrade na “Apresentação à obra A ideologia e a utopia” de Paul Ricoeur, que é a existência da

(...) experiência de integração social sem a qual nenhuma de suas outras faces faria sentido, pois quando se falsifica uma realidade se o faz para legitimar certa relação de poder que, mantendo-se legitimado, faz-se tradição e, como tradição, insiste e persiste no tempo do real como real (...) (ANDRADE, 2015, p. 12).

Para a noção de utopia, Ricoeur procede de forma análoga à ideologia. Tanto a ideologia quanto a utopia são estruturadas em três níveis. Cada nível exerce uma função na sociedade, ora destrutiva e ora construtiva, ora negativa e ora positiva. Nesse processo há um entrecruzamento entre ideologia e a utopia a

partir desses níveis de existência. A utopia opera através dos níveis fantasmagoria, alternativa e exploração do possível, que são associados, respectivamente, aos níveis distorção, legitimação e identidade da ideologia (RICOUER, 2015). A utopia como fantasmagoria representa o conjunto de manifestações teóricas, imagéticas e retóricas de fuga da realidade. Enquanto esse mesmo nível falseia e distorce o presente na ideologia, na utopia ele falseia e distorce o futuro; não apresenta saídas para a construção de um outro mundo. Já a utopia enquanto alternativa ao poder existente nega as contradições do real, nega a vida como ela é, e propõe um horizonte de mudança palpável e realizável. Propõe a construção de um outro poder, um novo poder e/ou um poder alternativo. Porém, de forma equivalente ao nível legitimação na ideologia, na utopia, a alternativa não escapa às questões do poder e de como e quem exerce o poder. Corremos o risco de novamente entrarmos no esquema e no enquadramento da lógica formal. Por último, faltou abordarmos a função positiva na utopia. A utopia na qualidade de exploração do possível revela outras nuances teóricas e práticas, talvez mais relevantes para nosso capítulo.

De modo geral, e até em consonância com a sua etimologia, a palavra utopia é conhecida pelo senso comum como significando o não lugar ou em nenhum lugar, ou o lugar inexistente de tão perfeito e justo, e por isso, inalcançável. Nesse sentido, todo projeto de uma sociedade futura, comunista ou não, e/ou de uma outra cidade era *a priori* desqualificado e deslegitimado (FERREIRA, 2016). Alvaro Ferreira nos mostra isso no artigo “A produção da cidade com justiça social: por uma perspectiva utópica”. Porém, é exatamente nesse sentido, o de lugar nenhum, que Ricoeur entende a função positiva para a utopia na sociedade. Ricoeur, mas também Ferreira, partem da obra “A Utopia” de Thomas Morus para iniciar suas jornadas para uma concepção propositiva e processual de utopia. Nesse contexto, Ferreira apresenta a seguinte definição, genérica, para utopia.

(...) A palavra utopia passou a significar qualquer descrição imaginativa de uma sociedade ideal, fundamentada em leis justas e em instituições político-econômicas verdadeiramente comprometidas com o bem-estar da coletividade; modelo abstrato e imaginário de sociedade ideal, concebido como crítica à organização social existente (*Ibidem*, p. 2).

Esse lugar, essa cidade, essa sociedade ainda inexistente, futura e supostamente ideal apresenta um conjunto de situações, de contextos, de relações e de qualidades que, ou não existem, ou não existem para a totalidade das pessoas

que vivem nas formas como vivemos e nas formas como organizamos o espaço. Podemos, então, entender que a utopia se refere a um projeto de sociedade do futuro, e, nesse sentido, tem um lugar de chegada. Em algum sentido, essa perspectiva, provavelmente, está correta, mas o grande problema é que se esse horizonte social futuro só permite o caminhar em uma única direção, para frente, para o lugar de chegada, há grandes chances das transformações e mudanças necessárias para melhorar a qualidade da nossa democracia, das condições de trabalho e de vida hoje, por exemplo, sejam também, deslocadas sempre para frente, para o futuro. Nesse cenário, a utopia se transforma em fantasmagoria ou produzirá um outro poder (tão ou mais violento, desigual e opressivo quanto o que vivemos hoje). Talvez, a função da utopia como lugar nenhum seja outra. Seja exatamente aquela que permitirá a exploração do possível. Para Ricoeur,

o que é preciso notar é o benefício dessa extraterritorialidade. Desse não-lugar, uma réstia de luz é lançada sobre a nossa própria realidade, que de súbito se torna estranha; doravante, nada mais estará estabelecido. O campo dos possíveis se abre amplamente para além do existente e permite encarar maneiras de viver radicalmente outras (RICOUER, 2015, p. 33).

A utopia, nesse ponto de vista, se dá como um entrelaçamento temporal e espacial. O futuro funciona como um horizonte político, e projeta para a atualidade, para a nossa realidade, o que nos incomoda e o que queremos e precisamos mudar. Na verdade, o que importa não é em si a utopia enquanto um lugar de chegada, mas as implicações que ela transmite para o aqui e agora e para, principalmente, o desenrolar desse movimento. A utopia é o movimento e é o processo de mudança e de transformações que realizamos tendo como sentido e horizonte político a própria utopia. Para Ricoeur, a imaginação de uma sociedade futura estabelecida em lugar nenhum permite a contestação, e, com isso, as mudanças no que existe em nossa realidade. Possibilita, nessa ótica, a exploração de múltiplos possíveis: explorar as variações imaginárias e práticas em temas relativos à sociedade, ao trabalho, ao poder, à família, ao Estado etc. É por isso que Ricoeur radicaliza esse sentido de utopia, a do lugar nenhum, o contrapondo à concepção de integração social da ideologia (*Ibidem*). A importância dessa contraposição, entre utopia e ideologia, entre a exploração do possível e a integração social, coloca em discussão (em xeque) a questão do poder e da dominação.

Se toda ideologia tende em última análise a legitimar um sistema de autoridade, toda utopia, o momento do outro, não deve enfrentar o problema do poder? O que, no final das contas, está em causa na utopia não é tanto o consumo, a família ou a religião, mas o uso do poder em cada uma dessas instituições (*Ibidem*, p. 33 e 34).

Refletir sobre o aspecto da autoridade e como se exerce o poder e a dominação na sociedade capitalista, traz-nos implicações de caráter político, no sentido de encontrar soluções práticas para os problemas e contradições que afetam a sociedade e/ou a inspirar e nortear na/para a construção de um outro modelo de sociedade.

O enfoque no lugar nenhum do elemento utópico nos permite um certo afastamento e deslocamento em relação à realidade, e podemos, com isso, colocá-la em perspectiva, contestando o elemento ideológico. Afinal de contas, a ideologia é “(...) um sistema de ideias que se torna obsoleto porque não pode dar conta da realidade presente, ao passo que as utopias são salutares unicamente na medida em que contribuem para a interiorização das mudanças” (*Ibidem*, p. 366). Nesse sentido, a utopia mobiliza a objeção, a oposição, a revolta, a rebelião, a insurreição e a insubmissão em contraposição a conformação da integração social da realidade, possibilitando ajustes, alterações e até transformações profundas na estrutura de poder e de dominação. Consequentemente, possibilitando a criação de uma nova arquitetura imagética de coesão e integração social. Nessa condição, “poderíamos dizer que não há integração social sem subversão social. A reflexividade do processo de integração se efetua através de um processo de subversão” (*Ibidem*, p. 33). Ricoeur, com toda essa discussão, está tentando exatamente refletir sobre a função social da utopia (e da ideologia) na nossa existência. Nossa vida não é somente instituída e conduzida pelo conjunto de ideias, imaginações, símbolos e crenças desenvolvidas pelas sociedades e/ou modos de produção pretéritos ou contemporâneos, mas tem, também, uma dimensão projetiva, diretamente relacionada àquilo que desejamos ser enquanto indivíduos e coletividades. Por esse motivo, Ricoeur, sustenta que

os símbolos que regulam a nossa identidade não provêm somente de nosso presente e de nosso passado, mas também de nossas expectativas em relação ao futuro. Abrir-se aos imprevistos, aos novos encontros, faz parte de nossa identidade. A “identidade” de uma comunidade ou de um indivíduo é também uma identidade prospectiva. A identidade está em suspenso. Dela, por conseguinte, o elemento utópico é uma componente fundamental. O que denominamos “nós mesmos” é também aquilo que esperamos e aquilo que ainda não somos (*Ibidem*, p. 363).

Essa concepção de utopia que brota do seu entrecruzamento dialético com a ideologia vai ao encontro da luta pelo direito à cidade como resgate da utopia comunista. Sobre esse ponto, Carlos assume a mesma posição, e ainda acrescenta que o direito à cidade

permite prolongar a utopia presente na obra de Marx, situando-a num outro momento da história em que a luta de classes se transforma no seio da constituição do urbano. Assim, a luta não desapareceu, mas deixou o lugar do trabalho, generalizando-se (CARLOS, 2017, p. 56).

A luta de classes ganha uma nova amplitude e profundidade quando se desloca da esfera das lutas no espaço para a esfera das lutas pelo espaço. Essa nova realidade surge na transição do período industrial para o período urbano, quando o espaço alça a posição de força produtiva e torna-se não só o lugar e o meio para a reprodução da vida, mas também o lugar e o meio para a reprodução do capital e das relações de produção capitalistas. Quando estávamos restritos à racionalidade industrial a acumulação de capital se encontrava enredada, especificamente, na reprodução dos meios de produção e na produção de objetos no espaço. Já com a emergência do urbano, a produção do espaço ganha centralidade para a reprodução do próprio capitalismo enquanto sistema societário. Nesse contexto, o capitalismo, por meio da propriedade, exerce seu controle e domínio a partir da produção do espaço. O mercado e o Estado, a partir das transformações que imprimem no espaço e nas representações espaciais que criam, impõem modos de vida e de existência social marcados pelo estranhamento e pela fetichização das relações. A produção do espaço se submete a lógica da mercadoria e a homogeneíza para permitir a venda, a fragmenta para a troca e a hierarquiza de acordo com sua valorização e representação perante a sociedade. Esse processo constrange, limita e impede que o espaço seja vivenciado e experimentado como totalidade por todas as classes, setores e grupos sociais.

Nessa perspectiva, a sociedade urbana vive a cidade como exterioridade – fonte de privação –, o que atualiza os termos da alienação gerando lutas no espaço, isto é, pelo espaço da vida, na cidade. A propriedade recria, constantemente, aquilo que a fundamenta: a existência de uma sociedade de desiguais em que os usos e os acessos à cidade se submetem a um complexo conjunto de mediações que tendem a naturalizar a desigualdade (...) (*Ibidem*, p. 59).

Nesse contexto de produção capitalista do espaço e de expansão generalizada da lógica do valor para todas as dimensões da vida, há movimentos contrários, de contestação, de rebeldia, de resistências, e, principalmente de

construção de outras lógicas de produção do espaço. Para Carlos, isso demonstra, que “(...) há sempre um resíduo incapaz de ser absorvido pela lógica capitalista e que se sustenta face à irredutibilidade do humano à passividade e à generalização do mundo da mercadoria” (*Ibidem*, p. 55). São nessas frestas, brechas e fissuras que surgem das contradições entre o espaço abstrato e o espaço diferencial, que se originam as novas e diferentes possibilidades (e potencialidades) de uso e de apropriação do espaço. Na verdade, novas formas e lógicas de produzir o espaço.

É dessa intransigência em defesa da vida, da festa, da obra, da diferença, da liberdade e do ócio, que insiste em não se deixar sucumbir pela lógica formal, que se introduz e alimenta a luta pelo direito à cidade. É por isso que o direito à cidade se relaciona com a forma como estamos entendendo a utopia neste capítulo. O direito à cidade introduz o elemento utópico do lugar nenhum, ou seja, da sociedade urbana. Porém, as práticas industriais e o espaço abstrato criam obstáculos, impedimentos e constrangimentos para a concretização plena da lógica do urbano. Situamos esse momento no impossível lefebvriano. Ao mesmo tempo, o lugar nenhum localizado na sociedade urbana, para além de mobilizar e inspirar a ação no aqui e agora, orienta a via e o caminho (*Ibidem*) da exploração do possível (momento do possível lefebvriano). Ou melhor, da exploração dos possíveis. “Assim, o direito à cidade se estabelece como um projeto virtual, do qual alguns elementos já existem na realidade, ou seja, o direito à cidade existe em *ato e em potência*, simultaneamente” (VERDI E NOGUEIRA, 2017, p. 99). Ou seja, não há pensamento e ação fora da utopia, e é por isso que a luta pelo direito à cidade deve ser contextualizada na lógica do possível-impossível. O direito à cidade, nesse sentido, apresenta uma dimensão real e outra virtual. O projeto de um outro espaço (e de uma outra sociedade) inerente ao direito à cidade objetiva a inversão dessas dimensões: o virtual troca de posição com o real (CARLOS, 2017). Na prática, isso significa que o processo revolucionário, o processo de desvanecimento do Estado, se constitui por essa inversão proposta por Lefebvre, do impossível no lugar do possível, do virtual no lugar do real e do urbano no lugar do industrial. Portanto, em toda essa nossa reflexão em torno da utopia e do direito à cidade, o espaço aparece como elemento central para a transformação radical da nossa sociedade. O projeto comunista precisa e necessita envolver o direito de produzir espaço.

O grande problema é que grande parte dos movimentos sociais, partidos e coletivos de esquerda, por exemplo, ainda atuam circunscritos e restringidos somente ao contexto das políticas espaciais progressistas. Holloway se refere a isso quando constrói o seguinte argumento:

muitas vezes, aceitamos esses limites. Aceitamos que a luta implícita em nosso “porquê” tem limites. Lutamos por melhores condições dentro da universidade, mas não questionamos a existência da instituição. Lutamos por melhores condições de habitação, mas não necessariamente questionamos a existência da propriedade privada, algo tão fundamental na formação das condições de habitação. Nossa luta acontece dentro de um marco aceito de que assim-são-as-coisas. Sabemos que esse marco limita ou invalida parcialmente qualquer coisa que poderíamos alcançar, mas o aceitamos a fim de obter resultados concretos. Aceitamos os limites da identidade e, contraditoriamente, ao fazer isso os reforçamos (HOLLOWAY, 2003, p. 163 e 164).

Então, onde se encontram os movimentos e lutas que refazem nossa tessitura social marcada pela alienação e pela fetichização? Que restituem o fluxo social do fazer? Que vislumbram e/ou tem potencial para romper e superar os limites impostos pela lógica formal? Se a existência humana se dá como uma existência espacial, e se o espaço é a dimensão por onde a vida se realiza, está claro, para nós, que a possibilidade de emancipação social se encontra, principalmente, vinculada e centrada nas lutas pelo espaço. Lutar pelo espaço é lutar pela retomada da nossa capacidade, enquanto fazedores de espaço, de nos reapropriarmos livremente e autonomamente (de forma individual e coletiva) do espaço. Isso significa, na prática, o reposicionamento social e político da forma como o fazer humano está estruturado hoje. Sob o capitalismo, a dominação se exerce através da produção alienadora e fetichizadora do espaço. Essa forma histórica de existência das nossas relações sociais fratura o principal elemento do poder-fazer que nos faz humanos. A nossa produção do espaço. Se o espaço é um produto do nosso fazer, mas se esse fazer é controlado e dominado pelo desejo e necessidade de quem exerce e tem poder de comando (o capitalista), o nosso fazer é separado do fato (o espaço enquanto produto social). Essa condição priva os fazedores de produzirem suas próprias condições materiais de vida, pois produzem para atender as necessidades de lucro e de poder político da classe dominante e do Estado.

Nesse cenário, todo aquele acúmulo de trabalho morto, cristalizado nas formas-objetos que constituem os diferentes espaços (a textura do espaço e/ou o *design* espacial) do passado e do presente, que é resultado direto do trabalho

humano, se revela como um poder independente, antagônico e exterior aos seus criadores. O espaço abstrato é a expressão direta desse processo. A classe trabalhadora tem uma experiência e uma vivência cotidiana nesse espaço de constrangimento, de sujeição, de enfrentamento e de violência. Esse espaço confronta cada indivíduo e cada cidadão todas as vezes em que ele se depara e/ou vive essa brutal desigualdade social, todas as vezes em que ele foi impedido de se deslocar pois não possuía o dinheiro da passagem, todas as vezes em que não fez uso dos espaços de cultura e de lazer por entender que não se enquadrava nos códigos estéticos e de comportamento desses lugares, todas as vezes em que suas filhas e filhos foram obrigados a frequentarem escolas sem a infraestrutura adequada para que o processo educativo ocorresse em condições adequadas, todas as vezes em que foi obrigado a se deslocar três ou quatro horas diárias no ir e vir da casa-trabalho e trabalho-casa, todas as vezes em que a força policial usou de violência excessiva devido a sua origem étnico-racial, todas as vezes em que foi obrigado a vender sua força de trabalho em uma ocupação por questões de sobrevivência e não por realização pessoal etc. Além disso, o espaço, através da sua configuração espacial, além de negar a existência plena do ser humano e desumanizá-lo, ele também “atua como sujeito”. A partir do caráter místico da lógica da mercadoria, há um apagamento do conteúdo social da produção do espaço, e o objeto, no caso o próprio espaço, alça a condição de sujeito. Interferindo, estimulando, induzindo e criando formas de viver, condutas, práticas e relações sociais. Por exemplo, há uma aceitação e normalização da exploração e uma acomodação e naturalização da segregação espacial. Portanto,

(...) se nós criamos a sociedade de maneira que ela nos enfrenta como algo estranho, se como sujeitos criamos uma objetividade que não reconhecemos como expressão de nossa própria subjetividade, é porque então nós mesmos não nos reconhecemos como expressão de nossa própria subjetividade, é porque então nós mesmos estamos auto-alienados, voltados contra nós mesmos (*Ibidem*, p. 174).

Ou seja, se a alienação e a fetichização são as marcas da dominação na sociabilidade capitalista, é necessário refundar nossa sociedade em outras bases, não pautadas pela lógica formal, pelo valor e/ou pelo espaço abstrato. Para isso, é necessário recompor os laços do fazer humano, restituir o fluxo social do fazer e, com isso, reconectar o homem consigo mesmo, com os outros homens e com a natureza. Esse movimento permitirá que os verdadeiros fazedores e criadores do mundo se reconectem com sua vida a partir do controle total do seu processo

produtivo e da sua capacidade criativa. É somente restaurando nossa capacidade de produzir espaço autonomamente, desejantemente e livremente que recuperaremos nossa capacidade de nos projetarmos-mais-além-e-fazer. Em outras palavras, é apenas nessa sociedade, em que a produção do espaço se desenvolve de forma aberta, independente, consciente e sob total controle dos fazedores e da classe trabalhadora, que a humanidade se realizará amplamente. É nesse contexto que o homem se realizará enquanto um ser genérico. Produzir espaço envolve, necessariamente, para nós, comunistas, o projeto de uma outra sociedade. O projeto de uma sociedade emancipada.

Pensar a emancipação da sociedade nos remete diretamente à ideia de revolução. Por isso, no livro “Sobre a questão judaica”, Karl Marx distingue a emancipação estritamente política – o que seria considerada uma revolução parcial – da emancipação humana (emancipação geral, ampla e irrestrita) – essa sim, promovida por uma revolução total, que seria a revolução comunista. Sua reflexão sobre a emancipação se inicia a partir de suas divergências em relação a Bruno Bauer. Nessa obra, Marx estabelece uma equivalência/contradição entre a crítica da teologia e a crítica da política, ao mesmo tempo em que critica Bruno Bauer pela confusão que faz entre emancipação política como emancipação humana. Bauer distorce a questão da emancipação quando assume uma crítica ao Estado somente pelo viés teológico. Ou seja, reduz sua crítica ao Estado religioso e não ao Estado em si. Isso acontece, porque Bauer confunde a crítica da política com a crítica à teologia e vice-versa (MARX, 2010). O contexto do livro “Sobre a questão judaica” se dá especificamente na Alemanha, no segundo quarto do século XIX, quando e onde os debates sobre os direitos civis e religiosos dos judeus vem à tona, no contexto de um Estado – o Estado alemão – que professa oficialmente o cristianismo. Marx não adentra nas picuinhas teológicas entre cristianismo e judaísmo e/ou nas particularidades de cada religião. Sustenta Daniel Bensaïd no texto “Apresentação (*Zur Judenfrage*, uma crítica da emancipação política)”, que abre a referida obra, que seu único interesse nesse livro “(...) é simplesmente a oportunidade e o pretexto para explorar os limites da emancipação política e para realizar sua crítica do Estado político” (BENSAÏD, p. 16, 2010). Marx constrói uma interessante relação entre o Estado e a religião. Essa

relação é atravessada a partir da contradição entre o espírito religioso e o processo de mundanização/secularização. Para Marx,

o espírito religioso somente pode ser realizado na medida em que o estágio de desenvolvimento do espírito humano, do qual ele é a expressão religiosa, emergir em sua forma *secular* e assim se constituir. Isso sucede no Estado *democrático*. O fundamento desse Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do cristianismo (MARX, 2010, p. 45).

É somente em um Estado que se constitui enquanto Estado, ou seja, que se efetiva como um Estado político (democrático e constitucional), que os membros desse Estado conseguem ter a expressão prática máxima da sua religiosidade. É somente em um Estado na sua forma secular que o espírito religioso pode se realizar e se exteriorizar plenamente. A razão desse Estado – o Estado emancipado da religião – não é a religião, mas o fundamento humano de toda e qualquer religião. O Estado religioso se mundaniza, e a religião se desloca do Estado para a sociedade. Abandona a esfera pública e se entroniza na esfera privada. Nesse cenário, o Estado libera, concorda e autoriza a existência da religião, mas agora não mais como religião do Estado, mas sim, enquanto religião que desempenha seu papel de religião. Quando o Estado deixa de ter um conteúdo teológico, a religião se destitui de todo e qualquer traço de preocupações terrenas e o Estado, ao mesmo tempo, renuncia às interferências de caráter religioso, nesse movimento duas situações ganham destaque: o Estado político não elimina a religião da vida individual de cada membro, pelo contrário, “(...) a emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada” (*Ibidem*, p. 46), e o Estado passa a portar-se como Estado com a religião, ou seja, politicamente.

Na verdade, essa reflexão sobre as contradições entre o espírito religioso e a constituição do Estado político revela muito mais do que um simples movimento de emancipação e separação do Estado perante a religião, mas sim um processo mais amplo que revela o real caráter do Estado como conhecemos hoje: do Estado moderno-colonial. Outras contradições – não só relativas a questões espirituais e religiosas –, mas também referentes a questões materiais são o resultado da emancipação política e, ao mesmo tempo, são, também, o pressuposto do Estado político. Por exemplo,

o Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral

como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (*Ibidem*, p. 39 e 40).

A emancipação política dissolveu todos os traços e heranças da feudalidade que ainda persistiam e impediam que a sociedade burguesa pudesse (re)produzir na totalidade as suas condições materiais de existência. Ou seja, impossibilitavam que a propriedade privada e o trabalho, por exemplo, pudessem se exercer e operar na essência do *modus operandi* burguês. Por isso, Marx entende que a emancipação política “(...) é a revolução da sociedade burguesa” (*Ibidem*, p. 51).

No contexto pré-revolução política,

a sociedade burguesa antiga possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo de trabalho, foram elevados à condição de elementos a vida estatal nas formas de suserania, do estamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade. Aquela organização da vida nacional de fato não elevou a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, mas, ao contrário, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade (*Ibidem*, p. 51 e 52).

A propriedade privada, as formas de trabalho, a família e o comércio ainda estavam enredadas nas formas de estruturação das relações sociais e de poder do feudalismo. Tinham um sentido e um caráter político, ou seja, “(...) as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa permaneciam sendo políticas, ainda que no sentido da feudalidade (...)” (*Ibidem*, p. 52). Cada indivíduo e/ou membro dessa sociedade não participava, a partir da sua subjetividade, diretamente das relações com o Estado. As relações dos indivíduos com o Estado se davam somente a partir das corporações, guildas e estamentos da qual faziam parte e estavam inseridos. Nesse contexto, os indivíduos eram excluídos

(...) da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal. Como consequência necessária dessa organização, a unidade do Estado, assim como o poder universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como

assunto *particular* de um soberano e de seus serviçais, separados do povo (*Ibidem*, p. 52).

O que a emancipação política fez foi superar esse quadro que limitava o desenvolvimento do capitalismo, promovendo “(...) a emancipação da sociedade burguesa em relação à política (...)” (*Ibidem*, p. 52). Esse processo “(...) decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, por um lado nos *indivíduos* e, por outro, nos elementos *materiais e espirituais* que compõem o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos” (*Ibidem*, p. 52). Na base da constituição do Estado político cria-se uma nova cisão. Se antes os homens (o povo) estavam excluídos da estrutura comunitária, pois as relações com o Estado se davam a partir das corporações, com a emancipação política surge a divisão/contradição entre o interesse geral e o interesse particular (entre o Estado político e a sociedade burguesa). Agora, com a ascensão do Estado político, “o interesse geral e o interesse particular não mais se misturam, e a vida privada se constitui como instância autônoma em face de um Estado que se consolidará de modo definitivamente separado da sociedade civil” (POGREBINSCHI, p. 40, 2009). Giacomo Marramao, no livro “Céu e Terra”, entende essa separação no contexto da crítica – teológica-política – que Marx faz à essência do Estado político. Para Marramao, o dualismo entre vida individual (*individuelles Leben*) e vida genérica (*Gattungsleben*) tem uma matriz religiosa (MARRAMAIO, 1997), pois, o “(...) caráter cristão da ‘democracia política’ depende do fato de que nela cada homem individualmente vale como ente ‘soberano’, *superiorem non recognoscens*” (*Ibidem*, p. 34). Mais acima, assumimos, a partir e junto com Marx, que o verdadeiro espírito religioso só conseguiria se exteriorizar plenamente com o processo de secularização/mundanização do Estado. A emancipação política dilui e dissolve o caráter burguês da sociedade em cada indivíduo e membro desse Estado, ou seja, torna esse indivíduo um ente soberano, absoluto e independente (no sentido de estar separado) do restante da sociedade. É por isso que Marx sustenta que no Estado político o fundamento desse Estado não é mais o cristianismo ou qualquer outra religião, mas o fundamento humano da religião do cristianismo (da religião em si). É somente com o homem soberano – absoluto – que o desenvolvimento do espírito humano (que é a expressão religiosa do espírito religioso) alcança o estágio ideal para o desenvolvimento da religião, pois “a

religião permanece a consciência ideal, não secular de seus membros, porque é a forma ideal do estágio de desenvolvimento humano, que nela efetivamente é realizado” (MARX, 2010, p. 45). Isso acontece, porque, esse homem soberano, apartado da política (e, por isso, apolítico), pode expressar toda sua religiosidade a partir dos fundamentos da própria religião em si, sem se preocupar com questões terrenas e materiais; ou seja, o homem soberano separa de forma absoluta sua vida política da sua vida civil. Ele não politiza a religião e nem teologiza a política. É por isso que esse homem soberano é (e representa) a essência do fundamento humano da religião, permitindo, com isso, que a religião exista, ou melhor, que só possa se exprimir em toda a sua plenitude com a emancipação política e em um Estado político.

Vamos avançar um pouco mais nessa reflexão. Com a emancipação política “(...) o homem se liberta de uma limitação (...)” (*Ibidem*, p. 39), ele se liberta da religião. Não da religião em si, mas da religião enquanto essência do Estado. Ou seja, “(...) o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*” (*Ibidem*, p. 39). Esse desvio, esse meio, para Marx, situa-se na figura do Estado. Em outras palavras, a emancipação política se realiza a partir, por meio e através do Estado. Nesse cenário, a forma Estado se apresenta como uma permanência necessária para a reprodução da sociedade, e esse fato denota um claro limite da emancipação política, pois a presença do Estado representa uma carência na existência humana. Essa falta indica que a vida e a existência do homem não se efetivam em todas as suas potencialidades. Para sanar, amenizar ou até superar essa carência necessitamos de um recurso externo – antes a religião e agora o Estado – como meio e mediação para o desenvolvimento humano. É por isso que a religião subsiste, mesmo com a emancipação política. Pois, por mais que o Estado se constitua como um Estado livre da religião, “(...) o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio” (*Ibidem*, p. 39). Nesse sentido, a emancipação, a partir do Estado, representa uma outra forma de existência alienada, pois, significa, na prática, uma outra forma de mediação para a existência humana. Vejamos: se “a religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*” (*Ibidem*, p. 39), a

permanência do Estado, significa, na prática, a substituição de um desvio por outro, de um mediador por outro. O Estado, se torna agora, o grande “(...) mediador entre o homem e a liberdade do homem” (*Ibidem*, p. 39). Por isso, não podemos falar de emancipação humana quando falamos de emancipação política, porque com a emancipação política, o Estado foi “(...) capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*” (*Ibidem*, p. 38 e 39). Portanto, a liberdade do homem está totalmente condicionada ao papel que o Estado exerce na vida de cada indivíduo. Como cidadão, “(...) o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi liberado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio” (*Ibidem*, p. 38 e 39).

O movimento de emancipação política, que tem um lastro na Revolução Francesa, institui a substância e consolida o Estado como conhecemos hoje. Transforma o Estado antigo em Estado moderno. Na base da constituição do Estado moderno encontra-se a distinção/separação/contradição entre interesse geral e o interesse particular, entre o Estado político e a sociedade burguesa, entre o Estado e a sociedade civil, entre a política e a não-política, entre o cidadão e o homem, entre o cidadão do Estado e o indivíduo da sociedade civil e entre a vida genérica e a vida individual.

Com a chamada emancipação política, consolida-se o que antes era apenas latente: a vida privada, com as relações econômicas que a definem, passa a ser completamente independente do Estado que, de maneira simultânea, liberta a sociedade civil de sua presença. A vida humana divide-se definitivamente em duas esferas, e o homem separa-se do cidadão (POGREBINSCHI, p. 40, 2009).

Essa separação introduz um conjunto de abstrações. Na esfera privada, como membro da sociedade burguesa, esse indivíduo experimenta o mundo como um átomo individualizado e enfrenta os elementos dessa sociedade: a propriedade, o trabalho assalariado, os interesses privados e egoístas como fundamentos naturais da sua existência. Nesse cenário, o seu fazer, o seu processo de trabalho e o resultado do seu trabalho é vivido e experimentado como abstração. A partir e através do valor e do mais-valor e do trabalho abstrato. Já em relação ao Estado, como cidadão, essas abstrações operam na cisão entre o homem e o cidadão, entre sua vida civil e burguesa e sua vida política, interferindo na sua forma de fazer

política e na sua inserção no político. Essa vida dupla impõe uma dupla existência, uma existência civil, formatada pela forma burguesa do trabalho, da família, da posse etc. Que por mais que seja permeada por abstrações, é o mais próximo que o homem tem de ter uma experiência mais direta e corpórea (individual-corpórea) da realidade. Mesmo que se apresente de forma alienada e fetichizada. Ou seja, “(...) o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual (...)” (MARX, 2010, p. 53). Já na sua existência política, o homem constitui-se apenas como “(...) o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral* (*Ibidem*, p. 53), pois sua existência política só se dá como uma ilusão, já que ela se realiza em uma comunidade ilusória, que é o Estado moderno (POGREBINSCHI, 2009).

A ilusão em jogo resulta das modernas instituições criadas para, supostamente, aproximar aquelas duas esferas antagônicas: o sufrágio, a representação, o direito, entre outros mecanismos de mediação entre a esfera socioeconômica e o mundo político (*Ibidem*, p. 17 e 18).

Tanto a vida civil imersa na sociedade burguesa quanto a vida política ilusória são atravessadas e enquadradas pela lógica formal e pelo espaço abstrato. É por isso que o ser humano só alcança sua genericidade de forma abstrata e limitada, ou seja, sua existência e sua liberdade só se realiza abstratamente por meio de um apoio, de uma bengala, de uma mediação. Só se realiza por meio do Estado. Nesse caso, é necessário não desassociar a forma Estado da questão da alienação humana. “A alienação em face do Estado e o estranhamento em face do trabalho dividem os homens genéricos em cidadãos abstratos e indivíduos egoístas” (*Ibidem*, p. 52). Em outros termos, “o homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro* só na forma do *citoyen abstrato* (MARX, 2010, p. 53). Podemos observar que a emancipação política cria e engendra todas as condições materiais e espirituais para o livre desenvolvimento do capitalismo, permitindo que o mercado e a forma Estado se tornem os principais mediadores para a reprodução social de cada indivíduo. Reproduz o homem burguês, individualista e apolítico, e, simultaneamente, reproduz o cidadão abstrato a partir da relação formal que estabelecesse com o Estado moderno (que é um Estado abstrato). Encontramos, nesse movimento, a

origem de todo o domínio, de toda a autoridade e de toda a competência que o poder-sobre tem sobre a vida e o fazer do ser humano. Isso mostra que a emancipação política, através da lógica formal que a move e a mobiliza, reduz todas as diferenças reais, qualitativamente distintas, à figura do homem burguês e do cidadão do Estado. Ou seja, como sustenta Marx, reduz o homem, “(...) por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta e independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral” (*Ibidem*, p. 54).

O que é central, para Marx, nas contradições em torno da relação entre o Estado e a religião e nas críticas que desenvolve sobre a emancipação política é romper e superar esse mundo da dominação: da dominação religiosa, da dominação política e da dominação do capital. Suas críticas fazem (e propõem) uma real inversão do mundo, do poder e da subjetividade, recolocando o ser humano como centro do universo, por isso que a crítica teológica se transmuta em Marx em uma crítica política, afirma John Holloway no livro “Una lectura antiidentitaria de El capital” (2017). Nesse sentido, Marx propõe superar a emancipação de caráter estritamente burguês e promover uma revolução radical: a revolução comunista. Daniel Bensaïd, acompanha esse raciocínio quando diz

(...) não se trata mais de refazer o caminho da Revolução Francesa, de marchar sobre seus rastros, mas de empreender uma revolução inédita, inaudita, sem precedente. Não se trata de obter somente a emancipação política, mas de atingir a “emancipação humana” (BENSAÏD, p. 16, 2010).

Essa revolução total realizaria por completo todas as potencialidades (individuais e coletivas) do ser humano que se encontram latentes em um mundo dominado e controlado pelo poder-sobre e pelo espaço abstrato. Nessa dinâmica, a emancipação parcial, limitada, formal e abstrata – a emancipação política – daria lugar para a emancipação total, ilimitada, real e concreta – a emancipação humana. De acordo com Marx,

(...) a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010, p. 54).

Ademais, no que tange ao nosso trabalho, situamos a emancipação humana no momento da concretização da sociedade urbana. Ou seja, a revolução comunista envolve, diretamente, o que chamamos no capítulo anterior, a partir de

Lefebvre, de estratégia urbana. Lefebvre, relacionando as experiências do socialismo real com a tese da revolução urbana, levantou três hipóteses sobre as vias possíveis para o processo revolucionário nesses países.

Em primeiro lugar: a problemática urbana, sufocada pela ideologia do produtivismo industrial, sequer aflora à consciência; um urbanismo oficial, pouco diferente do urbanismo capitalista (exceto no fato de acentuar menos incisivamente a centralidade das trocas e dispor mais livremente do solo, portanto, mais amplamente dos “espaços verdes”, grau zero da realidade urbana), continua sendo considerado uma solução que realiza, no terreno, a sociedade socialista. Segunda possibilidade: a pressão da realidade urbana estilhaça a ideologia do socialismo produtivista; ela evidencia o absurdo de uma filosofia de Estado segundo a qual a produção e o trabalho produtivo têm em si um sentido e uma finalidade, que não mais residem no lucro; ela eleva à consciência a crítica em ato desse socialismo de Estado, assim como da fusão entre a “sociedade civil” e a “sociedade política” em favor desta. De modo que a *sociedade urbana* reconstitui a *sociedade civil* e leva à reabsorção da sociedade política na sociedade civil (o deperecimento do Estado, segundo Marx). Terceira hipótese estratégica: os órgãos legais e as instituições sensibilizam-se com a problemática urbana; a transformação tem lugar gradualmente, pela via legal (LEFEBVRE, 2019, p. 163 e 164).

A primeira hipótese praticamente profetizou o resultado histórico das experiências socialistas no século XX. A revolução centrada na hipertrofia do Estado e no desenvolvimento das forças produtivas capitalistas mobilizou todas as forças sociais desses países em torno de políticas espaciais progressistas. A aposta no progressismo adota a racionalidade industrial como suporte lógico e teórico, reforçando a lógica formal e restituindo, em outras bases – a partir do Estado e da propriedade pública – o fraturamento do fluxo social do fazer. O poder-sobre se estabelece e o espaço abstrato ganha terreno sob a retórica do planejamento mais racional e justo do Estado. Essa via e modelo para a hipótese comunista, como já apontamos no segundo capítulo fracassou como concretização e materialização real para a construção de uma outra sociedade. Já a terceira hipótese, também caminha no sentido progressista, pois, claramente, assume a perspectiva de que a constituição da sociedade urbana poderia ser implementada por, a partir e através do aparato legal e burocrático do Estado. Quase como na concepção reformista. Esse entendimento do prosseguimento da revolução apresenta alguns problemas. Talvez o mais significativo seja a ideia de que a continuação do processo revolucionário seria realizada de cima pra baixo, a partir dos burocratas/tecnocratas do Estado e não mais pelo povo. Mostrando uma clara cisão, na verdade, um aprofundamento da separação entre sociedade civil e o Estado que já se apresentava brutalmente cindida no Estado burguês. Ao invés de

superar essa contradição e caminhar para a emancipação plena e total com a constituição da sociedade urbana, essa hipótese reconfigura os processos de alienação e de fetichização, mantendo e intensificando o fraturamento do fluxo social do fazer, pois o fortalecimento do Estado como veículo para a transformação opera a partir do poder-sobre e da lógica formal.

E, por último, temos a segunda hipótese. E, é nela que pretendemos nos apoiar para dar sustentação teórica para o desenrolar do restante do capítulo. De início, é importante recordar, que essa hipótese não se concretizou. Pois, a opressão e a força da equivalência e da identidade, ou seja, da lógica formal foi tão violenta por parte dos Estados do socialismo real que impediu a emergência da lógica do urbano e de outras espacialidades. Mas, essa seria a saída mais compatível com a concepção de revolução em Henri Lefebvre. Qual foi, então, a possibilidade de resolução histórica apresentada pela segunda hipótese para a constituição da sociedade urbana? As contradições entre o espaço abstrato e o espaço diferencial, entre a lógica industrial e a lógica urbana no interior da sociedade e no seio dos Estados seria tão forte e intensa, ainda mais em um contexto de promessas sociais não cumpridas pelas revoluções, que uma outra revolução desembocaria no interior da antiga revolução, mas agora esse seria uma revolução urbana. Para Lefebvre a revolução urbana é a revolução comunista e a revolução comunista é a revolução urbana. É somente no processo de constituição do urbano, da sociedade comunista, que a contradição basilar do capitalismo, a contradição que representa a fratura do nosso fazer político, a fratura da nossa capacidade de nos projetarmos-mais-além-e-fazer, que é a contradição entre sociedade civil e sociedade política, pode ser superada. Essa superação envolve a criação de uma outra forma política, uma forma política que não separe o que não pode ser separado. É somente na sociedade urbana que a emancipação humana se torna possível, pois há total e completa assimilação entre a sociedade política e a sociedade civil. Nesse movimento, o homem se encontra com a sua humanidade, recupera todas as suas potencialidades enquanto ser humano e alcança sua essência genérica. Nesse contexto, a humanidade não necessitará mais de nenhum tipo de meio ou mediação para sua existência. Temos, com isso, a dissolução da religião, mas, principalmente o perecimento da forma Estado.

Para Karl Marx, a revolução comunista não passava e nem poderia se realizar por meio do Estado. Na verdade, a revolução deveria acabar com a forma Estado. Dois dos principais interlocutores da nossa tese – John Holloway e Henri Lefebvre – seguem essa orientação teórica e política. Mas, talvez, Thamy Pogrebinschi seja a autora que melhor tenha decodificado essa posição em Marx. Seu livro “O enigma do político: Marx contra a política moderna” se debruçou diretamente sobre essa temática. A autora faz uma associação direta entre o processo revolucionário e a ideia do desvanecimento do Estado. Essa asserção merece uma explicação rápida. Pogrebinschi des(re)constrói algumas premissas do marxismo tradicional (e não de Marx), especificamente relacionadas a teoria política em Marx. A autora não se propõe a fazer, formular e/ou recuperar uma teoria política em Marx. Ela não entra diretamente na seara e no debate sobre se existe ou não uma filosofia política e/ou uma teoria do Estado em Marx, mas, de alguma forma, ela se entende e se identifica com Atilio Boron nessa reflexão, quando o mesmo sustenta a ideia de que a teoria política em Marx se encontra na sua teoria sobre o fim do Estado (BORON, 2006). Posição encontrada no artigo, “Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: O legado teórico de Karl Marx”. A proposta de Pogrebinschi é resgatar a essência do político em Marx a partir da superação da contradição do Estado em relação a sociedade civil (POGREBINSCHI, 2009). Categorias como de Estado proletário, abolição do Estado, ditadura do proletariado, a política e/ou o político, o sujeito da revolução etc. foram ressignificadas pela abordagem inovadora da autora. Na verdade, como essa autora parte diretamente da obra de Marx no original em alemão, ela não objetiva, necessariamente, reconceituar em si as categorias marxistas, mas conceituá-las com mais rigor e precisão, tendo como lastro os próprios escritos de Marx e o contexto em que foram redigidos. O conceito de desvanecimento do Estado está inserido nesse cenário.

O Estado é abolido na medida em que e uma vez que o Estado abole a si mesmo. A contradição que define o Estado em oposição a sociedade civil é o fundamento de sua própria abolição. O Estado moderno consolida-se por meio daquela contradição e erige-se sob esse fundamento, de modo que o desvanecimento é seu destino inexorável. Trata-se de um movimento simultâneo e inseparável: o Estado é abolido e o Estado abole-se (*Ibidem*, p. 48 e 49).

O termo desvanecer é usado exatamente para dar esse duplo sentido. Primeiro o Estado abole a si mesmo (traz o sentido de definhar), ou seja, não há

uma força externa que impõe seu fim, mas um movimento autorreferente, em que ele mesmo se desintegra gradativamente; segundo, o Estado é abolido pelo processo de superação da contradição inerente ao Estado e à sociedade civil, que se origina nos movimentos e lutas revolucionárias (POGREBINSCHI, 2009) e, poderíamos acrescentar, nas lutas pelo direito à cidade. Nessa lógica, a revolução é vista como um processo, e não como um ato específico. Processo esse em que ao longo das lutas sociais, o poder do Estado moderno ir-se-ia enfraquecendo e desvanecendo (porque não se faria mais necessário), sendo paulatinamente transferido e reabsorvido pela sociedade. A figura do cidadão do Estado e do indivíduo civil passariam a não existir mais, fundindo-se em uma unidade indivisível, que revelaria o ser genérico do homem, chamado por Pogrebinschi de sujeito do político (*Ibidem*).

É necessário nesse ponto uma pequena digressão. “O Estado moderno define-se como um ‘Estado separado’” (*Ibidem*, p. 41), ou seja, o Estado separa a vida civil da vida política de seus membros. Essa situação revela a condição de total estranhamento político pelo qual se encontram o homem e o povo no contexto da sociedade burguesa. “Quando o povo torna-se submetido àquilo que ele próprio criou (...), [o Estado moderno,] ele perde seu estatuto fundante e as posições são totalmente invertidas” (FERREIRA, 2021, p. 197), a criatura domina o criador, o fato domina o fazedor. “Presenciamos assim a separação e a oposição entre Estado e sociedade civil, entre Estado político e Estado não político; eis aí a alienação política” (*Ibidem*, p. 197). O desvanecimento do Estado é exatamente o movimento de negação da política moderna – centrada e representada pela forma Estado – e a afirmação do político. O momento do político caracteriza-se pelo processo de instituição da verdadeira democracia. Pelo processo de instituição do comunismo. Almejar a verdadeira democracia é caminhar em direção ao comunismo, e alcançar o comunismo é movimentar-se politicamente em direção à verdadeira democracia. Por isso, é que o político se traduz, inevitavelmente, pelo movimento e por estar em movimento, ou seja, o compreendemos como um devir, como um processo inerentemente aberto e como um vir-a-ser contínuo e permanente (POGREBINSCHI, 2009). Mais uma vez, reafirmamos nossa posição do comunismo e da revolução como um processo e não como um ato em si ou como um decreto.

O momento do político representa a superação do quadro de alienação e fetichização no qual estamos inseridos na moderno-colonialidade. Não só porque dissolve e supera a divisão entre a forma Estado e a sociedade e civil, mas porque nenhum tipo de cisão e fratura do fluxo social do fazer é acolhida e aceita no político (*Ibidem*). Nessa perspectiva, o desvanecimento do Estado e constituição do político representam muito mais do que a “(...) construção de um contra-poder a partir da conquista do Estado” (FERREIRA, 2021, p. 218), como se materializou nas experiências revolucionárias do século XX e como boa parte da esquerda ainda se apoia hoje. A emergência do político representa “(...) a luta contra o ‘poder-sobre’ e a favor da emancipação do ‘poder-fazer’” (*Ibidem*, p. 218). Portanto, fundar o político significa, na prática, a vitória do poder-fazer sobre o poder-sobre, é a vitória da classe trabalhadora, dos povos indígenas, das mulheres, dos LGBTQIOA+, de todos as classes, grupos e segmentos sociais subalternizados, submetidos, constrangidos e humilhados contra a propriedade (pública e privada), contra a classificação e a hierarquização, contra a opulência e a violência da identidade e da equivalência, ou seja, é a vitória da lógica dialética contra a lógica formal. É, também, a vitória das políticas espaciais radicais e do direito à cidade. Nesse ponto, o político se encontra na sociedade urbana e a sociedade urbana se encontra no político. Com isso, concluímos, que

uma vez compreendida a identificação que Marx opera entre a política e o Estado, pode-se entender por que a revolução supostamente coloca um fim na política – e aqui me refiro à 'política' precisamente que atribuo ao conceito. Ora, se com a revolução o Estado acaba, parece lógico que a política acabe também (POGREBINSCHI, 2009, p. 32).

É com a consolidação do movimento pela verdadeira democracia e a instauração do político, que o desvanecimento do Estado completaria, supostamente, o seu processo, e o Estado como conhecemos hoje teria fim. E, com isso, outra(s) forma(s) de governo entrariam em cena. Sobre isso, Ferreira faz o seguinte apontamento.

Estamos falando através de uma perspectiva de algo realmente novo, e o que Marx afirmava era que a verdadeira ideia de abolição do Estado não poderia se apoiar no próprio Estado; o que haveria de surgir com o desvanecimento do Estado teria de ser algo novo. Dessa maneira, não se trata de mudar quem está no poder, ou remetendo-nos ao século XIX, à conquista do Estado pelo proletariado (...) (FERREIRA, 2021, p. 201).

Destarte, para Pogrebinschi, Marx associa diretamente a revolução com o desvanecimento do Estado. Nesse sentido, o Estado não poderia dar suporte para a

instauração do político. Esse algo novo tem que ser representado por uma outra coisa. Para viabilizar a sociedade comunista é necessário fundá-la em outras bases. Nesse ponto, Lefebvre e Marx, mais uma vez se encontram e se aproximam. Pogrebinski, de alguma forma, faz essa mediação. No capítulo anterior, associamos direito à cidade em Lefebvre com a ideia do direito como prática de Pogrebinski. Nessa relação, a base contratualista dos direitos é negada. Ou seja, a nova forma política que surgirá com o político precisa ter um outro pilar. Se a política moderna tem como fundamento o contrato social, o político se fundará pelo conceito de associação. Portanto, a associação é a substância que define e dá sentido para a sociedade comunista e a comunidade é a sua forma política (POGREBINSCHI, 2009).

Deixaremos, por alguns instantes, as discussões sobre a forma política do comunismo, a forma comunidade, e vamos propor uma reflexão sobre um ponto anterior a instauração da sociedade comunista. Os processos de luta política e luta revolucionária instauram momentos de transição entre um modo de produção e outro. Na tradição marxista, todas as correntes e denominações debatem sobre esse período de transição. Para muitos, a revolução se dariam em etapas, e o socialismo seria o modo de produção transicional entre o capitalismo e o comunismo. Outras polêmicas envolvem discussões em torno do papel do Estado ou não nesse período de transição. Não faremos uma revisão bibliográfica sobre esses debates e nem pretendemos fazer uma reflexão profunda entre os diversos autores e tradições do marxismo que se debruçaram sobre o tema. Diferente disso, partiremos do pressuposto que fundamentou toda a nossa tese: a revolução como processo. Todas as categorias e noções que usamos, trabalhamos e operamos e as formas como as conceituamos até agora – direito à cidade e sociedade urbana; utopia e emancipação; desvanecimento do Estado e o político; etc. – indicam a ideia de movimento para o processo revolucionário. Se o comunismo é compreendido como processo, a transição para ele também será um processo. Outro pressuposto, e esse não apresenta polêmica no interior do marxismo, é a associação entre o período de transição com a expressão ditadura do proletariado. Começaremos essa discussão com uma citação do próprio Karl Marx no livro “Crítica do programa de Gotha”.

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado* (MARX, 2012, p. 43).

Se pretendíamos nos distanciar de polêmicas em torno do conceito de ditadura do proletariado, a citação acima já nos coloca em uma encruzilhada. Pois, ela, aparentemente, associa o período de transição com a permanência de algum tipo de Estado. A partir de tudo o que apresentamos nesse trabalho isso se apresenta como uma contradição. E na verdade é. Se a revolução é o processo de desvanecimento do Estado e instauração de uma outra forma política, a comunidade (que não é o Estado e o nega ao mesmo tempo), e se a luta pelo direito à cidade e a constituição da sociedade urbana é o movimento e a luta contra a lógica formal e o poder-sobre, como podemos sustentar, teoricamente e politicamente, a manutenção de algum tipo de Estado durante a ditadura do proletariado? Sobre isso, Pogrebinski faz uma afirmação categórica: essa interpretação é uma das fontes de maior equívoco no interior da literatura marxista e, conseqüentemente, responsável (parcialmente) sobre os excessos cometidos pelas experiências socialistas durante o século XX (POGREBINSCHI, 2009). Ferreira compactua com essa posição de Pogrebinski quando afirma que

em nenhum momento a ideia de ditadura do proletariado é conceituada por Marx como uma forma de manutenção do Estado, até porque ele defendia o seu desaparecimento, sua dissolução gradual. Para Marx, o conceito de desvanecimento do Estado é incompatível com a ideia de ditadura. A mesma incompatibilidade se dá com a expressão Estado proletário (FERREIRA, 2021. p. 204).

A ideia de Estado proletário aparece em Lênin no livro “o Estado e a revolução” diretamente associado a ideia de ditadura do proletariado. Sua fonte principal para essa conceituação é Friedrich Engels e não Karl Marx. Lênin entende que a transição para o comunismo necessita de um tipo de Estado transitório (que teria um caráter de não Estado) e que seria necessário ao proletariado para ser usado como meio de repressão e dominação do proletariado contra a burguesia no momento anterior ao comunismo, quando o Estado não mais se faria necessário (LÊNIN, 2017). Ou seja, a forma Estado além de permanecer no período transicional, operaria de forma autoritária, a partir de classificações e hierarquizações, reproduzindo a mesma lógica de sustentação do Estado burguês – a abstração e a formalidade nas relações. Nessa perspectiva, o Estado foi reduzido a um aparato instrumental para a dominação de classe.

Para romper com a interpretação acima, inicialmente, recorreremos à própria Pogrebinschi quando depura e esmiúça a citação do Marx que utilizamos no parágrafo acima. Primeiro, afirma que não podemos nos apegar de forma literal a essa passagem, mas contextualizá-la politicamente no momento da redação do livro. Segundo, quando Marx afirma “a ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*”, segunda a interpretação dessa autora “ele está querendo dizer que tudo que o Estado poderia ser, toda a função que ele poderia ter, seria a de substituir durante o período de transição de uma sociedade para a outra sob a forma de uma ditadura do proletariado” (POGREBINSCHI, 2009, p. 175). Dito isso, Marx não reconhece qualquer tipo de Estado no período da ditadura do proletariado. Afirma, entretanto, que tanto no período de transição, quanto na própria sociedade comunista haverá algum tipo de governo, com funções administrativas e de governo equivalentes as funções políticas e estatais do Estado moderno (*Ibidem*). Em outro ponto, Pogrebinschi retoma a concepção original de revolução em Marx a partir do movimento de desvanecimento do Estado. Se “o Estado desvanece: para o Estado acabar por inteiro, para ser abolido, ele precisa dissolver-se, diluir-se gradualmente. Abolição e definhamento (...) são movimentos concomitantes e que não podem ser entendidos separadamente” (*Ibidem*, p. 86). Ou seja, se no processo de desvanecimento o Estado, no vir-a-ser do político, se enfraquece paulatinamente, não faz sentido a ideia de manutenção de alguma forma de Estado no período de transição revolucionária.

Outra reflexão que gostaríamos de apresentar nesse capítulo, se refere, especificamente, a uma certa confusão teórica em relação a expressão ditadura do proletariado, principalmente por causa do termo ditadura. De início, Marx utilizou a expressão em pouquíssimos trabalhos, e quando o fez, foi, geralmente, em cartas e documentos não destinados para a publicação. Outro ponto importante, ele nunca conceituou de forma precisa e explícita o termo. Isso gerou mal-entendidos e usos equivocados da ideia de ditadura do proletariado (*Ibidem*). Há uma outra questão, relativa a problemas na tradução dos textos de Marx. De acordo com Pogrebinschi, o sentido de governo de classe é o mais adequado para a expressão ditadura do proletariado, e não o significado de dominação de classe (*Ibidem*). Ferreira, traduz muito bem esse sentido quando afirma que,

para Marx, ditadura era a primazia de uma classe no controle; ditadura não era necessariamente o arbítrio ou a excepcionalidade. Por isso, quando Marx falava da ditadura burguesa, fazia referência ao caráter de classe burguesa do Estado; ou seja, Marx usou a palavra ditadura para caracterizar a ideia de conteúdo político do Estado (aliás, nesse sentido, não à toa, Marx utiliza a expressão “ditadura democrática do proletariado”, o que sinaliza que não se tratava de uma forma autoritária). Por isso, de alguma maneira, poderíamos dizer que a instauração da experiência socialista no século XX fez muito mal à ideia do que seria o comunismo. Não é possível continuarmos a acreditar que o socialismo é uma fase que antecederia ao comunismo, isso porque, na verdade, é sua maior ameaça, já que acaba fazendo o papel de seu concorrente (FERREIRA, 2021, p. 202 e 203).

Portanto, o conceito de ditadura do proletariado não se refere ao sentido de ditadura como conhecemos hoje. No sentido de um governo centralizador, autoritário, antidemocrático, violento e opressor, mas a uma forma de governo em que há predomínio de uma classe sobre a outra. Se Marx fosse avaliar a forma de governo que temos hoje no Brasil, por exemplo, ele chegaria a conclusão de que vivemos em uma ditadura de classe. Uma ditadura burguesa. Isso porque os alicerces que estruturam esse governo – a forma Estado, a democracia liberal, o mercado, o capital, a propriedade, o trabalho assalariado, o individualismo etc. – dão sustentação política para a reprodução da classe burguesa como classe dominante. No período da ditadura do proletariado, o proletário, no decorrer das lutas sociais e políticas, alça a condição de classe hegemônica e, por isso, modifica a correlação de forças na sociedade. Ele passa a ter a capacidade de se impor politicamente. Esse cenário não indica formas de governo autoritárias e/ou o uso e a reprodução da forma Estado como instrumento de repressão política, mas manifesta o momento em que o proletariado, enquanto classe, por estar exercendo o controle das funções administrativas do período transicional, vai conseguir estimular e induzir práticas políticas mais participativas, democráticas e autogestionárias, desconstruindo as condições materiais de reprodução da sociedade burguesa. Nesse processo, a classe proletária consegue imprimir as modificações sociais, econômicas e políticas e, com isso, estruturar o edifício para uma nova e outra socialidade. Nesse contexto, Ferreira afirma que

esse processo levaria a uma hegemonia de formas não-capitalistas e de desalienação progressiva da sociedade, além de caminhar em direção da ideia de emancipação humana, o que traria à tona a dimensão do ser político. Para a realização da emancipação humana seria necessário a implantação da noção de comunidade e da verdadeira democracia, que contribuiriam para a desalienação (*Ibidem*, p. 205).

Quando esse processo chegar ao fim, o Estado terá desvanecido por completo, e o político terá ocupado o lugar da política. A forma Estado terá dado lugar para a forma comunidade. A verdadeira democracia terá suplantado a democracia liberal. E o comunismo terá superado o capitalismo.

Gostaríamos, a partir de agora, de pensar a relação existente entre os conceitos de direito à cidade, desvanecimento do Estado e de ditadura do proletariado. Para começar, é necessário entender como Pogrebinski encaixa, superpõe, integra, relaciona e contrapõe, teoricamente e politicamente, as noções de ditadura do proletariado e de desvanecimento do Estado. No seguinte trecho, a autora, concatena essa relação a partir da ideia de que “a ditadura do proletariado não é uma forma política, mas simplesmente um momento entre os outros que compõem o processo de desvanecimento e, portanto, a passagem da política ao político, do Estado à comunidade” (POGREBINSCHI, 2009, p. 98). De acordo com essa passagem, a luta e o movimento pelo desvanecimento do Estado é mais ampla e incorpora a ditadura do proletariado. Ou seja, o momento da ditadura do proletariado representa a virada política no contexto do desvanecimento, quando o proletariado deixa de ser subalterno e passa a ter a hegemonia no processo de luta política. E o direito à cidade? Primeiro, é importante justificar, teoricamente, por que trazer para essa reflexão o conceito de direito a cidade. No movimento de luta para/pelo comunismo, no sentido da sociedade urbana, o direito à cidade também apresenta um caráter processual como na ideia de desvanecimento do Estado, e, também, um caráter transitório como no conceito de ditadura do proletariado, mas essa transição se daria entre o cenário político de lutas no espaço para o de lutas pelo espaço (entre a lógica industrial e a lógica urbana). Além disso, com a entrada do direito à cidade nas nossas discussões, objetivamos começar a dar materialidade aos processos de produção comunista do espaço.

O conceito de direito à cidade não é equivalente ao conceito de ditadura do proletariado, mas o atravessa de uma ponta a outra. Explicando: a luta pelo direito à cidade envolve todas as lutas pelo espaço que acontecem no interior do capitalismo, na transição de um modo de produção para outro ou no processo de construção direta do comunismo. Ou seja, estaria contido no movimento de desvanecimento do Estado, mas sem se misturar com ele. No contexto da sociedade burguesa e da política moderna a luta pelo direito à cidade atua nas (e

estimula as) brechas que se originam das contradições entre o espaço abstrato e o espaço diferencial. Há o acirramento da tensão entre a lógica industrial e a lógica urbana. Nesse processo, praticas espaciais pautadas pelo valor de uso, pela obra e pela diferença conseguem projeção política e podem vir a ter a capacidade de provocar, forçar e alargar essas fissuras através da contestação da lógica formal e da construção de outras práticas políticas. Nesse cenário, a produção de espaços de resistência, devido à força política do capital e do Estado, é maior do que emergência de espacialidades diferenciais e alternativas. Na verdade, essas duas lógicas espaciais dificilmente se separam. Mas o peso da resistência, nesse caso, ainda é maior do que o peso da formulação de novas políticas espaciais.

Já no contexto da ditadura do proletariado ocorre o inverso, o direito à cidade ainda opera, mas agora, sua função mais importante não é de resistir às investidas do capital e à opressão do Estado, mas de garantir, através da produção do espaço, uma nova socialidade. Nós já vimos que o espaço tem um poder gerativo, ou seja, tem o poder de gerar novos contextos e novas relações sociais. É importante, nesse caso, criar contextos políticos que pautem e sejam pautados pela lógica urbana, e criar relações de produção que promovam a autogestão, o autogoverno e a autodeterminação. Para que a transição ao comunismo se complete é necessário um espaço que reflita esse momento histórico de hegemonia do proletariado. É necessário que o proletariado produza uma nova espacialidade que garanta as condições materiais para a realização da verdadeira democracia e da sociedade urbana. Essa espacialidade alternativa precisa ser não-capitalista e pós-capitalista ao mesmo tempo, pois, na transição, ela tem que negar o capitalismo e, simultaneamente, projetar o horizonte político comunista. Essa espacialidade alternativa precisa ser também diferencial, ou seja, precisa assegurar a reprodução social e biológica dos diversos fazedores e produtores do espaço. Por não ter sido produzida conforme a lógica formal e a abstração do valor, a produção do espaço começa a se desalienar e desfetichizar, pois é produzida com autonomia, independência, desejo e criatividade dos diversos fazedores e produtores do espaço. O fluxo social do fazer está sendo refeito e a emancipação humana já começa a ser vislumbrada no horizonte. Portanto, o desvanecimento do estado acolhe e é formado por dois outros momentos-movimentos: a luta pelo direito à cidade e a ditadura do proletariado (no sentido agora já esclarecido).

Porém, não temos certeza se Pogrebinschi se deu conta desse movimento teórico que elaboramos no parágrafo acima. E não estamos falando diretamente do conceito de direito à cidade. Mas sim da dimensão espacial da revolução. Em algumas passagens do seu livro, ela dá a entender que o processo de desvanecimento do espaço e a própria ditadura do proletariado são definidas somente pela dimensão temporal. É lógico que não estamos cobrando a autora por não ter desenvolvido a relação entre produção do espaço e revolução comunista. Esse não era o escopo do seu trabalho. Ela objetivou restaurar a noção do político em Marx. Porém, a afirmação de que a revolução é um movimento unicamente temporal, é mais um sintoma da negligência histórica do marxismo com a dimensão espacial da existência humana e da emancipação. Abaixo seguem três fragmentos que ilustram o que acabamos de abordar.

O ‘Estado enquanto tal’, afinal desaparece com a revolução; com o movimento em torno de seu fim, o período de transição entre o Estado e o não Estado é precisamente um período, isto é, um momento, um tempo – e não um espaço (POGREBINSCHI, 2009, p. 86).

(...) Marx salienta a transitoriedade do momento que marca o processo de transformação social e econômica que envolve a ditadura do proletariado e culmina no processo político de desvanecimento do Estado – e não a transitoriedade do espaço, do lugar, isto é, da forma de organização do político que resultará desse processo (*Ibidem*, p. 91).

A ditadura do proletariado define-se pelo tempo, entende-se como momento, precisamente como Marx afirma: “um período de transição” (*Ibidem*, p. 98).

Não é novidade essa associação do espaço como dimensão da passividade e da conformidade e do tempo como dimensão transformativa e revolucionária. Isso não é novidade na literatura marxista. Nosso entendimento vai no sentido oposto. Para nós, mudar a vida e mudar a sociedade significa mudar também o espaço. Não podemos falar de comunismo sem falar de produção comunista do espaço. É necessário recuperar a radicalidade do sentido revolucionário do espaço.

Diante disso, poderíamos elaborar pelo menos duas questões: qual o caráter revolucionário do espaço? Por que o espaço é a dimensão essencial para o comunismo? É lógico que estamos fazendo um conjunto de reflexões ao longo da tese que respondem (ou tentam responder) a essas perguntas. Porém, gostaríamos de tentar avançar um pouco mais para começar a encaminhar o desfecho do capítulo e da própria tese. O espaço (e a produção do espaço) tem um papel e um potencial disruptivo da realidade e, ao mesmo tempo, é o espaço que dá (e dará) consistência para o processo revolucionário, garantindo uma certa estabilidade

para as mudanças. Vamos recuperar, do segundo capítulo, uma reflexão que fizemos a partir de David Harvey sobre a questão do negativo na produção do valor no contexto capitalista. Para esse autor, o valor só existe na relação dialética com o antivalor. Ou seja, a negatividade – o antivalor – é parte constituinte da formação do valor (HARVEY, 2018). Essa discussão encontra-se enredada e atravessada por uma outra contradição, a contradição entre capital fixo e capital circulante. O espaço precisa ser produzido para viabilizar o valor. É condição inerente para a acumulação e para a reprodução do capital e das relações de produção. Ou seja, o capital precisa se imobilizar e se fixar no ambiente construído (e nas suas representações) para poder se tornar móvel e circulante. Porém, é exatamente nesses momentos, quando o capital repousa, que ele se torna antivalor. Nesses momentos o capital se encontra alocado e parado em um determinado espaço, ele não está se reproduzindo. É capital negado, é antivalor. É exatamente nesses contextos que Harvey identifica o caráter disruptivo e negativo do espaço. Se o próprio capital constantemente e ininterruptamente precisa lidar e lutar para superar as situações de negatividade que a sua própria lógica cria, por que não sermos nós, os comunistas, os movimentos sociais, partidos e até governos de esquerda, os atores e sujeitos produtores de lógicas espaciais distintas do capital (e do Estado) que possam funcionar como antivalor? Essa contradição inerente à própria produção e reprodução do capital revela fissuras e condições reais para a criação e organização política de movimentos de contestação social e de luta anticapitalista e revolucionária.

Percebemos, *a priori*, duas possibilidades de ação. A primeira refere-se e encontra-se no próprio processo de produção e circulação do capital a partir da produção do espaço. O objetivo é criar alguns nós intervindo diretamente no fluxo do capital, atrapalhando-o e/ou deixando-o mais lento. Essa estratégia visa enfraquecer economicamente e politicamente o setor empresarial e o mercado como um todo, além de uma possível reconfiguração na correlação de forças, no interior do próprio Estado. A segunda situa-se já no campo de um projeto alternativo de espaço. Ou seja, produzir um espaço com capacidade para negar a espacialidade capitalista e, simultaneamente, projetar a espacialidade comunista. Essas duas estratégias de ação precisam operar simultaneamente e contraditoriamente, como apontamos no capítulo anterior quando abordamos as

políticas espaciais progressistas e as políticas espaciais radicais, criando instabilidade e constrangimento para o mercado (e para o Estado), tentando dificultar, emperrar e/ou até obstruir a circulação e o fluxo de capital e até a própria realização do valor e do mais-valor, acirrando e aprofundando as aberturas, imperfeições e contradições nas próprias operações do capital e através da criação de novas formas-conteúdo (uma nova textura espacial) a partir do uso e do valor de uso, de práticas mais coletivas e democráticas, e, com isso, gerar novas relações sociais. Vislumbramos, para essas estratégias de ação, alguns movimentos que devem e necessitam integrar a luta parlamentar com a luta social pela emancipação: ações e movimentos que precisam i) limitar, negar e superar todas as formas de privatização, financeirização e mercadificação da natureza, do comum e do espaço; ii) criar, desenvolver e estruturar práticas mais participativas e autogestionárias que colaborem para construção da verdadeira democracia e para a instituição do político; e iii) estimular, induzir e promover novas formas de apropriação, uso e produção do espaço que consigam incorporar toda a diversidade de formas de trabalho, de culturas, de relações com a natureza, de práticas e de usos para a plena constituição do espaço diferencial, edificando, com isso, as estruturas da sociedade urbana. A produção do espaço como negatividade – como resistência ao valor e como um projeto alternativo para o valor (alterando seu sentido, conteúdo e forma) – demonstra a necessidade, a importância e a centralidade das lutas pelo espaço e pelo direito à cidade no processo de desenvolvimento e fundação de uma outra sociedade. A utopia comunista é a materialização da sociedade urbana e a instituição da verdadeira democracia. A revolução comunista necessita de uma revolução no / a partir / e através do espaço. Lefebvre a intitula de revolução urbana. Portanto, o projeto de Ernesto Che Guevara de construção de um novo homem, do homem comunista, se completa com o homem urbano.

5.

Considerações finais

Talvez nós nunca cheguemos ao comunismo como o momento final da revolução, no sentido clássico dado por muitos teóricos, militantes e “revolucionários” de esquerda. A ideia do comunismo como ponto de chegada e fim da luta contra o capitalismo tem pelo menos duas implicações negativas: i) a eliminação da dialética como motor da história e da vida, ou seja entende-se a sociedade comunista como asséptica e sem contradições; e ii) de maneira equivalente ao sistema hegeliano, porém, agora em termos materialistas, repete-se o erro de colocar um fim para a história – Hegel na figura do Estado e nós, marxistas, em uma pretensa sociedade sem classes, sem conflitos, sem exploração e ideal, e, por isso pura, vazia e sem conteúdo. Para resolvermos essa situação, devemos resgatar o que há de melhor na tradição marxista, começando pelos escritos do próprio Karl Marx, mas também como autores da envergadura de Henri Lefebvre, John Holloway e da brasileira Thamy Pogrebinski⁸⁹ e, além disso, pensarmos a revolução e o horizonte da produção comunista do espaço como um processo, como um devir permanente e ininterrupto de luta contra todas as formas de alienação e de fetichização produzidas pelo capital e pelo Estado.

De maneira primária e aparente, essa posição pode, de alguma forma, reafirmar a crítica de irrealização da sociedade comunista por nossos adversários. Porém não podemos ser ingênuos em achar que o Estado e o mercado vão acabar de uma hora para outra e de que não vai haver resistência ideológica, política e militar por parte dos agentes do capital e do Estado. E esse talvez nem seja o principal argumento em defesa da nossa posição. Chegamos a um momento da

⁸⁹ Poderíamos indicar pelo menos mais uma dezena de autores que também fundamentariam nossa posição, mas os três citados aparecem como uma referência mais central em nosso trabalho.

história em que a presença do Estado e do mercado na vida e no cotidiano das pessoas é tão intensa e violenta, que prevalece quase que predominantemente a lógica da identidade, da classificação e da hierarquização (da lógica formal). Essa lógica se encontra e atravessa todos os aspectos da existência humana (afeta nossa subjetividade, a forma como nos relacionamos na esfera familiar, na rua, no trabalho etc) e contaminando todos os espaços, suprimindo, ocultando e eliminando as diferenças e, simultaneamente, fragmentando, classificando e hierarquizando as pessoas, os, indivíduos, os setores, segmentos e classes sociais e o próprio espaço.

A luta contra o Estado e o mercado é uma luta pela superação da lógica formal e pela restituição plena da lógica dialética. Mas isso não significa a substituição em si de uma lógica pela outra, já que "a lógica formal é um dos momentos da razão" (LEFEBVRE, 1995, p. 169) e pressupõe a lógica dialética, ou seja, é inerente ao processo de conhecimento. A grande questão é que "ela não se basta e não basta" (*Ibidem*, p. 169), pois impõe limites para o avanço do conhecimento, para dissolução das cisões da sociedade moderna (corpo e matéria; teoria e prática; natureza e cultura; tempo e espaço; política e economia; política e o social; sociedade civil e Estado etc.) e para que a sociedade volte a ter as rédeas sobre o seu próprio destino. Porém, a forma Estado e o capital trabalham e funcionam somente através da lógica formal, reforçando e consolidando o princípio da identidade e da equivalência, base e fundamento do poder-sobre e do espaço abstrato, e, conseqüentemente, das relações alienadas e fetichizadas da nossa sociedade. O que estamos tentando afirmar, é que sempre haverá pessoas, grupos, classes e instituições que vão tentar operar a partir da lógica formal. Não só porque acreditam nessa forma de constituição do conhecimento, mas, principalmente, por que é através dessa lógica que exercem o poder, o controle e a dominação sobre outros corpos, classes e espaços, e garantem, a partir disso, seus interesses de classe. Nesse caso, sempre haverá "algo do mercado" ou "algo do Estado", ou seja, algo relativo a lógica formal, pelo qual teremos que travar embates, seja do ponto de vista teórico como prático.

Ou seja, como na perspectiva do possível-impossível lefebvriano, devemos focar no virtual – na utopia da sociedade urbana – e nas possibilidades e potencialidades que se abrem a partir das lutas pelo espaço e pelo direito à cidade

de melhorar as condições de vida das pessoas no aqui e agora e de transpor as barreiras e obstáculos impostos pela lógica formal em direção a verdadeira democracia. É por isso que a noção de movimento e de processo, cara à dialética, é a que melhor cabe para o sentido de revolução e de comunismo que trabalhamos aqui. A revolução vai se dar em cada momento e em cada espaço onde ocorra o aprofundamento da democracia e na instauração da autogestão e no simultâneo enfraquecimento do mercado e no desvanecimento do Estado. A revolução está em cada luta que possibilite a tomada de consciência por parte da classe trabalhadora e dos povos subordinados e oprimidos da sua real situação de dominação e exploração. A revolução está no processo de produção de espaços menos desiguais e mais comunitários. O comunismo está nesse processo e não no fim. Talvez a ideia de transição – inculcada no direito à cidade e na ditadura do proletariado – seja o estatuto permanente do e no movimento comunista. Ou seja, na superação permanente das contradições que surgem em cada momento que impedem a realização plena da liberdade humana em toda a sua amplitude.

Portanto, ao mesmo tempo que a revolução comunista apresenta um caráter transicional e processual permanente, nos vimos e sustentamos ao longo de toda a tese que a revolução é, necessariamente, um fenômeno espacial. Ela precisa ser espacial, porque é somente através do espaço, da produção do espaço, que ocorre a produção das condições materiais para a estruturação da sociedade comunista. Por isso, situamos a luta pelo comunismo em um momento-movimento que intitulamos de Entre-espaços. Esse termo busca expressar a condição espacial da revolução, não só no sentido de que cada modo de produção produz um espaço correlato e correspondente a reprodução das suas próprias relações sociais de produção. Mas, e principalmente, procura traduzir, a dinâmica espacial da transformação (da transição) do capitalismo para o comunismo. Por outro lado, a expressão procura, também, captar a ideia de movimento e de processo da revolução. O uso do hífen entre as palavras “Entre” e “espaço” indica essa ideia de passagem, de mudança e de transmutação de um sistema societário para outro. Da produção do espaço capitalista para a produção do espaço comunista. Ou seja, ressalta a ideia de processo e movimento da revolução. Ao mesmo tempo, a palavra “Entre” é usada com a primeira letra em maiúsculo. Foi uma escolha intencional. O “E” em caixa alta põe em relevo exatamente o momento da

passagem, *entre* o capitalismo e o comunismo. O Entre, redigido dessa forma, procura enfatizar exatamente o caráter de transição contínua e permanente da revolução. Portanto, o momento-movimento do Entre-espço caracteriza teoricamente a condição espacial e o caráter processual e transicional da revolução comunista. Esse encaminhamento teórico, político e prático procura reafirmar que a construção do comunismo é uma trajetória ininterrupta, é um devir permanente, que vai exigir dos comunistas estratégias espaciais (estratégias urbanas) permanentes para lidar com o mercado e com o Estado (com a lógica formal). Portanto, o movimento ao comunismo é o movimento permanente de construção, sempre em novas bases, da produção de novas formas de existência e novos contextos, menos alienantes e menos fetichizantes. É o movimento ao comunismo é movimento de produção do espaço como dimensão essencial da emancipação humana.

6.

Referências bibliográficas

ALVES, G. Privação, justiça espacial e direito à cidade. In: CARLOS, A. F. A. , ALVES, G. e PADUA, R. F. de. (orgs.) **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2017. p. 167-178.

ANDRADE, A. C. Apresentação. In: RICOEUR, P. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 7-13.

ARAÚJO, J. A. Sobre a cidade e o urbano em Henri Lefebvre. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº31, p. 133-142, 2012.

BADIOU, A. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, A. *et al*; compilado por Analía Hounie. **Sobre la idea del comunismo**. Buenos Aires: Paidós, 2010. 256p.

BALIBAR, É. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995. 160p.

BENSAÏD, D. Apresentação (Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política). In: MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 9-29.

BERNARDO, J. **Para uma teoria do modo de produção comunista**. Porto: Edições Afrontamento, 1975. 196p.

BEVEDER, M. B. Considerações sobre a Reprodução das Relações Sociais e a Produção do Espaço no Pensamento de Henri Lefebvre. **Marx e o Marxismo**, v.2, n.3, p. 335-356. ago/dez. 2014.

BORON, A. A. Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: O legado teórico de Karl Marx. In: BORON, Atilio A. **Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006, p. 287-328.

BOTTOMORE, T (editor). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 454p.

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia Grega: volume I**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1986. 356p.

CARLOS, A. F. A. A privação do urbano e o "direito à cidade" em Henri Lefebvre. In: CARLOS, A. F. A. , ALVES, G. e PADUA, R. F. de. (orgs.) **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2017. p. 33-62.

CARLOS, A. F. A. Metageografia: ato de conhecer a partir da Geografia. In: CARLOS, A. F. A. (org.) **Crise urbana**. São Paulo: Editora Contexto, 2015a.

CARLOS, A. F. A. A reprodução do espaço urbano como momento da acumulação capitalista. In: CARLOS, A. F. A. (Org.). **Crise urbana**. São Paulo: Editora Contexto, 2015b. p. 25-35.

CARLOS, A. F. A. **A Condição Espacial**. São Paulo: Editora Contexto, 2011. 157p.

CRUZ, V. do C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, V. do C. e DENÍLSON, A. de O. (orgs.). **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra capital, 2017. p. 15-36.

EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2019. 246p.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Rio de Janeiro: Vitória, 1962. 63p.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. Editora eBooksBrasil, 2005. 74p.

FERREIRA, A. A produção da cidade com justiça social: por uma perspectiva utópica. In: **XIV Coloquio Internacional de Geocrítica. Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro**. Barcelona, 2-7 de mayo de 2016. Disponível em: http://www.ub.edu/geocrit/xiv_alvaroferrei.pdf. Acesso em: 8 mar. 2022.

FERREIRA, A. **A cidade que queremos: produção do espaço e democracia**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2021. 282p.

FERREIRA, A. A luta pela verdadeira democracia na produção do espaço: por outro projeto de sociedade. In: FERREIRA, A. et al (orgs.). **Produção do espaço: emancipação social, o comum e a “verdadeira democracia”**. Rio de Janeiro: Consequência, 2020. p. 23-53.

FERREIRA, A. A imagem virtual transformada em paisagem e o desejo de esconder as tensões do espaço: por que falar em agentes, atores e mobilizações? In: FERREIRA, A.; RUA, J.; MARAFON, G. J.; SILVA, A. C. P. (Org.). **Metropolização do espaço: gestão territorial e relações urbano-rurais**. Rio de Janeiro: Consequência, 2013. p. 53-74.

FONTE, S. S. D. **Marx e a obra de arte literária em O Capital**. Brasília, 2020. 247p. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.

FONTES, V. **O Brasil e o capital imperialismo: teoria e história**. Rio de Janeiro: EPSJV, UFRJ, 2010. 388p.

FOSTER, J. B. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 418.

FRASER, N. Tras la morada oculta de Marx: por una concepción ampliada del capitalismo. **New Left Review**, n.86, p. 57-86. Mayo-junio. 2014.

GERVAIS-LAMBONY, P. A justiça espacial, experiências e pistas de pesquisa. In: CARLOS, A. F. A. , ALVES, G. e PADUA, R. F. de. (orgs.) **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2017. p. 117-132.

GOONEWARDENA, K.. Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado. **URBAN** (Madrid), nº. 2, 2011. p. 25-39.

GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo: EDUSP, 1993. 310p.

GUEVERA, E. **O socialismo humanista**. Petrópolis: Vozes, 1990. 105p.

HAESBAERT, R. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 320p.

HARDT, M. Lo común en el comunismo. In: BADIOU, A. et al; compilado por Analía Hounie. **Sobre la idea del comunismo**. Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 129-144.

HARVEY, D. **A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2018. 223p.

HARVEY, D. **El cosmopolitismo y las geografías de la libertad**. Argentina, Espanha e México: Akal, 2017. 372p.

HARVEY, D. **Para entender O capital. Livro II e III**. São Paulo: Boitempo, 2014. 385p.

HARVEY, D. O espaço como palavra-chave. **GEOgraphia**, 14(28), p. 8-39, 2013a.

HARVEY, D. **Para entender O capital. Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013b. 335p.

HARVEY, D. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2011a. 235p.

HARVEY, D. The Future of the Commons. **Radical History Review**, n.19, p. 101-107, 2011b.

HARVEY, D. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 249p.

HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005. 252p.

HARVEY, D. **Espaços de esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2004a. 382p.

HARVEY, D. **O Novo Imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004b. 196p.

HARVEY, D. **Justiça social e a cidade**. São Paulo: Editora Hucitec, 1980. 291p.

HOLLOWAY, J. **Una lectura antiidentitaria de El capital**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”/Dirección de Fomento Editorial, 2017. 272p.

HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Editora Viramundo, 2003. 330p.

IMBROISI, E. G. **O Processo de Mercadificação da Natureza como Estratégia de Reprodução do Capital**. Rio de Janeiro, 2015. 145p. Dissertação de mestrado - Departamento de Geografia, PUC-Rio.

KORSCH, K. **Karl Marx**. Barcelona: Ariel, 2ª ed., 1981.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso. 2005. p. 21-53.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 2019. p. 212.

LEFEBVRE, H. **Espaço e política**. Belo Horizonte: UFMG, 2008. 190p.

LEFEBVRE, H. **O Direito a Cidade**. São Paulo: Centauro Editora, 2001. 145p.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. 312p.

LEFEBVRE, H. **The production of space**. Oxford, UK: Blackwell, 1991. p. 454.

LEFEBVRE, H. Estrutura social: a reprodução das relações sociais. In: FORACCHI, M. M. e MARTINS, J. S. **Sociologia e Sociedade**. Rio de Janeiro: LTC, 1977. p. 186-212.

LEFEBVRE, H. e GUTERMAN, N. Introdução. In; LÊNIN, V. I. **Cadernos filosóficos: Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 13 - 98.

LEITE, J. C. *et al* (orgs.). Introdução: A esquerda latino-americana no turbilhão das mudanças globais. In: LEITE, J. C. *et al*. **O eclipse do progressismo: a esquerda latino-americana em debate**. São Paulo: Elefante, 2018. p. 7 - 15.

LÊNIN, V. I. **O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução**. São Paulo: Boitempo. 2017. 214p.

LIMA, I. G. de. A metrópole convivial: por uma geografia social crítica dos commons. In: FERREIRA, A. *et al* (orgs.). **Produção do espaço: emancipação social, o comum e a “verdadeira democracia”**. Rio de Janeiro: Consequência, 2020. p. 175-198.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012. 218p.

LÖWY, M. **Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

LEONARD, R. **The Prejudice Against Prometheus**. 22 de julho de 2019. Disponível em: <https://buffsoldier-96.medium.com/the-prejudice-against-prometheus-706460b447e4> Acesso em: 28 nov. 2021.

MARRAMAO, G. **Céu e Terra**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. 135p.

MARX, K. e ENGELS, F. Manifesto Comunista. In: MARX, K. e ENGELS, F; LÊNIN, V. I. **Manifesto Comunista; Teses de abril**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. 596p.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2017a. 894p.

- MARX, K. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017b. 216p.
- MARX, K. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 788.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 139.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 288.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 175.
- MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 312.
- MELO, L. da S. **Elementos literários na arquitetura narrativa de Marx**. Brasília, 2014. 117p. Dissertação de mestrado - Departamento de Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. 293p.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. SP: Boitempo, 2002. (3ª reimpressão: julho de 2009). 1103p.
- MIGUEL, L. F. **Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MOREIRA, R. **A rodada socialista: a experiência de sociedade e transição socialista na URSS, China e Cuba**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017. 175p.
- NASSER, A. C. A. e FUMAGALI, M. A opressão da equivalência, as diferenças. In: MARTINS, J. de S. (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1996. p. 25-37.
- NETTO, J. P. Apresentação à edição brasileira. In: MARX, K. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 11-40.
- OLIVEIRA, B. A. C. de C. e MORAES, C. S. V. A teoria das formas em Lefebvre. In: MARTINS, J. de S. (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1996. p. 99-107.
- ORTIGOZA, S. A. G. As possibilidades de aplicação do método regressivo-progressivo de Henri Lefebvre na Geografia Urbana. In: GODOY, P. R. (org.). **História do pensamento geográfico e epistemologia em geografia**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p. 157-184.
- OSEKI, J. H. O único e o homogêneo na produção do espaço. In: MARTINS, J. de S. (org.) **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. p. 109-119.
- POGREBINSCHI, T. **O enigma do político: Marx contra a política moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 391.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 461p.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Apresentação da edição brasileira. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso. 2005. p. 9-15.

POSTONE, M. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. São Paulo: Boitempo, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso. 2005. p. 227-278.

RIBEIRO, A. C. T. A força do passado: nem tudo que é sólido desmancha no ar. In: FELDMAN, S.; FERNANDES, A. (Org.). **O urbano e o regional no Brasil contemporâneo: mutações, tensões, desafios**. Salvador: Ed. UFBA, 2007. p. 21-35.

RICOEUR, P. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. 367p.

ROIO, M. Del. Apresentação. In: LÊNIN. V. I. **O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução**. São Paulo: Boitempo. 2017. p. 13-20.

SANTOS, M. Espaço e dominação: uma abordagem marxista, in: SANTOS, M.; tradução Maria Irene de Q. F. Szmrecsányi. **Economia espacial: críticas e alternativas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. p. 137-164.

SANTOS, M. **Por uma Geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. 285p.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. 308p.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. **O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI**. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SANTOS, T. A. dos. A produção do espaço a partir de henri Lefebvre e a dimensão espacial da ação política. In: COSTA, G. M e COSTA, H. S. de M. e MONTE-MÓR, R. L. de MELO (orgs.). **Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana**. Belo Horizonte: C/Arte, 2015. p. 169-192.

SOJA, E. **Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 324p.

SPOSITO, M. P. A produção política da sociedade. In: MARTINS, J. de S. (org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1996. p. 39-49.

TAEK-GWANG LEE, A. e ŽIŽEK, S. (Orgs.). **La idea de comunismo**. The Seoul Conference. Madri: Akal, 2018. 350p.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão Popular. 2007, p. 488.

VERDI, E. F. e NOGUEIRA, D. S. O direito à cidade (nas ruas e na universidade) e o devir da sociedade urbana. in: CARLOS, A. F. A., ALVES, G. e PADUA, R.

F. de (orgs.). **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Contexto, 2017. p. 95-113.

VERHELST, Thierry. **O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ZIBECHI, R. e MACHADO, D. **Os limites do progressismo: sobre a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

ŽIŽEK, S. (Org.). **La idea de comunismo**. The New York Conference. Madri: Akal, 2014. 268p.