

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

Alexandre Mesquita Silva Bomfim

EM BUSCA DO IMAGINÁRIO ESPACIAL:
Uma articulação entre Castoriadis e Lefebvre

Belo Horizonte

2019

Alexandre Mesquita Silva Bomfim

EM BUSCA DO IMAGINÁRIO ESPACIAL:

Uma articulação entre Castoriadis e Lefebvre

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Orientadora: Professora Dra. Silke Kapp

Área de concentração: Teoria, Produção e Experiência do Espaço

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

B695b Bomfim, Alexandre Mesquita Silva.
Em busca do imaginário espacial [manuscrito] : uma articulação entre Castoriadis e Lefebvre / Alexandre Mesquita Silva Bomfim. - 2019. 154f. : il.

Orientador: Silke Kapp.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Castoriadis, Cornelius - Teses. 2. Lefebvre, Henri - Teses. 3. Imaginário - Teses. 4. Espaço urbano - Teses. 5. Autonomia - Teses. I. Kapp, Silke. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 307.76

Ficha catalográfica: Biblioteca Raffaello Berti, Escola de Arquitetura/UFMG

Dissertação defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo - NPGAU
– da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, e aprovada em 1º de julho de
2019 pela Comissão Examinadora:

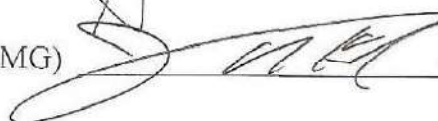
Profa. Dra. Silke Kapp (Orientadora-EA/UFMG)



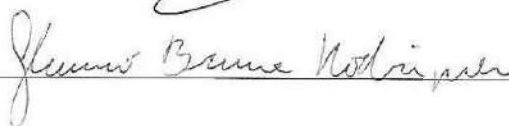
Profa. Dra. Rita de Cássia Lucena Velloso (EA/UFMG)



Prof. Dr. João Bosco Moura Tonucci Filho (FACE/UFMG)



Prof. Dr. Glauco Bruce Rodrigues (UFF)



Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus. Sem Ele, dificilmente eu teria passado da primeira linha desta dissertação. Desde o início, ela me pareceu um desafio grande demais para mim, mas nunca o foi para Ele, que tudo pode.

Minha gratidão completa também é dirigida aos meus pais, Suzeni e Carlos. Sempre preocupados comigo, envergonha-me admitir que várias vezes eu tive menos paciência do que devia com eles porque algum texto estava complicado demais. Mesmo assim, teimavam em me apoiar. Por essa sua ‘teimosia’ – que alguém com um linguajar mais poético chamaria de ‘amor’ – eu consegui chegar ao fim de mais esta etapa.

Outra pessoa que, além de carregar o meu amor, vai precisar carregar minha gratidão é a Andréia. Em cada momento desse desafio, você esteve lá e continua estando, me dando apoio, carinho e amor. Mesmo quando eu estava ocupado demais tentando entender algum parágrafo nada objetivo de algum pensador que faria inveja ao Charada, do Batman, você estava ali, com um sorriso leve, torcendo por mim.

Agradeço também ao Juninho e à Carol, meu irmão e minha cunhada favoritos – únicos por coincidência. Em quase todas as reuniões de família, perguntavam-me fraternamente como estava a dissertação. Eu nunca sabia como ela estava, mas eles sempre tinham uma resposta sincera, um voto de confiança: “vai dar tudo certo”.

Por tudo o que efetivamente ‘deu certo’ nesta dissertação, eu preciso agradecer a todos os meus professores do NPGAU, principalmente a professora Silke, minha orientadora. Com minha mania de escrever em algum idioma desconhecido pelos seres humanos que vão direto ao ponto, devo ter testado sua paciência uma boa quantidade de vezes, mas, mesmo assim, você me instruí, disposta a revisar páginas e páginas de textos de um aspirante a pesquisador com tanto a aprender... Muito obrigado por tudo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço à CAPES pelo financiamento deste estudo.

São tantas as outras pessoas que me ajudaram de algum modo nesta caminhada: Dona Ângela, Marcus Túlio, Elaine, Adailton, os Caras, o pessoal do RPG, os amigos... Com o medo de esquecer alguém porque acho que já ultrapassei a minha capacidade cognitiva faz algum tempo, dirijo meu muito obrigado a todos aqueles que estiveram comigo nesta jornada. Se você sente que é um desses, provavelmente está certo.

Do or do not; there is no 'try'.

(Master Yoda – Star Wars)

Resumo

Esta dissertação trabalha o conceito de imaginário espacial mediante a articulação entre Cornelius Castoriadis e Henri Lefebvre. Castoriadis afirma que a sociedade é instituída imaginariamente a partir de uma matriz de sentido instituída por essa mesma sociedade. Lefebvre propõe que o espaço social é a manifestação das relações sociais. Este estudo, então, postula que a sociedade, o conjunto das relações sociais instituídas, institui-se imaginariamente e se manifesta em espaço social com base em uma matriz interpretativa da realidade que confere sentido tanto às relações sociais instituídas como à sua manifestação em espaço social: o imaginário espacial. Este último é um modo socialmente partilhado de dar sentido à realidade, ordenando-a em instituições sociais, relações sociais e espaço social. Tendo em vista a relevância do conceito e o tratamento muito variado que lhe é dedicado, esta pesquisa buscou elaborá-lo a partir dos marcos teóricos eleitos. Acredita-se que, com base na leitura conjunta de Castoriadis e Lefebvre, torna-se possível afirmar que o modo como a sociedade institui suas práticas sociais e espaciais é apenas um modo possível, mas não o único. Na sequência, pela análise de algumas experiências diante do conceito de imaginário espacial aqui elaborado, este trabalho apresenta indícios desse imaginário e o analisa diante das noções de heteronomia e autonomia. Supõe-se que a pretensa ‘naturalidade’ com que a sociedade entende a produção de si mesma e de seu espaço é traço de heteronomia e está relacionada à autonomização do momento imaginário de sua instituição. Essa autonomização mascararia o fato de que o imaginário espacial instituído é uma construção social passível de transformação. Propõe-se, portanto, que a autonomização de um imaginário espacial já estabelecido é empecilho à prática da autonomia pela sociedade, obstando a modificação de si mesma, o que dificulta a realização da justiça social e da promoção da qualidade de vida, alcançáveis pela abertura da sociedade à autoinstituição permanente de si mesma. Ao final, sugere-se que é tarefa dos arquitetos e urbanistas criar instrumentos que auxiliem a sociedade a exercer sua autonomia sobre a produção de seu próprio espaço e sobre a instituição de suas relações sociais.

Palavras-chave: Cornelius Castoriadis; Henri Lefebvre; Imaginário Social; Produção do Espaço; Imaginário Espacial; Autonomia.

Abstract

This dissertation studies the concept of spatial imaginary through the articulation between Cornelius Castoriadis and Henri Lefebvre. Castoriadis affirms that society is imaginarily instituted from a matrix of meaning instituted by that same society. Lefebvre proposes that social space is the manifestation of social relations. This study, then, postulates that society, which is the set of instituted social relations, institutes itself imaginatively and manifests itself in social space based on an interpretative matrix of reality that gives meaning to both established social relations and its manifestation in social space: the spatial imaginary. The latter is a socially shared way of making sense of reality by ordering it in social institutions, social relations, and social space. Considering the relevance of the concept and the very varied treatment that is dedicated to it, this research sought to elaborate it from the theoretical frameworks chosen. It is believed that, based on the joint reading of Castoriadis and Lefebvre, it is possible to affirm that the way in which society establishes its social and spatial practices is only one possible way, but not the only one. After this, through the analysis of some experiments considering the concept of spatial imaginary elaborated here, this work presents signs of this imaginary and analyzes it within the notions of heteronomy and autonomy. It is assumed that the alleged 'naturalness' with which society understands the production of itself and its space is a trait of heteronomy and is related to the autonomization of the imaginary moment of its institution. This autonomization would mask the fact that the spatial imaginary instituted is a social construction that can be transformed. It is proposed, therefore, that the autonomization of an already established spatial imaginary is an obstacle to the practice of autonomy by society, hindering the modification of itself, which hampers the achievement of social justice and the promotion of quality of life, achievable by the openness of society to permanent self-institution. In the end, it is suggested that it is the task of architects and urban planners to create instruments that help society to exercise its autonomy over the production of its own space and the institution of its social relations.

Keywords: Cornelius Castoriadis; Henri Lefebvre; Social Imaginary; Production of Space; Spatial Imaginary; Autonomy.

Lista de Figuras

Figura 1: Desenho de Júlia	112
Figura 2: Desenho de André	112
Figura 3: Desenho de Márcia	112
Figura 4: Plano de Aarão Reis	112

Sumário

1	Início da jornada	9
2	Literatura científica sócio-espacial e imaginário	17
2.1	Armando Silva e os imaginários urbanos	17
2.2	Imaginário espacial de territórios: Cidell e Varró	23
2.3	Lindón e a subjetividade espacial	29
2.4	Massey e as imaginações do espaço	34
3	Vizinhos intelectuais: Castoriadis e Lefebvre	38
4	Do imaginário social	50
4.1	Matriz de sentido da sociedade	50
4.2	Autonomia e autonomização: projeto revolucionário e alienação	56
5	Da produção do espaço	64
5.1	Espaço como produto e obra	64
5.2	Espaço e representação	69
5.3	Os três momentos do espaço social	72
5.4	Espaço abstrato e espaço diferencial	78
6	Imaginário espacial	83
6.1	Ampliação de um conceito	83
6.2	Exercício do imaginário espacial radical: o exemplo de Just Jerusalem	92
7	Reprodução das relações de produção e imaginário espacial	99
8	Indícios do imaginário espacial: duas experiências	109
8.1	Visões de Belo Horizonte	109
8.1.1	<i>Procedimentos das entrevistas</i>	109
8.1.2	<i>Representações gráficas da cidade</i>	111
8.1.3	<i>Representações mentais do espaço</i>	113
8.1.4	<i>Centralidade, ordenação e heteronomia</i>	118
8.1.5	<i>Imaginário espacial e papel do Estado na produção do espaço</i>	123
8.2	Minha Casa, Nosso Imaginário	132
8.2.1	<i>Programa Minha Casa, Minha Vida</i>	132
8.2.2	<i>Bem ou mal, satisfaz a ‘necessidade’ do imóvel próprio</i>	134
9	Busca radical sem destino certo	146
	Referências bibliográficas	150

1 Início da jornada

Existe algum motivo para produzirmos as cidades como o fazemos? Por que acreditamos que o dia a dia nelas deva acontecer como esperamos? Por que as nossas práticas espaciais nos parecem tão ‘naturais’, tão inevitáveis, e ‘fazem sentido’ por assim dizer? Essas não são perguntas que dirijo a cada um individualmente; minha dúvida diz respeito às respostas que damos a esses questionamentos como sociedade.

Esta dissertação pretende lançar alguns lampejos sobre essas indagações e propor uma hipótese: nós produzimos o espaço social do modo como o fazemos porque esse modo faz sentido para nós. Ele se baseia em relações sociais que estabelecemos e vivenciamos cotidianamente, manifestadas em espaço social. Essas relações e o espaço, então, aparentam coerência graças a um imaginário espacial que fundamenta e é fundamentado pela sociedade.

Quase uma tautologia, essa hipótese encontra sua origem no conceito de imaginário social de Cornelius Castoriadis (1922-1997). Sua ontologia social, sua teoria sobre a existência da sociedade, parte do pressuposto de que a sociedade é estabelecida imaginariamente. Não é dada, mas construída. Uma construção que institui as relações sociais praticadas e, concomitantemente, o imaginário só existe porque instituído por essas mesmas relações sociais. Henri Lefebvre (1901-1991), por sua vez, mostra como essas relações se manifestam, se produzem e se reproduzem no e pelo espaço. Meu interesse nesta dissertação, portanto, é avançar a construção do conceito de imaginário social castoriadiano, adicionando a perspectiva lefebvreana da produção do espaço social. A sociedade institui a si mesma imaginariamente, instituindo relações sociais que se manifestam em espaço socialmente produzido.

Esta pesquisa foi iniciada antes mesmo do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG. Ainda na graduação, começou a me perturbar a pergunta sobre a constituição sociocultural do espaço na consciência dos indivíduos.

Assim, no trabalho de conclusão de curso intitulado *A Arquitetura de uma Constelação: os Arquitetos-estrela e a Arquitetura como Fenômeno Sínico e Social* (2016), tentei interpretar a arquitetura a partir dos conceitos do filósofo russo Mikhail Bakhtin (1895-1975) apresentados no texto *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006 [1929]). Para ele, a formação da consciência é fenômeno discursivo, portanto ideológico, socialmente marcado pelos símbolos que a constituem. Assim, eu criticava o chamado star-system arquitetônico e seu papel de agente reproduzidor da arquitetura como espetáculo a partir dos símbolos que criava e, conseqüentemente, eram internalizados pelas pessoas. A bem da verdade, não consegui me aprofundar muito nessa crítica, mas o estudo abriu a perspectiva da espacialidade ou espacialização da constituição sociocultural da consciência.

À época, eu adotava o nome “consciência sínica do espaço” para o fenômeno, que, hoje percebo, soa quase intencionalmente críptico e confere ênfase exagerada ao simbólico, deixando a concretude do espaço em segundo plano. Por isso, adoto agora “imaginário espacial”, mais abrangente do que o simbólico e menos confuso do que pensar ‘signos no espaço’.

Segundo Castoriadis em *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1982 [1975]), o imaginário é um modo de pensar, uma matriz de sentido socialmente construída da qual os membros de uma dada sociedade derivam suas noções de realidade. O imaginário (social) organiza os elementos constitutivos da realidade (social) de forma coesa e permite que eles façam sentido para o sujeito (individual). Esse imaginário se articula e se expressa por meio de símbolos, isto é, elementos significantes que remetem a significados socialmente atribuídos a eles e relevantes para a constituição dos grupos humanos. Como afirma Karl Mannheim:

[...] de um ponto de vista puramente funcionalista, a derivação de nossos significados, quer sejam falsos ou verdadeiros, desempenha um papel indispensável, que é o de

socializar os acontecimentos para um grupo. [...] Em cada conceito, em cada significado concreto, está contida uma cristalização das experiências de um certo grupo.¹

Ao contrário do que sugeria aquela noção de “consciência sígnica do espaço”, “simbólico” e “imaginário” são coisas diferentes, ainda que se relacionem. O imaginário não é um símbolo que remete a algo, mas um modo de pensar que depende dos símbolos para expressar-se. Os símbolos, a seu turno, formados pelo par *significante-significado*, não constituem ou organizam a realidade, mas expressam o sentido organizador, que é o imaginário. Dessa forma, o imaginário – a leitura de mundo, que é, ao mesmo tempo, uma escrita do mundo – não coincide imediatamente com os símbolos em que se articula, mas não se manifesta sem eles.

O que discuto agora, então, já não é a “consciência sígnica do espaço”, um conjunto de símbolos sociais sobre o espaço internalizado na consciência individual. Minha dúvida recai sobre o imaginário social, ampliando-o mediante sua associação ao conceito de espaço social. Efetivamente, *imaginário espacial* é uma locução bem mais coerente com o que quero investigar: o panorama de interpretação e constituição do da sociedade em si mesma e de seu espaço.

Mas Castoriadis não deu relevância para o espaço. De fato, conforme argumenta Marcelo Lopes de Souza em *Por uma Geografia Libertária* (2017), o pensador greco-francês na verdade desvalorizou a dimensão espacial da sociedade em nome da ênfase na história. Por isso é necessário complementá-lo com a teoria de Lefebvre, que encontrou, no processo de produção do espaço, uma forma de explicar a sociedade. A sociedade se realiza sob a forma de relações sociais (incluindo as de produção) instituídas imaginariamente, e estas só existem quando praticadas espacialmente.

A tentativa de fazer essa aproximação não me parece apenas um preciosismo. Como argumenta Edward Soja em *Geografias Pós-Modernas: a Reafirmação do Espaço na Teoria Social Crítica* (1993 [1989]), o espaço e suas peculiaridades não podem ser arremessados ao acaso no grande grupo dos ‘fenômenos sociais’. O espaço,

¹ Mannheim, *Ideologia e utopia*, 1968 [1929], p.49.

por muito tempo relegado a simples palco do desenvolvimento da sociedade na história, exige abordagens específicas.

Assim, para investigar a produção do espaço social no interesse de ampliar o conceito de imaginário social, utilizo a teoria de Lefebvre – sobretudo, as obras *A Sobrevivência do Capitalismo* ([1973] 1976) e *A Produção do Espaço* ([1974] 2008). Lefebvre mostra que as relações de produção (que são sociais) precisam ser produzidas e reproduzidas, o que se realiza *no e pelo espaço*. Isso porque a produção do espaço oferece oportunidade para instrumentalizar uma forma de planejamento, uma lógica ou uma estratégia de crescimento que produz – e reproduz – as relações sociais.

Dessa maneira, as perguntas que estruturam a presente dissertação são: o que é o imaginário espacial? Como ele se expressa? Como ele se relaciona à ideia de produção do espaço? Como esse imaginário marcado pela reprodução das relações de produção é aceito a cada nova geração?

A vinculação teórica de espaço e imaginário não é inédita. Diversos autores – alguns dos quais inspirados em Castoriadis – abordam temas espaciais usando o termo. Na minha busca inicial pela expressão “spatial imaginary” e outras afins², os resultados foram inúmeros. Há textos como ‘Distribution Centers among the Rooftops: The Global Logistics Networks Meets the Suburban Spatial Imaginary’ de Julie Cidell (2011), sobre a instalação de centros de distribuição e logística em municípios próximos a Chicago, e também estudos sobre relações fronteiriças entre países, caso de ‘Spatial Imaginaries of the Dutch-German-Belgian Borderlands: A Multidimensional Analysis of Cross-Border Regional Governance’, de Krisztina Varró (2014). Esses trabalhos me auxiliaram a encontrar meu rumo nesta dissertação, ainda que tocassem apenas tangencialmente a discussão do imaginário por Castoriadis.

Ainda nessa pesquisa terminológica preliminar, deparei-me com outros estudos que tratam do imaginário e abordam aspectos relevantes, mas não consideravam a dimensão espacial. É o caso do trabalho de Judith Bessant, intitulado ‘The Political in

² Outros termos que busquei foram “imaginary consciousness”, “geographical imagination”, “imaginative geography”, “imaginative space”, “spatial imagination”, “subjetividad espacial”, “unconscious mind” e “mapa mental”. Todos foram tentativas de decifração de conceitos que talvez se relacionassem ao imaginário espacial ou mesmo termos utilizados em alguns dos textos encontrados na busca por expressões afins, como é o caso da “subjetividad espacial”, presente no trabalho de Alicia Lindón (2007) em que a autora investiga a colonização do pensamento sobre o espaço.

the Age of the Digital’, de 2013, que discute a constituição de imaginários políticos a partir das mídias digitais, mas não aborda o espaço social propriamente dito.

O texto de Mary Thomas Crane intitulado ‘Surface, Depth, and the Spatial Imaginary: A cognitive reading of The Political Unconscious’, de 2009, apesar do título promissor, não avalia a constituição cognitiva do inconsciente político a partir do imaginário espacial. A autora investiga a qualidade cognitiva da literatura a partir das metáforas espaciais. Considera não o imaginário espacial, mas a imaginação individual, a constituição de imagens de espaços a partir de textos ficcionais. Tomando por base o estudo *The Political Unconscious*, de Fredric Jameson, Crane aborda literatura, cognição e leitura, mas não discute aspectos cognitivos e expressivos do imaginário espacial, mas, sim, o exercício da imaginação. No mesmo sentido, o trabalho de Alex Maller ‘Signs, Systems, Structures, Space in Basic Architectural Design’, de 1986, evoca as figuras do símbolo, do espaço e da arquitetura, o que, à primeira vista, poderia servir como caminho para se alcançar o imaginário espacial a partir de símbolos. Todavia, esse trabalho é focado no estudo da forma por estudantes de arquitetura – seu artigo é a síntese de um experimento pedagógico – como método de estimular a imaginação criativa e estruturada de espaços, e não trata do imaginário espacial propriamente dito.

Vale dizer que imaginário não é o mesmo que imaginação. A imaginação é a capacidade humana de criar uma imagem mental, mas o imaginário, ainda que envolva a capacidade de evocar imagens, não se resume a isso. Baseando-se em Aristóteles, Francis Yates, em *A Arte da Memória*³, define:

Imaginação é a intermediária entre percepção e pensamento. Portanto, ainda que todo conhecimento seja fundamentalmente derivado das impressões sensíveis, não é de maneira crua que o pensamento nelas trabalha, mas após elas terem sido tratadas pela, ou absorvidas na, faculdade imaginativa. É a parte criadora-de-imagens da alma que torna os processos elevados de pensamento possíveis.⁴

³ Todas as traduções de textos em inglês e espanhol apresentadas nesta dissertação são de minha autoria.

⁴ Yates, *The art of memory*, 1999 [1966], p.32.

Por isso, apesar de Doreen Massey, em *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade* (2008 [2005]), adotar de maneira indiscriminada as palavras “imaginação” e “imaginário”⁵, é importante distingui-las. Se, de um lado, a imaginação remete à criação de imagens na mente, o imaginário é o motor socialmente instituído com base no qual essas imagens são construídas. Por isso, artigos como os de Crane e Maller não me ajudariam.

Também me deparei com textos especificamente focados na questão da cognição, o que poderia ser um caminho interessante para compreender os processos cognitivos no funcionamento do imaginário espacial. O artigo de Declan Smithies intitulado ‘What is the role of consciousness in demonstrative thought?’, de 2011, poderia me ajudar a compreender melhor a relação entre consciência e pensamento demonstrativo, e, dessa maneira, fornecer pistas sobre como as pessoas se expressam (demonstram o que pensam) sobre o espaço. Ainda que o texto aparente estudar a explicitação da consciência pelo pensamento demonstrativo, trata-se, antes, de um estudo sobre os aspectos psíquicos da percepção e da elaboração de pensamento *no próprio indivíduo*, não considerando sua externalização nem seu caráter social. Aborda a questão exclusivamente sob o viés epistemológico, averiguando a capacidade de conhecer.

Além desses textos, há aqueles que se utilizam do termo “imaginário espacial” para discutir métodos de ensino de Geografia em escolas, como é o caso de ‘O lugar dos mapas mentais na representação do lugar’, de Rosely Archela, Lucia Helena Gratão e Maria Trostorf (2004), ou que, próximos da linha do referido trabalho de Mary Thomas Crane, propõem o conceito como ferramenta de análise de textos literários.

Outros estudos encontrados possuíam vieses interessantes por tratarem de peculiaridades sobre a imaginação do espaço, como é o caso do trabalho de Mark Paterson intitulado ‘Seeing with the hands, touching with the eyes: vision, touch and the Enlightenment spatial imaginary’ (2006). Nele, o autor discute a percepção e a constituição de imagens mentais – que ele chama de “spatial imaginary” – por pessoas cegas. Apesar da temática inclusiva e relevante, não estuda propriamente o imaginário

⁵ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], pp.31, 34, 91, 102-104, 257, 267.

no sentido que aqui pretendo trabalhar. Além disso, o seu foco é o indivíduo e a percepção do espaço, e meu estudo questiona o imaginário como fenômeno social.

Exceto pelos textos de Cidell, Varró e Massey mencionados acima, os trabalhos elencados e vários outros que, de início, aparentavam alinhar-se com o tema pretendido foram deixados de lado. Cada um deles poderia, eventualmente, conter elementos relevantes, mas exigiriam desvios para além dos limites de uma pesquisa de mestrado cuja questão não está localizada na neurologia, nas sinapses e nos pulsos elétricos cerebrais, nem tampouco nas interpretações psicanalíticas do desejo humano, mas na compreensão de como essa matriz social de construção de sentido sobre o espaço se constitui coletivamente e se expressa através de símbolos, em discurso, e na produção do espaço social propriamente dita.

Em geral, apesar da importância de um conceito de “imaginário espacial” para uma ontologia da sociedade, a expressão tem sido usada de maneira bastante indiscriminada e constantemente tomada como “conjunto de imagens”. Nesse sentido, o capítulo dois, na sequência desta introdução, critica alguns modos como o imaginário espacial – seja com este ou com outros nomes – é apresentado na teoria sócio-espacial. A maneira pela qual o conceito tende a ser adotado faz com que ele perca sua qualidade de motor de interpretação integrador da realidade social, deixando em aberto as perguntas: De onde surgem as imagens que compõem esse conjunto? Por que diferentes imagens produzidas fazem sentido no interior desse conjunto? Há relações sociais que influenciam na produção dessas imagens, e há um imaginário que influencia a instituição dessas mesmas relações. Por isso, Castoriadis e Lefebvre precisam ser aproximados.

Com isso em mente, no capítulo três, apresento uma breve exposição sobre os contextos biográficos de Castoriadis e Lefebvre. A intenção é indicar influências que incidiram nas teorias de cada um deles e esboçar relações entre seus estudos. Na sequência, nos capítulos quatro e cinco, explico, respectivamente, o conceito de imaginário social de Castoriadis e a teoria de Lefebvre da produção do espaço.

Uma vez tendo apresentado como o imaginário espacial é usualmente trabalhado nas ciências sócio-espaciais, bem como estabelecido o que são o imaginário social e a teoria da produção do espaço social, chego, no sexto capítulo, ao conceito de imaginário

espacial propriamente dito. Nesse capítulo, faço a leitura conjunta das teorias de Castoriadis e Lefebvre, propondo relações entre ambas.

Em continuidade a essa discussão, no sétimo capítulo, analiso como o imaginário espacial é um dos responsáveis pela sobrevivência do modo de produção capitalista, contribuindo para a reprodução das relações sociais no e pelo espaço.

O oitavo capítulo é composto por duas tentativas de identificação prática do imaginário espacial. A primeira delas é a análise de três entrevistas realizadas por mim sobre o espaço urbano, focadas na cidade de Belo Horizonte e nas impressões e concepções sobre o espaço dos entrevistados. A segunda é uma análise do Programa Minha Casa, Minha Vida com base em duas fontes distintas: uma entrevista realizada com uma pessoa que adquiriu um imóvel por intermédio do programa, e uma experiência pessoal de quando eu busquei adquirir um apartamento pelo PMCMV.

Ao final desta dissertação, apresento as considerações finais a que consegui chegar neste ponto dos meus estudos sobre o imaginário espacial e proponho algumas hipóteses para o aproveitamento do conceito aqui trabalhado.

2 Literatura científica sócio-espacial e imaginário

2.1 Armando Silva e os imaginários urbanos

No prefácio à edição de 2001 de *Imaginários Urbanos*, o filósofo e semiólogo colombiano Armando Silva afirma que os imaginários são matrizes pré-conceituais, estruturas da mente que dirigem a percepção do mundo e estão na fronteira entre a psique individual e os estados coletivos:

Refletir sobre os comportamentos sociais, desde os imaginários, implica em perceber matrizes pré-conceituais a partir das quais se percebe o mundo. O parentesco entre imaginários e estruturas profundas da mente é, apenas, natural, o mesmo que entre linguagem (que mediatiza tudo) e sociedade ou entre liberdades individuais e expressões coletivas, tanto quanto entre os meios modernos de comunicação e os gostos pessoais. Pois todas essas instâncias que tocam a fronteira entre a psique individual e os estados coletivos podem ser chamadas de construtos imaginários, um dos termos talvez mais reveladores para assinalar hoje em dia o encontro dos fantasmas coletivos com os sentidos e os saberes sociais.⁶

Ainda que Silva não se proponha a explicitamente abordar o imaginário sob a perspectiva de Cornelius Castoriadis, ao adotar a expressão “matrizes pré-conceituais” ou a quase benjaminiana “fantasmas coletivos”, ele se aproxima dela. Porém, mesmo que utilize a palavra “imaginário”, o seu foco não é tanto falar dessa matriz pré-conceitual como origem para a instituição da sociedade. Ele busca evidenciar uma imagem de cidade para entender como os cidadãos percebem, imaginam e vivem o

⁶ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.X.

espaço urbano. Por esse motivo, Silva faz uma curva em direção ao indivíduo como criador desse ‘imaginário’.

Dessa forma, quando Silva diz que a cidade é uma construção imaginária, ele pensa essa construção a partir de “pontos de vista urbanos”, de tal modo que “cada urbe, do ponto de vista cultural, será entendida definitivamente como a soma hipotética de diferentes pontos de vista cidadãos”⁷. Assim, é a soma dos pontos de vista individuais que constitui o que ele chama de “imaginários urbanos”.

Portanto, a representação de uma cidade é não só uma imagem urbana que se encontra em qualquer esquina mas o resultado de muitos pontos de vista cidadãos, somados como se somam as contas imaginárias e não as de um guarda-livros de uma empresa contábil. Quer dizer, somando não para juntar, mas para projetar fantasias, dão como resultado a construção de uma cidade também é o efeito de um desejo ou de muitos desejos, que resistem a aceitar que a urbe não seja também o outro mundo onde todos quiséramos viver. E também o que vivem e querem que assim seja [...].⁸

Silva consegue, com esse processo, construir uma imagem urbana, inferida a partir da coleta de dados diretos e entrevistas realizadas com cidadãos. É graças a isso que ele pode fazer afirmações sobre como a cidade é percebida pelos indivíduos e conseqüentemente vivenciada, com atribuição de sentido a suas localidades: há lugares evitados porque imaginados como inseguros, há lugares frequentados porque imaginados como agregadores de opções de lazer etc. Porém, no que concerne à discussão desta dissertação, talvez fosse mais adequado reconhecer que Silva fala de “imagens urbanas”, não dos imaginários com base no qual essas imagens são construídas.

Não há necessariamente um problema em construir imagens urbanas. O problema é que, mesmo com sua habilidade de construir referidas imagens, a proposta de Silva não para por aí. É seu interesse identificar as causas da construção dessas imagens, o que provoca a sua construção. Todavia, para fazê-lo ele recorre a uma

⁷ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.XI.

⁸ Idem, pp.XXVIII-XXIX.

estratégia que me parece arriscada: Silva atribui a origem dessas imagens à somatória de vários pontos de vista cidadãos. Mesmo se considerarmos a proposta de uma soma “não para juntar, mas para projetar fantasias”, o produto final obtido será um ‘produto final’. Silva consegue fazer o esforço necessário para articular, entre os pontos de vista cidadãos, uma imagem geral da cidade com características derivadas da percepção dos indivíduos. Mas isso não identifica a matriz pré-conceitual que ele mesmo menciona e que dá origem à construção dessas imagens. Ainda que hipoteticamente fosse possível apontar ‘todos’ os pontos de vista cidadãos sobre a cidade, pensá-la como um produto fechado em si mesmo é confundir o espaço social com um formato contingente que ele assume, é tomar uma representação do espaço como se ela fosse o espaço social. Nesse sentido, a ideia de cidade como processo fica prejudicada, porque o que se obtém é um produto, uma imagem limitada, uma representação de cidade cuja razão instituinte permanece desconhecida. O imaginário é buscado, mas chega-se a uma imagem, e não ao imaginário.

A cidade é processo em constante transformação, pois a multiplicidade de pessoas e interesses, bem como os conflitos que disso decorrem são parte de sua existência. E, se ela se transforma, os pontos de vista daqueles que nela vivem também se transformam, porque o objeto de leitura em que os cidadãos fundamentam suas percepções terá se modificado. Por mais que o método da soma hipotética dos pontos de vista urbanos de Silva seja interessante para a construção das imagens da cidade, esse mesmo método parece não ser adequado para inferir o imaginário propriamente dito, as matrizes pré-conceituais que possibilitam a construção de ditas imagens. Afinal, se a cidade como objeto muda, as percepções sobre ela mudam e, conseqüentemente, as imagens se transformam. Se o que se modificasse fosse o imaginário, isso deveria implicar a instituição de novas relações sociais, já que é o imaginário que as institui. Mas, mesmo transformando-se, a cidade não se desintegra. Não apenas isso, as relações sociais instituídas reproduzem-se. Por quê? Porque há algo que vai além da soma dos pontos de vista cidadãos, das imagens ou símbolos de cidade porventura construídos; existe uma matriz que confere coesão aos variados pontos de vista, e não o inverso: esse, sim, o imaginário. O que persiste é o motor que leva os cidadãos a pensarem a cidade de um jeito, não a imagem que eles constroem dela.

Ainda que Silva afirme que “o simbólico [é] a palavra, a elaboração secundária e o imaginário, os vestígios, o anterior à palavra [...], o desejo sem codificação secundária, digamos, de *outra ordem* que alimenta e prefigura o simbólico”⁹, não é bem isso o que transparece em seu estudo. Na verdade, parece que o que ele chama de imaginário é um conjunto de símbolos. Silva não analisa o espaço baseado em uma matriz social de sentido a partir de onde poderia criticar as relações sociais instituídas. Pelo contrário, dedica-se a analisar um conjunto simbólico – o conjunto de ‘pontos de vista’ – gerado por essa matriz. Fazer isso é supor que a produção do espaço social não tem peculiaridades próprias e dependeria somente de como as pessoas enxergam o espaço. Nessa linha, a existência e a perpetuação da sociedade tal como existe hoje seriam consequência da falta de imaginação ou de competência dos indivíduos (“cidadãos”) de superarem suas crenças.

Silva diz que “a construção imaginária passa assim por múltiplos estandartes de narrativas cidadãs, mas por baixo de todos os seus relatos corre, como fonte primária de um acontecimento psíquico, a figura obscura e densa do fantasma social”¹⁰. De certa forma, ele dá a entender que existe algo subjacente aos pontos de vista individuais, mas não elabora essa questão, atendo-se à tese de que o “fantasma social” subjacente é a somatória fantasiosa de pontos de vista individuais. Em o fazendo, ele consegue construir representações de espaço bastante amplas, mas não analisa as relações e instituições sociais existentes, o que me parece fundamental para a compreensão do imaginário do qual as instituições e o espaço social derivam. Essa sua postura decorre do receio de ser muito funcionalista ao focar na realidade material e social da cidade.

A idéia brusca e determinista de que na cidade o que importa é o ‘real’, o ‘econômico’, o ‘social’ deixou fora outras considerações mais abstratas, mas não menos reais: podemos dizer que o real de uma cidade não são só a sua economia, a sua planificação física ou os seus conflitos sociais mas também as *imagens imaginadas* construídas a partir de tais fenômenos, e também as imaginações construídas por fora deles, como

⁹ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.47.

¹⁰ Idem, p.52.

exercício fabulatório, em qualidade de representação de seus espaços e de suas escrituras.¹¹

Questionar a leitura funcional da cidade é adequado. Mas uma coisa é negar a *exclusividade* do econômico-funcional, outra é negar *sua relevância*. Mesmo que afirme que também são importantes a economia, a planificação física e os conflitos sociais da cidade, Silva subestima esses aspectos ao propor a cidade como a soma de “imagens imaginadas” a partir dos indivíduos, influenciados por algo não identificável, um “fantasma social”, como ele mesmo afirma. Talvez se ele tivesse focado nesse “fantasma” teria se aproximado do conceito de imaginário urbano propriamente dito, e não de imagens urbanas.

Além disso, a qualificação “pontos de vista cidadãos” utilizada pelo autor adianta a possibilidade sombria de se eleger quais são os pontos de vista relevantes. Ao construir as imagens de cidade para daí inferir o que é o imaginário, Silva tenta ser bastante amplo, mas está limitado ao universo de pesquisa possível e à percepção das pessoas que foram entrevistadas. Isso, em si mesmo, não é problemático. Dificilmente seria possível chegar ao imaginário sem analisar suas expressões simbólicas, as imagens construídas. O grande problema é que, ao longo de seu livro, Silva frequentemente usa expressões como “rua feminina” ou “rua masculina” para tentar identificar os pontos de vista urbanos. Locuções como essas não são conceitos criticados em seu trabalho, e, sim, percepções subjetivas de grupos limitados e que, inclusive, podem variar totalmente de um grupo para o outro. Pelo seu receio do excessivo funcionalismo da teoria, Silva quer pensar uma “cidade subjetiva”¹², construída a partir dos afetos individuais. Porém, ao adotar as impressões pessoais dos entrevistados como qualidades objetiváveis para a cidade, ele confere uma falsa objetividade ‘científica’ a relações e valores sociais subjacentes às imagens urbanas construídas pelos entrevistados.

Mesmo afirmando que “os imaginários tornam-se um caminho excepcional para entender o espaço, não só como geografia mas como história e cultura”¹³, Silva não cria

¹¹ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.79.

¹² Idem, p.221.

¹³ Idem, p.212.

um conceito de imaginário urbano que leve em conta as instituições sociais – o que talvez não seja, de fato, seu interesse. Se seu foco for a obtenção de uma imagem ampla sobre a cidade, seu método funciona bem. O problema é que, com isso, haveria um equívoco terminológico ao chamar de “imaginário” o que corresponde a “imagens”, afinal Silva adota o nome “imaginário” para referir-se à somatória de símbolos individuais de cidadãos, que são imagens.

Ainda, quando Silva afirma que a cidade “pode projetar-se como um corpo humano, com sexo, coração, membros, mas também com sentidos: cheira, sabe, olha, ouve e se faz ouvir”¹⁴, ele a antropomorfiza. Isso tem implicações sérias para o imaginário porque retira dele o seu caráter social. Se a cidade imaginada tem sentidos e interesses próprios, ela deixa de ser tomada como algo instituído pelo imaginário social, tornando-se uma existência em si mesma.

De um lado, Silva confunde simbólico e imaginário e dá a entender que, para mudar a cidade, basta mudar as imagens construídas sobre ela; de outro, retira o aspecto social da produção da cidade. Afinal, se a cidade é uma entidade viva, um organismo por si só, a sociedade não tem influência sobre sua produção; pelo contrário, restaria à sociedade apenas obedecer aos interesses e vontades da própria cidade.

Como proposta de construção de imagens, o seu método é muito interessante. Assim, se a intenção é investigar criticamente as relações e as instituições sociais que se manifestam em espaço – cuja teorização é a proposta desta dissertação –, a somatória dos pontos de vista urbanos proposta por Silva pode ter grande serventia na elaboração de representações a serem analiticamente dissecadas para encontrar a matriz com base na qual elas foram construídas. Ainda que utilize o termo “imaginário”, Silva não fala especificamente dele. Mas a maneira como ele constrói suas imagens urbanas pode auxiliar no processo de investigação que leva ao imaginário propriamente dito.

¹⁴ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.221.

2.2 Imaginário espacial de territórios: Cidell e Varró

Julie Cidell, geógrafa e professora do Departamento de Geografia na Universidade de Illinois, no texto ‘Distribution Centers among the Rooftops: The Global Logistics Networks Meets the Suburban Spatial Imaginary’, de 2011, adota a locução “imaginário espacial” para investigar as decisões de agentes estatais do planejamento urbano – o grupo a quem caberia definir como é a cidade.

Segundo Cidell, com o aumento do volume do escoamento de cargas para o interior dos Estados Unidos, centros de logística e distribuição estariam sendo instalados em municípios nos quais tipicamente ocorreria o crescimento suburbano residencial e de pequenos comércios. Esses centros teriam provocado uma guerra entre administrações de municípios diferentes, batalhando para incluí-los ou excluí-los de seus limites. Para ela, apesar de estarmos em uma era de fluxos, o uso da terra e o desenvolvimento econômico a ele relacionado continuariam a ser largamente baseados “em um imaginário espacial de territórios discretos e limitados, com consequências ambientais e econômicas de longo prazo para as unidades políticas em questão”¹⁵.

Para Cidell, os imaginários espaciais contribuem para moldar as paisagens materiais e discursivas, mas não precisam restringir essa modelação. Pelo fato de incluírem “tanto um componente criativo como conceitual, eles também provêm oportunidades para adaptação à mudança, e não deveriam ser pensados como estáticos e imutáveis”¹⁶. Referindo-se a Castoriadis, ela diz que o imaginário social “é o modo pelo qual uma sociedade particular concebe a si mesma, como explica o mundo ao seu redor e suas próprias características”¹⁷. Como o espaço contribuiria para a constituição da sociedade, a concepção de um imaginário espacial seria uma extrapolação possível do conceito de Castoriadis.

Tais imaginários não são rígidos nem homogêneos, mas sujeitos à renegociação pelos vários membros da sociedade. [...] O conceito de um imaginário social foi aprimorado

¹⁵ Cidell, ‘Distribution Centers among the Rooftops’, 2011, p.832.

¹⁶ Idem, p.847.

¹⁷ Idem, p.837.

para incorporar o papel do espaço e do lugar. Parte de como a sociedade enxerga a si mesma tem a ver com onde está localizada no espaço, como os processos espaciais funcionam, e como a sociedade tanto afeta como é afetada por tais processos.¹⁸

Cidell reconhece que, mesmo não sendo rígidos, os imaginários espaciais podem condicionar a produção do espaço pela previsibilidade que instauram, afinal “o padrão geral pelo qual o desenvolvimento suburbano ocorreu no passado é o mesmo modo pelo qual provavelmente ocorrerá no futuro, mesmo se as especificidades forem diferentes”¹⁹. Porém, ainda que ela reconheça que o imaginário espacial pode ocasionar rigidez e repetição na produção do espaço, Cidell o faz sem sair do interior de um imaginário cuja repetição ela não critica. De fato, para ela, a existência de um imaginário espacial torna ‘previsível’ a produção do espaço, o que implica pensar não uma criação de novos espaços, mas sua reprodução.

Focada que está na atuação dos planejadores urbanos como definidores do espaço urbano, Cidell não vê como essa é uma interpretação decorrente de um imaginário espacial no qual o Estado planejar a produção do espaço é a regra, o ‘natural’. Por isso ela quer saber como é o imaginário dos planejadores urbanos, afinal são eles que condicionam a produção do espaço. Em suas palavras, saber “como os planejadores suburbanos veem seu mundo e planejam de acordo com isso é, portanto, a chave para entender a cambiante geografia da indústria global de logística”²⁰.

Possivelmente pelo fato de que seu interesse é bastante prático, voltado para o modo como os Estados se organizam e disputam oportunidades de mercado, ela pensa apenas o imaginário espacial dos agentes da administração pública, não o pensando como matriz fundamentadora das relações sociais instituídas como um todo. Com isso em mente, para ela existe incoerência entre a produção do espaço e as demandas funcionais da distribuição e fluxo de mercadorias porque os agentes estatais, que são aptos a produzir o espaço, fundamentam-se em um imaginário espacial de territórios limitados que competem uns com os outros. Cidell está preocupada com aspectos

¹⁸ Cidell, ‘Distribution Centers among the Rooftops’, 2011, p.837.

¹⁹ Idem, pp.841-842.

²⁰ Idem, p.833.

técnico-econômicos de circulação de bens nos Estados Unidos, e talvez por isso, neste seu texto, não submeta à crítica o fato de que sua própria visão insere-se em um imaginário espacial que não critica a produção do espaço pelo Estado, nem as relações sociais aí implicadas.

Esses atores [estatais] estão tomando decisões que afetam a paisagem material, a atividade econômica e os padrões sociais de desenvolvimento baseados em imaginários espaciais que são dificilmente fluidos e sem fronteiras. [...] A terra é regulada em nível local nos Estados Unidos e o transporte é planejado e pago por atores em uma gama de diferentes escalas. O entendimento do espaço pelos oficiais locais, portanto, tem implicações significativas para a forma e configuração do ambiente construído e das paisagens suburbanas.²¹

Cidell atribui a responsabilidade desse modo territorializado e competitivo de se produzir o espaço somente ao imaginário tacanho e limitado dos planejadores, como se apenas eles fossem responsáveis por produzir o espaço. Não fica claro se, para ela, o restante da sociedade teria qualquer papel na produção do espaço social. Consequência disso seria supor que qualquer modificação do espaço decorreria exclusivamente da ‘mudança de ideia’ por algum desses planejadores. Essa perspectiva implicaria conceber que toda transformação nasceria do pensamento e seria imposta pelo Estado à sociedade, que passivamente receberia a mudança.

Cidell, nesse texto, não evidencia se desconsidera que até as disputas comerciais que analisa estão além da capacidade decisória dos planejadores urbanos. É importante ter em mente que a concorrência que ela problematiza não deriva das representações do espaço produzidas por alguns membros da administração pública, mas das próprias relações sociais espacializadas, do modo de produção capitalista que gera uma maneira de se produzir o espaço. Há disputa porque a competição é elemento constitutivo das relações sociais capitalistas. Portanto, a defesa do interesse de alguns territórios contra outros não é um problema provocado por alguns atores estatais que se agarram a

²¹ Cidell, ‘Distribution Centers among the Rooftops’, 2011, p.838.

imagens conservadoras de municípios fechados em si mesmos. Esse é um problema ligado ao modo de produção.

Igualmente preocupada com aspectos administrativos, Krisztina Varró, geógrafa e professora do Departamento de Geografia, Planejamento e Meio Ambiente da Universidade de Utrecht, Países Baixos, fala especificamente de imaginários espaciais de governança (*spatial imaginaries of governance*) no artigo ‘Spatial Imaginaries of the Dutch-German-Belgian Borderlands: A Multidimensional Analysis of Cross-Border Regional Governance’, de 2014.

Para Varró, a literatura sobre as relações de fronteira no interior da União Europeia não consegue explicar os fenômenos sócio-espaciais que ali ocorrem. Focados principalmente nas *Euregions*, zonas de cooperação entre unidades subnacionais de diferentes países no interior da União Europeia, os estudos sobre o tema enfrentariam essas relações apenas como uma mudança de escala no imaginário territorial estadocêntrico para abranger um âmbito mais amplo, como se as zonas formassem algo semelhante a um Estado-Nação: um território próprio, mas em uma escala diferente.

O problema é que essas regiões fronteiriças não constituiriam novos Estados, tanto para fins comerciais como em termos de nacionalismo de seus indivíduos. Nelas, cada parcela deveria se reportar a seu Estado-Nação correspondente. Assim, simplesmente extrapolar a visão de território para abarcar as regiões fronteiriças como ‘territórios próprios’ seria insuficiente. O imaginário espacial de territórios seria antes um obstáculo à compreensão das características dessas regiões.²²

O objetivo de Varró é entender as relações fronteiriças entre Países Baixos, Bélgica e Alemanha – a *Euregion Meuse-Rhine* –, tomando por base o modelo teórico multiescalar de Bob Jessop, em que são considerados concomitantemente território, lugar, escala e rede (ou *TPSN – territory, place, scale and network*). A ferramenta desenvolvida por Jessop exploraria “o papel de diferentes atores e instituições em modelar ‘como as múltiplas dimensões das relações socioespaciais são agrupadas de diferentes maneiras’”²³.

²² Varró, ‘Spatial Imaginaries of the Dutch-German-Belgian Borderlands’, 2014, p.2239.

²³ Idem, p.2240.

Como o estudo de Varró analisa o caráter prático do imaginário espacial de governança na região, ela critica o modelo de Jessop por sua excessiva abstração, já que ele estaria mais preocupado com a estrutura de cada uma das quatro dimensões do que com a criação de sentido para os espaços pelos agentes e com a luta política na prática. Mas, mesmo mencionando a “luta política na prática” para criticar Jessop, Varró não critica como ela mesma mantém a luta política limitada por um imaginário espacial heterônomo. Ao menos nesse texto, ela não abandona a ideia de uma instituição governamental que gerencie a produção do espaço – o que possivelmente decorre do fato de que ela discute a interação entre Estados e a circulação de pessoas e mercadorias pelo espaço.

Como no caso de Cidell, Varró associa a ideia de imaginário espacial a território. Como o foco de ambas são as relações de fronteira, afirmam que a ideia de território é restritiva por não levar em conta os aspectos da vida social e seus fluxos de pessoas e mercadorias, seja no caso do conflito entre várias municipalidades, seja naquele entre países distintos. Nessa linha, tanto uma como outra parecem concordar com a proposta encontrada em Silva, para quem “o território não é mapa, mas *croqui*”²⁴, elemento cujo destino é “representar tão somente limites evocativos ou metafóricos, aqueles de um território que não admite pontos precisos de corte, por sua expressão de sentimentos coletivos ou de profunda subjetividade social. [...] vive a contingência da sua própria história social”²⁵. Tanto que Varró afirma:

[...] *territoire* – diferentemente de sua tradução comum em inglês – não serve para evocar uma jurisdição delimitada, mas um espaço que, baseado no aumento das conexões funcionais entre fronteiras, é mais e mais um espaço vivido (*espace vécu*). De acordo com Peyrony e Denert, espaços habitados em territórios entre fronteiras podem (e devem) tornar-se objeto de compromisso e empenho político direcionado a modelar coletivamente aquele território.²⁶

²⁴ Silva, *Imaginários urbanos*, 2011 [1992], p.24.

²⁵ Idem, p.24.

²⁶ Varró, ‘Spatial Imaginaries of the Dutch-German-Belgian Borderlands’, 2014, p.2238.

Contudo, mesmo cientes da fluidez viva nos espaços, a leitura de Varró e Cidell do imaginário espacial é limitada a uma modalidade bastante específica de imaginário espacial: o imaginário espacial dos agentes públicos responsáveis pelo planejamento urbano. Por não delimitarem o escopo do imaginário que discutem, acabam dando a entender que o imaginário espacial como um todo pressupõe ideia de que o Estado é o grande responsável pela produção do espaço. Supor isso seria submeter-se a um imaginário espacial heterônomo, segundo o qual o governo seria o único agente autêntico para regulamentar a produção do espaço. Mesmo remetendo ao tema do agenciamento político da sociedade, do espaço vivido, elas não estudam um imaginário espacial mais amplo do que aquele dos agentes estatais. Além disso, não questionam as relações de produção que geram os conflitos que analisam e suas consequências na produção do espaço. Nesse sentido, seria possível inferir, a partir dos textos de ambas, que a possibilidade de mudança na sociedade partiria do discurso: alterar a concepção territorializada do imaginário espacial dependeria apenas de vontade política dos agentes estatais, e não da reformulação das instituições e relações sociais. Mas, como diz Lefebvre, não basta creditar a “culpa” de uma forma de se produzir o espaço à falta de vontade estatal de modificar o imaginário espacial. Não basta a mera divulgação de um novo modo de pensar se as relações sociais não forem subvertidas.

Tais são as suposições de uma ideologia que, ao postular a transparência do espaço, identifica conhecimento, informação e comunicação. Foi com base nessa ideologia que as pessoas acreditaram por bastante tempo que uma transformação social revolucionária poderia ocorrer por meio da comunicação isolada.²⁷

Portanto, Cidell e Varró, por não estarem focadas na discussão do imaginário espacial como um todo, e sim a uma modalidade específica desse imaginário, tocam apenas a superfície do problema do imaginário espacial, deixando de considerá-lo frente à produção e à reprodução das relações de produção. Isso aparece um pouco mais no texto de Varró, vez que ela claramente se preocupa com a instituição de imaginários

²⁷ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.29.

espaciais que viabilizem o agenciamento político da população. Se o problema de produção do espaço estivesse ligado somente à concepção imaginária de agentes administrativos, não haveria agenciamento político da população. Não se promove o agenciamento político se for mantida intacta uma estrutura na qual a instância decisória é externa à própria população. Mesmo se a elite especializada for muito eficiente e criativa, ela pode apenas propor uma representação do espaço que vem de fora e, assim, não decorre da práxis autônoma da sociedade.

Talvez, contudo, esse modo de ver a produção do espaço a partir do imaginário de alguns agentes possa ser tomado emprestado pelos arquitetos e planejadores urbanos. Afinal, por mais que possamos argumentar que cabe à sociedade a instituição de si mesma, esses profissionais, a exemplo dos agentes mencionados por Cidell e Varró, têm certa influência na produção do espaço. Esses indivíduos não precisam ‘conceber e determinar’ o espaço por si mesmos, mas, como prestadores de serviço e agentes públicos, podem orientar a produção do espaço com seu conhecimento, prestando assessorias técnicas que contribuam para transformações positivas para a sociedade. Para isso, tais profissionais precisam romper com imaginários espaciais que porventura tenham, abrindo-se à possibilidade de auxiliar processos de produção do espaço condizentes com os interesses cambiantes da sociedade.

2.3 Lindón e a subjetividade espacial

Alicia Lindón, professora e pesquisadora do Departamento de Sociologia da Universidade Autônoma Metropolitana em Iztapalapa, México, no texto ‘El imaginario suburbano americano y la colonización de la subjetividad espacial en las periferias pauperizadas de la ciudad de México’, de 2007, discute o processo de colonização da subjetividade espacial das periferias pobres da Cidade do México. Esses lugares seriam dominados pelo imaginário suburbano estadunidense, apesar de suas condições econômicas serem muito diferentes daquelas dos subúrbios norte-americanos. Esse processo, para a autora, se realizaria através de discursos que confeririam ao imaginário suburbano a qualidade de verdade indiscutível.

Segundo Lindón, as cidades latino-americanas buscam nos imaginários dos subúrbios estadunidenses sua inspiração, o sentido da subjetividade urbana de seus cidadãos. Exemplo disso é o desejo de natureza, a procura por “algo semelhante à cidade, inclusive muito tecnológico, mas com baixa densidade, com ritmos lentos, com forte presença da natureza”²⁸. O desejo de natureza seria uma construção coletiva prática dessa subjetividade urbana. Por isso, Lindón considera-o como um elemento entretecido de significações imaginárias – referindo-se a Castoriadis –, as quais “emergem e se produzem nessas situações particulares vividas dia a dia”²⁹.

[...] ainda quando assumamos a perspectiva teórica clara de que os imaginários não ‘representam’ e, por isso, seria reducionista concebê-los como construções mentais que copiam com certa distorção o material, é relevante perguntar-se pela relação entre esses imaginários e a materialidade. Em outras palavras, sem cair na representação, é igualmente não perder de vista a relação entre o real e o não real.³⁰

Para Lindón, o imaginário “não é real enquanto objetivo alcançado. Mas tem uma característica central e constitutiva: a de mostrar-se como algo possível de alcançar, como algo muito concreto e factível”³¹. Ele conteria as aspirações socialmente definidas e estaria relacionado ao desejo e à capacidade de sua realização. Ela fundamenta essa postura em Castoriadis, mas, para este último, ainda que o imaginário seja a capacidade de evocar imagens, ele não representa algo que existe ou que seja possível: não está relacionado à previsibilidade como propõe Lindón. O futuro, para Castoriadis, é construído, e não previsto pelo imaginário social.

[...] a criação pressupõe, tanto quanto a a (sic) alienação, a capacidade de dar-se aquilo que não é (o que não é dado na percepção ou o que não é dado nos encadeamentos simbólicos do pensamento racional já constituído). E não podemos distinguir o imaginário que está atuante na criação, do imaginário ‘pura (sic) e simples’, dizendo

²⁸ Lindón, ‘El imaginario suburbano americano...’, 2007, p.3.

²⁹ Idem, p.3.

³⁰ Idem, p.12.

³¹ Idem, p.04.

que o primeiro ‘antecipa’ uma realidade ainda não dada, mas ‘se verifica’ em seguida. Pois precisaríamos primeiro explicar em que esta ‘antecipação’ poderia ocorrer sem um imaginário e o que impediria este de jamais equivocar-se. Além disso, o essencial da criação não é ‘descoberta’, mas constituição do novo; a arte não descobre, mas constitui; e a relação do que ela constitui com o ‘real’, relação seguramente muito complexa, não é uma relação de verificação. E no plano social, que é aqui nosso interesse central, a emergência de novas instituições e de novas maneiras de viver, também não é uma ‘descoberta’, é uma constituição ativa.³²

O agir criativo não consiste em pensar possibilidades antecipáveis como propõe Lindón. Pelo contrário, é um agir atento ao presente, mas que não se submete a prescrições dadas por esse mesmo presente. Ele reconhece que há condições a serem consideradas e efetivamente antecipa imaginativamente resultados, mas rompe com as antecipações do possível predicadas pelas condições presentes. Não há *descoberta* de instituições sociais, da configuração da sociedade, mas sua constituição ativa pelo fazer humano. Propor o imaginário como “algo possível de alcançar” significa perpetuar as relações sociais instituídas por esse imaginário, o que é insuficiente para explicar o conceito.

Mas Lindón reconhece o nexos entre o imaginário e a vida social. Afinal, para ela, “os imaginários se constroem na vida prática e, a seu turno, orientam a ação, a prática cotidiana. Em outras palavras, configuram-se no cotidiano e ao mesmo tempo são configuradores da cotidianidade”³³. Nessa linha, ela defende o papel marcante dos imaginários sociais como guias para as ações e para a própria constituição dos subúrbios a que se refere em seu texto. Para Lindón, o imaginário suburbano, concomitantemente derivado e constitutivo dos subúrbios estadunidenses, possui um caráter integrador para a sociedade.

[...] cabe destacar que, mesmo em um tempo histórico marcado pela fragmentação em todos os níveis e âmbitos da vida social, parece que perduram imaginários coesos,

³² Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.161-162.

³³ Lindón, ‘El imaginario suburbano americano...’, 2007, p.04.

integradores de diversas esferas da vida social. E o imaginário suburbano – apesar de suas debilidades e transformações – parece ter muito de um imaginário integrador, inclusive parece ocupar o papel que, em outros tempos históricos, tiveram outros imaginários e grandes horizontes de sentido para o ser humano.³⁴

Ao contrário do que fazem Cidell e Varró, que associam imaginário a território e estão preocupadas com o funcionamento administrativo estatal, Lindón pensa o imaginário em seu aspecto social e amplo. Ela critica abordagens do imaginário espacial focadas nos indivíduos, visto que o imaginário é mais amplo do que o olhar microscópico pode abranger.³⁵ Nesse sentido, ela critica:

[...] a insuficiência daquelas perspectivas ingênuas nas quais o estudioso da cidade – às vezes o etnógrafo urbano – ‘persegue’ imaginários urbanos ligados a cada objeto material que integra a cidade: por exemplo, o imaginário de uma rua ou de um edifício, ou de uma estátua... Entender os imaginários urbanos, ou o suburbano neste caso, como grandes horizontes de sentido requer superar esse nível básico de cada objeto.³⁶

Para Lindón, os imaginários espaciais organizam e conferem sentido ao espaço como um todo, e o imaginário suburbano seria uma modalidade dessas matrizes. Configurado pelo *American way of life*, “o imaginário suburbano surge e se retroalimenta do modo de vida americano. Seus referentes empíricos mais diretos parecem ser encontrados nas cidades estadunidenses, ou melhor, em seus subúrbios”³⁷. Trata-se de um imaginário que, mesmo conectado ao mercado imobiliário – com as mudanças para os subúrbios –, não se configurou por esses interesses; pelo contrário, “configurou-se a partir de e para o ponto de vista do habitante. E, para o habitante, esse

³⁴ Lindón, ‘El imaginario suburbano americano...’, 2007, p.11.

³⁵ Exemplo dessa leitura que chamei de “microscópica” é a de Armando Silva (2001), que pretende revelar os imaginários urbanos pela extrapolação da soma dos pontos de vista urbanos que cidadãos porventura tenham de suas ruas e dos marcos urbanos, por exemplo.

³⁶ Lindón, ‘El imaginario suburbano americano...’, 2007, p.12.

³⁷ Idem, p.4.

imaginário teve o poder simbólico de ‘evidenciar socialmente’ que a mobilidade residencial para os subúrbios era uma expressão da ascensão na escala social”³⁸.

Lindón, à semelhança de Silva, refere-se ao “ponto de vista do habitante”, mas, ao contrário deste, ao falar de “ascensão na escala social”, conecta o imaginário à reprodução de relações sociais e à naturalização das instituições sociais e do próprio imaginário. O imaginário suburbano teria sido, então, o grande motor da mudança para os subúrbios nas cidades americanas, por mais que outras razões – mais práticas – possam ter influenciado nesse movimento.

A disseminação desse imaginário, por sua vez, teria se dado a partir do discurso. Segundo Lindón, “através do discurso cotidiano se foi tornando admissível a fantasia suburbana”³⁹. E isso derivaria de duas práticas: a narrativização e a naturalização.

A narrativização é um recurso literário que omite a autoria de quem fala, fazendo parecer que aquilo que se diz é algo dado, uma verdade. Para Lindón, a narrativização do imaginário suburbano se deu graças aos meios de comunicação, com papel importante desempenhado pelo cinema, pela televisão e pelas fotografias, mas principalmente pela disseminação como discurso.⁴⁰ Para ela, “é importante observar que o que, em essência, é uma estratégia discursiva – a narrativização – não se alcança exclusivamente através da linguagem verbal, mas sim através de construções comunicativas de distintos tipos”⁴¹. Porém, não há como ignorar o foco no discurso por sua parte, perceptível na sua anterioridade da narrativa sobre as imagens, as quais são apenas complementos.

Como decorrência da narrativização, existe a naturalização. Esta estabelece o imaginário da vida suburbana como *a forma* (substancial) de se alcançar o bem viver: “um processo subjetivo pelo qual esse fenômeno aparece como o esperado, o que não se questiona, o que se assume que necessariamente deve ser, ou assim é”⁴². Pelo discurso, uma maneira de viver é tomada como essencial.

³⁸ Lindón, ‘El imaginario suburbano americano...’, 2007, p.5.

³⁹ Idem, p.8.

⁴⁰ Idem, p.9.

⁴¹ Idem, p.8.

⁴² Idem, p.9.

A crença nos poderes dos discursos de narrativização e naturalização, porém, é uma hipótese perigosa. Para alguém que reconhece a necessidade de não desconectar o imaginário das relações sociais a ele ligadas, Lindón atribui prioridade ao discurso diante das relações referidas. Assim, também dá a entender que a mudança nos discursos provoca a mudança do espaço: transformar o discurso transforma o imaginário espacial e, por conseguinte, o espaço produzido.

Por mais que ela consiga demonstrar que os discursos são veículos importantes de disseminação do imaginário social, é preciso estar atento ao fato de que não basta o discurso. Lindón auxilia muito na busca do imaginário ao tornar evidente como as narrativas associadas a imagens idealizadas influenciam na criação e circulação de matrizes sociais que ordenam a realidade, que dão sentido à vida social instituída. Apenas é preciso recordar que as relações, as instituições e o espaço sociais não podem ficar em segundo plano. É preciso que a instância discursiva sirva à construção de representações a partir das práticas sociais e do espaço social. Essas representações, então, precisam ser submetidas à análise para, com isso, chegar-se ao imaginário propriamente dito.

2.4 Massey e as imaginações do espaço

Doreen Massey estuda, em *Pelo espaço*, a relação entre imaginações do espaço e globalização⁴³. Segundo ela, na teoria social, o espaço usualmente é pensado em oposição ao tempo. Porém, se o estudo das relações sociais considerar somente o tempo ele as privaria de sua existência – porque elas se materializam espacialmente –, e, caso a ênfase seja somente o espaço, o dinamismo das relações seria aniquilado, já que elas seriam reduzidas à fixidez de uma representação estática. Para Massey, “pensado dessa maneira, ‘espaço’ realmente seria o domínio do fechamento, e esse, por sua vez, o transformaria no domínio da impossibilidade do novo e, portanto, do político”⁴⁴. A seu ver, espaço e tempo são indissociáveis – constituindo “espaço-tempo”⁴⁵ ou “tempo-

⁴³ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.250.

⁴⁴ Idem, p.66.

⁴⁵ Idem, p.52.

espaço”⁴⁶, termos que ela utiliza várias vezes em seu trabalho. Por isso, a teoria precisa atentar-se para os dois aspectos.

Nesse sentido, Massey acredita que é necessário pensar *uma nova política da espacialidade*, como explicitado no subtítulo de seu trabalho. Afinal, “importa o modo como pensamos o espaço; o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política”⁴⁷. Importa como *imaginamos* o espaço, e seu interesse é “buscar uma imaginação alternativa”⁴⁸.

Se, por um lado, com essa sua visão ela consegue construir uma diferenciação bem elaborada entre “representação do espaço” e “espaço social”⁴⁹, convidando ao exercício de uma imaginação que não confunda a primeira com o segundo, por outro, ela adota os termos “imaginação” e “imaginário” de maneira bastante indiscriminada, conceitos que ela não define de maneira clara.

Parte dessa confusão pode ser atribuída ao fato de ela não distinguir simbólico de imaginário. Graças a isso, em seu texto os imaginários aparecem muitas vezes como conjuntos de imagens, não como matrizes sociais a partir das quais essas imagens podem ser produzidas com sentido, conforme relações sociais instituídas. O que ela faz é uma convocação ao uso da imaginação para não permitir que o espaço social seja engessado em uma configuração única e imposta.

Nesse sentido, Massey, que quer investigar “o *modo* como imaginamos o espaço”⁵⁰, critica duramente os estruturalistas. Para eles, o espaço é atemporal; então, para escaparem da transformação da geografia em história (em narrativa), “insistiram na coerência de cada sociedade como estrutura em si mesma”⁵¹. Com isso, eles promoveram a absoluta negação do tempo, o que comprometeria o estudo das relações sociais, algo tão caro a Massey, cujo objetivo é justamente explicitar como o espaço-tempo é o âmbito de realização das relações sociais. Ao mesmo tempo, ela defende que o espaço-tempo é o âmbito da multiplicidade e do dinamismo, da possibilidade de

⁴⁶ Idem, p.53.

⁴⁷ Idem, p.16.

⁴⁸ Idem, p.34.

⁴⁹ Esse tema será mais bem elaborado no item 5.2 desta dissertação.

⁵⁰ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.41.

⁵¹ Idem, p.65.

transformação, o que apenas enfatiza a crítica ao estruturalismo e sua pretensão de fechamento sincrônico da sociedade em “esquemas analíticos delineados para compreender uma sociedade, mito ou linguagem”⁵². Então só pode haver exercício político imaginativo sobre as relações sociais instituídas se houver essa abertura.

Questões como ‘multiplicidade’, ‘dinamismo’ e ‘transformação’ das relações sociais como fenômenos conectados ao modo como imaginamos o espaço parecem acentuar a ideia de que Massey defende o exercício de reconstrução de significados e práticas pela imaginação. Para ela, a ausência da imaginação e o excesso de fechamento decorrente de imaginarmos o espaço como algo fechado, uma sincronia engessada em representação, implicam uma visão de coerência do espaço que “permite a existência de apenas uma história, uma voz, uma posição do discurso”⁵³. A seu ver, isso seria o fim da política, que, em sua opinião, teria sido recuperada pelo pós-estruturalismo, o qual “[i]mpregnou essas estruturas de temporalidade e abalou-as para revelar a existência de outras vozes”⁵⁴.

Quando fala da investigação do espaço e das transformações nas relações sociais, portanto, Massey está falando da criatividade imaginativa⁵⁵ e da produção de conjuntos de símbolos ou imagens⁵⁶ como partes integrais para o exercício político. Essas mudanças, então, seriam fruto de um novo modo de ver o espaço, abrindo-o à temporalidade. Assim, ela auxilia a pensar o imaginário como uma matriz de sentido *ativa*, que não se resume a uma moldura de adequação da realidade. Trata-se, então, de um motor de prática social: o imaginário como um *modo de* ver e ordenar o mundo, mas, ao mesmo tempo, como um *modo para* ver e ordenar o mundo, como núcleo de sentido para as práticas instituintes no tempo e no espaço.

Apesar da contribuição para que possamos pensar o imaginário como uma matriz de influência prática, o texto de Massey apresenta uma dificuldade de leitura que, a exemplo do que se deu com Silva, tem viés terminológico. O uso um tanto indiscriminado das palavras “imaginação” e “imaginário”, algumas vezes significando a

⁵² Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.66.

⁵³ Idem, p.71.

⁵⁴ Idem, p.72.

⁵⁵ Idem, p.256.

⁵⁶ Idem, p.257.

mesma coisa, algumas vezes com sentidos bastante distintos, é o que dificulta um pouco a leitura de seu trabalho. O risco de confundir imaginação com imaginário faz com que se possa conceber que este último é sempre aberto à criatividade. Mas, como procurarei demonstrar mais à frente no aprofundamento da teoria de Castoriadis, o imaginário pode ser tão engessador quanto o ato de substituir o espaço social por uma representação estruturalista que o coloque como sincronidade atemporal. Não estar ciente dessa característica do imaginário social implica não colocar em xeque a instituição imaginária das relações sociais.

Associar tempo e espaço, de maneira imbricada, como postula a geógrafa é relevante para que consigamos conceber o imaginário como uma matriz de importância prática, determinando crenças, valores e comportamentos que se verificam na realidade concreta, em sua complexidade e dinamicidade. Mas é importante deixar claro que imaginário e imaginação são distintos é importante. Se o exercício criativo e imaginativo que Massey menciona como fundamento da prática política não afetar a matriz que dá sentido às relações instituídas, o imaginário propriamente dito, de nada adiantaria mudar como pensamos o espaço. Justamente para realizar as transformações sociais derivadas do exercício político entre múltiplas vozes de que fala Massey, uma nova política da espacialidade precisa considerar que a imaginação é algo a ser exercido sobre o imaginário, para modificá-lo. Do contrário, as relações sociais serão mantidas e, por conseguinte, haverá somente reprodução do espaço social.

3 Vizinhos intelectuais: Castoriadis e Lefebvre

Pensar um debate entre Cornelius Castoriadis e Henri Lefebvre pelo fato de terem ambos se envolvido com o pensamento social praticamente no mesmo período do século XX e no mesmo país é estimulante; já se dar conta, com base nas evidências disponíveis, de que esse debate nunca chegou a ocorrer ou ser registrado é frustrante. Afinal, a importância de suas contribuições fez com que Arthur Hirsh, autor de *A Nova Esquerda Francesa*, afirmasse, como aponta David Ames Curtis, que “Castoriadis, [Claude] Lefort e o trabalho coletivo de *Socialisme ou Barbarie* em conjunto constituíram uma das três principais influências no desenvolvimento de uma Nova Esquerda Francesa, juntamente com Henri Lefebvre e Jean-Paul Sartre”⁵⁷. Qual o motivo dessa falta de diálogo entre Lefebvre e a revista *Socialisme ou Barbarie*, especificamente na figura de um de seus criadores, Castoriadis?

Henri Lefebvre nasceu no dia 16 de junho de 1901 na cidade de Hatgema, França. Graduou-se na Universidade de Sorbonne, em Paris, em 1920, e, em 1928, juntou-se ao *Parti Communiste Français* (partido comunista francês – PCF). Segundo Lukasz Stanek, já nesse período formativo surge, em Lefebvre, a convicção de associar “o pensamento filosófico vivo à prática social concreta, bem como o interesse na vida cotidiana”⁵⁸.

Nessa mesma década, no dia 11 de março de 1922, nasceu Cornelius Castoriadis, na então cidade de Constantinopla – atual Istambul, Turquia. Castoriadis pertencia a uma minoria grega no país, razão pela qual, aos três meses de idade, sua família se mudou para Atenas, fugindo da perseguição étnica.

Castoriadis, a quem Souza classifica enfaticamente como um pensador libertário graças ao seu “projeto de autonomia”⁵⁹, iniciou seu contato com a política pelo

⁵⁷ Curtis, ‘Foreword’, 1988, p.XI.

⁵⁸ Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.4.

⁵⁹ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, pp.13-15.

marxismo, com o qual romperia mais tarde. Como Lefebvre, Castoriadis não demorou a se associar ao movimento comunista de seu país, tendo, durante o regime totalitário e anticomunista do General Ioannis Metaxas (de 1936 a 1941) na Grécia, se juntado à Juventude Comunista Ateniense. Posteriormente, em 1941, associou-se ao *Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας/Kommounistikó Kómma Elládas* – KKE (o partido comunista grego – PCG), do qual se desvincularia já em 1942, mesmo ano em que obteve seu diploma de graduação em Direito, Economia e Ciência Política pela Universidade de Atenas.

Castoriadis se desvencilhou do PCG ao assumir uma postura antistalinista – contra, portanto, o caráter burocrático, centralizador e autoritário do governo de Stálin, defendido pelo partido grego. Tornou-se um trotskista ativo e cooriginador de um jornal pela reforma do partido, “passando muito do restante da guerra evitando tanto agentes stalinistas como da Gestapo”⁶⁰. De acordo com Souza, a militância trotskista de Castoriadis “começa ainda na adolescência, e é por pouco que ele, em duas ocasiões, escapa da morte durante a ocupação da Grécia pela Alemanha Nazista. [...] Expulsos os alemães [em 1944], é com a ditadura stalinista instalada em seu lugar que ele tem de se preocupar”⁶¹.

Em 1945, Castoriadis viajou para Paris a fim de dar prosseguimento aos seus estudos como bolsista do governo francês. Ao chegar à capital francesa, juntou-se ao braço francês da *Quatrième Internationale* (quarta internacional) fundada por León Trotsky, o *Parti Communiste Internationaliste* (partido comunista internacionalista – PCI), mas não concorda com a proposta de se criar uma frente unida junto ao PCF, de viés stalinista. Sua posição contrária ao autoritarismo burocrático russo já estava solidificada, apenas ainda não estava elaborada conceitualmente.

Ao mesmo tempo, Lefebvre, em 1940, escrevia o seu texto *Materialismo Dialético* como uma crítica ao stalinismo, mas nem por isso desvinculou-se do *Parti Communiste Français*, o que só viria a ocorrer quase duas décadas depois.

Em 1943, por solicitação do etnógrafo Georges-Henri Rivière, Lefebvre começou seu primeiro estudo empírico de relevância para a sua teoria da produção do

⁶⁰ Curtis, ‘Foreword’, 1988, p.VIII.

⁶¹ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.303.

espaço, analisando as comunidades camponesas do Vale Campan, nos Pirineus. As ambições teóricas de Lefebvre já eram grandiosas, tentando compreender as particularidades da região analisada diante do panorama geral francês.

A correspondência com Rivière revela a ambição de Lefebvre de alargar o escopo da pesquisa para além dos estudos locais e apresentar o Vale Campan como aninhado no desenvolvimento geral, histórico, social e econômico da região. Dessa forma, um dos primeiros objetivos do estudo era explicar a particularidade do vale em referência à história geral da França e às regiões, suas ‘leis gerais’ e seus ‘ritmos de desenvolvimento’.⁶²

Esse interesse só se consolidaria em 1954, quando ampliou a pesquisa do Vale Campan para toda a região dos Pirineus e a defendeu como ‘*doctorat d’État*’ na Universidade de Sorbonne, sob a supervisão de Georges Gurvich⁶³. O relacionamento de Lefebvre com este último já começara muito antes. Sua busca por ampliar e aprofundar seus estudos sobre a sociedade casou muito bem com a criação, em 1946, por Gurvich, do *Centre d’Etudes Sociologiques* (centro de estudos sociológicos) no *Centre National de la Recherche Scientifique* (centro nacional de pesquisa científica), onde Lefebvre trabalhou de 1948 a 1961. Nesse trabalho, ele teve contato com outros estudiosos e com conceitos como o de vida cotidiana, “que já era trabalhado por Lefebvre desde a década de 1930, ao mesmo tempo introduzindo temas que se tornaram importantes para Lefebvre nos anos subsequentes”⁶⁴.

No mesmo ano em que Lefebvre começou a trabalhar com as pesquisas para o *Centre d’Etudes Sociologiques*, Castoriadis tornou-se economista na *Organisation de Coopération et de Développement Économiques* (organização para cooperação e desenvolvimento econômico – OCDE), com o cargo de economista, eventualmente

⁶² Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.7.

⁶³ Aqui, vale a trágica menção ao fato de que, ainda no início da pesquisa em meados de 1943, Lefebvre tinha interesse em transformar o estudo sobre o Vale Campan em uma dissertação sob a orientação de Maurice Halbwachs, porém este último foi morto em 1945 no campo de concentração de Buchenwald pelo regime nazista (In: Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.9).

⁶⁴ Stanek, *Henri Lefebvre on space*. 2011, p.9.

tornando-se diretor do setor de estatísticas, contas nacionais e estudos de crescimento⁶⁵. Segundo Curtis, “trabalhando dentro de uma burocracia que era uma ‘burocracia para a burocracia’, Castoriadis estava posicionado em um ponto vantajoso para estudar o funcionamento do mundo da economia capitalista, assim como o funcionamento de um aparato burocrático moderno”⁶⁶. Graças a isso, afeiçoou sua crítica à racionalização capitalista e estado-burocrática, o que seria uma marca em seus escritos futuros.

Porém, talvez o fato mais importante dessa década para Castoriadis tenha sido a criação, junto com Claude Lefort e outros intelectuais que abandonaram a *Quatrième Internationale*, do grupo e periódico *Socialisme ou Barbarie* – cujo subtítulo “*Organe de Critique et d’Orientation Revolutionnaire*” (órgão de crítica e de orientação revolucionária) indica o viés prático pretendido para o coletivo⁶⁷.

No periódico, os escritos de Castoriadis contra a burocracia do regime soviético e do capitalismo se tornaram mais frequentes e aprofundados. Esse alinhamento contra o binômio do liberalismo (“capitalismo + democracia representativa”⁶⁸) e do socialismo burocrático permite que ele seja denominado “libertário”, numa visão anarquista e esquerdista que remonta a anarquistas clássicos como Elisée Reclus e Piotr Kropotkin, e a autores mais recentes como Murray Bookchin⁶⁹, ainda que o próprio Castoriadis tenha desdenhado a herança anarquista.⁷⁰

Como afirma Curtis, *Socialisme ou Barbarie* criticava o marxismo centrado no Estado e os países em que ele se consolidou, pois “ao contrário de muitos ex-marxistas que encontraram nova religião nos círculos de direita e reacionários quando confrontados com ‘o Deus que falhou’, Castoriadis e seu grupo consistentemente desenvolveram e alargaram sua crítica radical tanto da sociedade capitalista como da ‘comunista’”⁷¹. Além das críticas políticas, o grupo analisava a transformação da luta de classes no pós-guerra, e esses foram assuntos que também criaram o contexto teórico em que se encontrava Lefebvre.

⁶⁵ Curtis, ‘Foreword’, 1988, p.X.

⁶⁶ Idem, p.X.

⁶⁷ Idem, p.VIII.

⁶⁸ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.63.

⁶⁹ Idem, pp.13-15.

⁷⁰ Idem, p.228.

⁷¹ Curtis, ‘Foreword’, 1988, p.X.

A questão de classe era muito discutida pelos pesquisadores do *Centre d'Études Sociologiques*, e a sensação de preocupações teóricas e políticas com a transformação da luta de classes na sociedade pós-guerra e seus acontecimentos naquele período era pertinente ao clima de opinião em que Lefebvre estava imerso ao longo da década de 1950 e início da de 1960. Entre os primeiros grupos esquerdistas radicais que investigaram esses tópicos estava *Socialisme ou Barbarie*, criado em 1946 por Cornelius Castoriadis, Claude Lefort e vários outros ativistas como uma corrente de oposição no interior do *Parti Communiste Internationaliste* trotskista, com o qual o grupo rompeu em 1948. Entre o final de 1940 e o fim de 1950, *Socialisme ou Barbarie* desenvolveu uma análise da transformação da classe trabalhadora na sociedade fordista, que o grupo caracterizou pela contradição fundamental entre gestão e trabalho subordinado, específica tanto para o capitalismo pós-guerra como para o socialismo de Estado.⁷²

Ainda que não na mesma linha da crítica geral – e um tanto injusta⁷³ – de Castoriadis ao marxismo, na década de 1950, Lefebvre aprofundou sua crítica ao stalinismo. Exemplo é o artigo “*Marxizm i Myśl Francuska*” (marxismo e pensamento francês), publicado na revista polonesa *Twórczosc* em 1957, o qual foi seu “primeiro protesto aberto contra a linha do *Parti Communiste Français*”⁷⁴. À época, o PCF estava alinhado ao stalinismo, mesmo com toda a brutalidade antidemocrática e burocrática deste último, e, assim, diante do posicionamento opositor de Lefebvre, o filósofo foi suspenso em 1958 do partido. Após ser afastado, ele se tornou um dos mais importantes críticos às políticas do PCF e do stalinismo.

⁷² Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.58.

⁷³ A crítica de Castoriadis é injusta porque dirigida ao marxismo como um todo. Para Castoriadis, não há como simplesmente retornar a Marx e esquecer todas as mudanças pelas quais o pensamento marxista passou (*In: Castoriadis, A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.19 e segs.). Porém, como lembram Allain Guillerme e Yvon Bourdet, ainda que Marx jamais tenha usado a palavra “autogestão” – que apareceu na língua francesa somente em meados de 1960 –, “Marx, após a Comuna [de Paris], abandonou totalmente as opiniões estatistas que esposara eventualmente por via de uma perspectiva fundamental ‘autogestionária’” (*In: Guillerme; Bourdet, Autogestão*, 1976 [1975], p.66). Mais adequado seria, portanto, que Castoriadis dirigisse sua crítica às vertentes estadocêntricas do pensamento marxista como elaboradas por Lênin, pautado em Karl Kautsky, e Trotsky, discípulo de Lênin.

⁷⁴ Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.63.

Ao final dos anos 1950, Lefebvre manteve-se filiado ao *Centre d'Études Sociologiques*, mas “mudou o foco de sua pesquisa ‘do rural para o urbano’”⁷⁵. Em 1960, publicou o primeiro artigo com essa nova ênfase, “*Les nouveaux ensembles urbains – Un cas concret: Lacq-Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle classe ouvrière*” (os novos complexos urbanos – um caso concreto: Lacq-Mourenx e os problemas urbanos da nova classe trabalhadora), discutindo a recém-construída cidade de Mourenx. Suas indagações se voltavam ao espaço e ao cotidiano urbanos “como modos de socialização dos ‘novos trabalhadores’, que indicavam seu potencial para auto-organização e agenciamento político”⁷⁶. Para Stanek,

A coabitação de pessoas pertencendo às mesmas categorias socioprofissionais nos mesmos prédios foi vista por Lefebvre como uma condição da possibilidade de uma consciência política avançada da ‘nova classe trabalhadora’, em contraste com a fragmentação do proletariado na cidade de Aix-en-Provence.⁷⁷

O tema da autogestão já estava no pensamento de Lefebvre, ensejando ao menos duas publicações relevantes: primeiro, em 1966, o artigo ‘*Problèmes Théoriques de l'Autogestion*’ (problemas teóricos da autogestão); e depois, em 1968, o texto *Le Droit à la Ville* (o direito à cidade).

É importante destacar que, a partir de 1960, o Estado francês adotou um novo tipo de planejamento, diferente do urbanismo funcionalista até então praticado. Buscava-se uma alternativa operativa, mas autocrítica. Por essa razão, houve grande interesse estatal em pesquisas sobre a participação popular, a politização da produção da cidade e um estímulo à crítica, inclusive com financiamento aos estudos de Lefebvre⁷⁸. Se, de um lado, isso significou a abertura para que ele incluísse a sua visão crítica do urbanismo no interior do planejamento estatal, por outro contribuiu para a contestação das teorias de Lefebvre, vez que seu discurso foi deturpado e cooptado pelos agentes do Estado, de forma que “as instituições de planejamento embarcaram em um processo de

⁷⁵ Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.18.

⁷⁶ Idem, p.59.

⁷⁷ Idem, p.59.

⁷⁸ Idem, p.IX.

institucionalização da crítica”⁷⁹. Mesmo assim, as propostas críticas de Lefebvre não deixaram de influenciar, por exemplo, a Revolta de Maio de 1968 na França.

Castoriadis também foi importante para o Maio de 1968, graças às suas críticas à sociedade instituída sob a heteronomia (portanto, a sociedade capitalista e a ‘socialista’ burocrática), as quais vinham se aprofundando desde o seu rompimento com o marxismo. A partir de 1964, Castoriadis começou a abordar especificamente o imaginário social, um de seus principais conceitos para o estudo e para a crítica da sociedade. Por isso, como afirma Curtis⁸⁰, por mais que tenha convencido o *Socialisme ou Barbarie* a debandar em 1966, “reclamando que os leitores do periódico haviam permanecido como meros consumidores ao invés de participantes ativos”, Castoriadis sabia que as visões disseminadas pelo grupo “já estavam obtendo aceitação em círculos esquerdistas e de estudantes”.

Castoriadis seguiu individualmente investigando aquilo que chamou de “‘a ontologia herdada’ do ocidente (o que inclui o ‘marxismo’)”⁸¹. Seus estudos culminaram, então, em 1975, com a publicação do livro *A instituição imaginária da sociedade*, em que elabora como a sociedade institui imaginariamente a si mesma com base em uma matriz de sentido instituída pela própria sociedade.

Mas a década de 1970 não foi produtiva apenas para Castoriadis – que, inclusive, a partir de 1970 saiu da OCDE para estudar e se tornar um psicanalista. Esse também foi um período profícuo para Lefebvre. Este último, no primeiro quinquênio dessa década, publicou algumas de suas principais obras sobre o espaço: *A revolução urbana*, em 1970; *Espaço e política*, em 1972; *A sobrevivência do capitalismo*, em 1973; e *A produção do espaço*, em 1974.

Enfim, na década de 1990, os dois pensadores faleceram – Lefebvre em 29 de junho de 1991, na cidade de Navarrenx, França, e Castoriadis em 26 de dezembro de 1997, em Paris –, mas não sem terem, cada um a seu modo, deixado um legado teórico impressionante e de fundamental importância para o estudo da sociedade.

⁷⁹ Stanek, *Henri Lefebvre on space*, 2011, p.IX.

⁸⁰ Curtis, ‘Foreword’, 1988, p.XI.

⁸¹ Idem, p.XI.

Em que pese o contato de Lefebvre com o *Socialisme ou Barbarie* e o convívio no mesmo contexto cultural e acadêmico de Castoriadis, os dois parecem não ter tido nenhuma interlocução direta. Tal interlocução pode ter sido dificultada pelo fato de Castoriadis escrever sob pseudônimos (como Pierre Chaulieu, Paul Cardan e Jean-Marc Coudray) para evitar a deportação, somente usando sua assinatura real em meados de 1970, quando obteve a cidadania francesa⁸². Também a posição desses autores quanto ao marxismo pode ter contribuído para a ausência de um diálogo. Ainda que reconhecesse a importância da contribuição de Marx para a análise da sociedade, Castoriadis não esconde a sua rejeição do marxismo, dizendo, por exemplo, que “o marxismo está morto como teoria e quando o olhamos de perto constatamos que teve boas razões para morrer”⁸³. Para ele, o marxismo havia se transmutado, por razões inerentes à própria teoria marxista, de “*atividade* teórica, em *sistema* teórico que se pretende fechado”⁸⁴. Quanto a Lefebvre, ainda que tenha se tornado um crítico ferrenho do estruturalismo e do stalinismo, não abandonou o marxismo. Por outro lado, a mera diferença de posição quanto ao marxismo não seria suficiente para impedir um diálogo. Provavelmente, o dissenso seria antes uma motivação para o debate.

Mais provável parece uma diferença de interesses teóricos e políticos. Enquanto o tema da autonomia era central para Castoriadis, Lefebvre nunca se aprofundou nessa questão, limitando-a ao tema da autogestão no âmbito do agenciamento político dos trabalhadores. Souza resume esse aspecto nos seguintes termos:

[...] mesmo tendo falado em *autogestão generalizada* [em ‘O direito à cidade’] e oferecido uma deliciosa expressão que é *utopia experimental*, Lefebvre não foi inteiramente coerente, pois não apostou plenamente na horizontalidade, restringindo o alcance da práxis enquanto *autoinstituição* consciente. O leninismo permaneceu sendo sua sombra, e sua exigência de ‘autogestão generalizada’ deve ser vista como indissociável dos elementos verticais/hierárquicos/autoritários (em uma palavra,

⁸² AGORA International, *Cornelius Castoriadis Agora International Website*, 2019 [on-line].

⁸³ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.79.

⁸⁴ Idem, p.84.

heterônomos) de seu pensamento – e, estrategicamente, no frigir dos ovos, subordinada a eles –, o que cria um *imbroglio* impossível de desfazer por dentro.⁸⁵

A seu turno, Castoriadis pensou um verdadeiro ‘projeto de autonomia’ e afirmou que a autonomia é a essência da práxis, do desenvolvimento histórico da sociedade, a qual precisa manter-se aberta para reformular a si mesma. O exercício da autonomia é o que viabiliza a escolha e a realização dos objetivos da sociedade, tanto coletivamente quanto no que tange àqueles dos próprios indivíduos – *em coletividade*, é importante ressaltar, afinal Castoriadis era crítico do individualismo típico do imaginário capitalista.

Lefebvre chegou a se aproximar dessa ideia de autonomia como encontrada em Castoriadis. Para o primeiro, ainda que o Estado tendesse à atrofiação em um bloco monolítico que sufocasse a luta de classes, como exposto no seu ensaio de 1964 intitulado ‘*L’État et la Société*’ (o Estado e a sociedade), parece-lhe impossível imaginar a sociedade com uma organização definitiva a ser alcançada de uma vez por todas. Isso implica a crença em uma abertura a algo semelhante à práxis castoriadiana, ou seja, a defesa de uma sociedade aberta que se autoinstitui permanentemente. Esse tema aparece novamente em seu ensaio de 1966 sobre a autogestão, quando Lefebvre afirma que:

[Toda sociedade] tem uma moldura ou estrutura, o que quer dizer uma coesão ou coerência global. Todavia, é impossível atribuir um caráter definitivo a essa coesão [...]. Isso pressuporia que o trabalho de integração para o qual as instituições são empregadas estaria realizado e completo. [...] apenas pela *autogestão* podem os membros de uma associação livre tomar o controle sobre suas próprias vidas, de tal maneira que isso se torne sua obra trabalho [*oeuvre*]. Isso também se chama apropriação, desalienação.⁸⁶

Ainda assim, Lefebvre nunca se desvinculou por completo da ideia de um Estado, o que indica uma segunda diferença fundamental em relação a Castoriadis. O

⁸⁵ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.264.

⁸⁶ Lefebvre, ‘Theoretical problems of *autogestion*’, 2009b [1966], pp.146, 150.

fato de este último ter atuado profissionalmente em uma estrutura burocrática estatal não o impediu de se manifestar duramente contra o Estado. Talvez por não estar filiado a nenhum partido político, não ter seus estudos financiados por nenhuma agência pública e, também, por usar pseudônimos, ele estava em condições mais favoráveis do que Lefebvre para propor uma crítica radical. No confronto entre sua concepção de autonomia, teoricamente bem ancorada e desenvolvida, e os absurdos cometidos pelos Estados liberais e ‘socialistas’, Castoriadis concluiu que o Estado sempre será uma instituição heterônoma, uma burocracia que precisa impor violentamente certas obrigações para garantir a própria sobrevivência.

Já Lefebvre esteve, ao longo de sua vida, associado a instituições estatais, até porque, como dito acima, a França começava a adotar, em meados de 1960, o discurso da crítica do planejamento urbano tradicional dentro da sua própria estrutura institucional. E Lefebvre era um pesquisador crítico do espaço urbano disposto a trabalhar com fomento público. Talvez isso tenha contribuído para que não se desvencilhasse da doutrina dos marxistas da Segunda Internacional (nesse aspecto, divergente do pensamento de Marx⁸⁷) de que diferentes formas de Estado seriam necessárias para a transição ao comunismo, quando, finalmente, haveria a autogestão. Essa é a razão pela qual Lefebvre, ao contrário de Castoriadis e seu autonomismo radical, não rejeita o Estado, mas defende seu gradativo desaparecimento a partir de lutas no interior do próprio Estado:

Esse Estado defende interesses de classe enquanto simultaneamente colocando a si mesmo acima da sociedade como um todo, e sua habilidade de intervir no espaço pode e deve ser voltada contra si, mediante a oposição de movimentos sociais, na forma de contraplanos e contraprojetos desenvolvidos para frustrar estratégias, planos e programas impostos de cima.⁸⁸

Não pretendo acusar Lefebvre de ‘oportunismo’, mas apontar que faz sentido ele ter acreditado em um Estado que mudaria a si mesmo. No contexto institucional em que

⁸⁷ Guillerme; Bourdet, *Autogestão*, 1976 [1975], pp.69 e segs.

⁸⁸ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.383.

atuou, ele pôde ser crítico no interior do próprio Estado francês, o que possivelmente fomentou sua confiança no papel desse Estado para a transformação da sociedade. Sua crítica, é bom lembrar, dirigia-se ao stalinismo, com seu autoritarismo brutal e antidemocrático e seu dogmatismo, mas não ensejou um rompimento com o marxismo, aos moldes do que Castoriadis fez. Lefebvre propunha a atualização do pensamento de Marx, não sua rejeição.

Outro aspecto que pode ter comprometido o contato entre esses pensadores é o entendimento divergente do conceito de “*imaginário*”. Se Castoriadis o utiliza para expressar uma matriz de sentido socialmente construída, Lefebvre lhe atribui uma conotação de irrealidade ou “idealidade” perigosa:

Uma variedade de grades conceituais pode ser desenvolvida para ajudar a decifrar espaços complexos. As mais amplas dentre essas distinguem entre vários tipos de oposição e contrastes no espaço: isotopias, ou espaços análogos; heterotopias, ou espaços mutuamente repelentes; e utopias, ou espaços ocupados pelo simbólico e o imaginário – por ‘idealidades’ como a natureza, o conhecimento absoluto ou o poder absoluto.⁸⁹

Para Lefebvre, o imaginário está conectado à idealização abstrata do transcendente ou absoluto, enquanto, para Castoriadis, o conceito é concreto: é o modo de interpretar o mundo com base no qual uma sociedade institui a si mesma, instituindo, ao mesmo tempo, o próprio modo de interpretação de mundo. Mas esse modo de interpretação não é um instrumento lógico⁹⁰, e, sim, um fenômeno social que pode tanto servir ao encobrimento de conflitos na sociedade (que Castoriadis chama de “*imaginário autonomizado*”), quanto para garantir uma práxis social pautada no exercício da autonomia (“*imaginário radical*”)⁹¹.

Por fim, a maior razão da dificuldade de se relacionar diretamente esses dois teóricos e também para a (quase) ausência das teorias de Castoriadis nos debates sobre o

⁸⁹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.366.

⁹⁰ Idem, p.367.

⁹¹ Os conceitos de “*imaginário autonomizado*” e “*imaginário radical*” serão abordados nos itens 4.1 e 4.2.

espaço social, o urbanismo e a produção da arquitetura provavelmente seja a rejeição deste último quanto à relevância do espaço.

Como destaca Souza, essa não é uma particularidade de Castoriadis, vez que, à sua época, era comum que teóricos sociais, rejeitando o determinismo espacial, se recusassem a reconhecer essa dimensão, atendo-se à história para entender o social.⁹² Lefebvre, pelo contrário, esteve envolvido com pesquisas sobre o espaço desde a década de 1940, num contexto favorável ao desenvolvimento da tese de que a sociedade se compõe por relações concretizadas no espaço e de que o espaço é criação e condição dessa mesma sociedade.

Porém, ainda que Castoriadis não tenha sabido “dar à dimensão espacial da sociedade a importância que lhe é devida, colocando-se, quanto a isso, em posição desvantajosa perante um neomarxista como Lefebvre [...], nada nos impede de ‘espacializar’ o ‘projeto de autonomia’ – condição *sine qua non*, aliás, para que a poderosa reflexão de Castoriadis adquira maiores concretude e potencial operacional”⁹³. A teoria da produção do espaço de Lefebvre virá em benefício desse projeto, afinal: “[a] transformação da sociedade pressupõe a propriedade e a manutenção coletiva do espaço, fundada na participação permanente das ‘partes interessadas’, com seus múltiplos, variados e mesmo contraditórios interesses”⁹⁴.

⁹² Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.331.

⁹³ Idem, p.477.

⁹⁴ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.422.

4 Do imaginário social

4.1 Matriz de sentido da sociedade

A sociedade, para existir, cria instituições. Estas são ficções instituídas com base em um modo socialmente sancionado de se compreender o mundo, uma matriz organizadora da realidade, que é o imaginário social. A própria sociedade é instituída por esse imaginário. Ela não existe como substância estruturada independente e anterior ao consenso que a institui; a sociedade só existe porque imaginariamente criada a partir do imaginário social que a estabelece.

Para Castoriadis, sociedade e imaginário são concomitantes, e o que constitui a primeira e revela o segundo é a instituição, “uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário”⁹⁵. Por acreditar que as instituições comportam elementos simbólicos, funcionais e imaginários, Castoriadis discorda tanto da perspectiva estruturalista como da visão econômico-funcional das instituições – as quais são bem semelhantes, porque colocam a função econômica como único elemento relevante para se compreender a sociedade.

Castoriadis afirma que, para os estruturalistas, as instituições pertenceriam à superestrutura e seriam determinadas pela infraestrutura (econômica). A infraestrutura seria, assim, substancial, existente em si mesma. Diante disso, ele indaga: “mas como pode estar estruturada, se não está instituída?”⁹⁶. Instituído é aquilo estabelecido. As instituições existem socialmente como “sistemas simbólicos sancionados” ou “maneiras de fazer universais, simbolizadas e sancionadas”. Elas não pré-existem ao seu estabelecimento pela sociedade. São invenções, criações da sociedade, que incluem

⁹⁵ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.159.

⁹⁶ Idem, p.151.

tanto os componentes econômico-funcionais como aquilo que extrapola essa esfera: o simbólico.

O simbolismo, por si só, também não é constitutivo de instituições. Segundo Castoriadis, os bolcheviques, integrantes do *Российская социал-демократическая рабочая партия/Rossijskaâ sociál-demokratíčeskaâ rabóçaâ pártiâ* (partido operário social-democrata russo) liderado por Vladimir Ilyich Ulyanov, mais conhecido pelo seu pseudônimo Lênin, chegaram ao poder com a Revolução Russa de Outubro de 1917 e, como eram defensores da revolução socialista e da instalação da ditadura do proletariado, não queriam manter as instituições burguesas que buscavam sobrepujar. Assim, a fim de distinguir as ‘novas’ instituições sociais daquelas do capitalismo, Trotsky cunhou o nome *Совет народных комиссаров/Sovet narodnyh kommissarov* (soviete dos comissários do povo) para se referir ao governo bolchevique. Lênin teria considerado o termo revolucionário, pois seria diferente do “Conselho dos ministros”, de origem burguesa. Mas o que eles fizeram, apesar do título diferente, foi criar um conselho de ministros, já que uma elite política discutiria e resolveria as questões da sociedade. Os bolcheviques apenas adotaram um símbolo diferente para nomear essa instituição social. Portanto, “os dirigentes queriam dizer com palavras novas coisas antigas”⁹⁷. Dessa maneira, não basta a atenção exclusiva ao componente simbólico das instituições.

Exemplo da mescla entre funcionalidade e simbolismo apresentado por Castoriadis é o direito romano. Instituição social supostamente funcional, quando submetida à análise histórica evidencia como elementos funcionais e simbólicos estão nela imbricados.⁹⁸ A conquista do funcional sobre o simbólico no direito romano foi um processo que levou dez séculos. Inicialmente, na realização de um contrato, por exemplo, importava muito mais a observância de certos ritos e o ato de proferir certas palavras do que a própria vontade das partes. Hoje em dia, essa vontade é a essência da legitimidade de quaisquer negócios jurídicos, afinal a função destes é a de fazer valer um *acordo de vontades*. Por muito tempo, o simbólico prevaleceu sobre o funcional no direito romano: pesava mais a forma do que o conteúdo dos contratos. Mesmo assim,

⁹⁷ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.148.

⁹⁸ Idem, pp.144-149.

essa instituição existia ativamente porque atendia ao sentido de mundo proposto pelo imaginário social vigente. No mesmo sentido, sua ‘evolução’ para a funcionalidade ocorreu juntamente com a transformação desse imaginário de interpretação e constituição da sociedade.

Castoriadis diz que a visão corrente da instituição é a econômico-funcional, para a qual se pode explicar “tanto a existência da instituição como suas características (idealmente, até os mínimos detalhes) pela *função* que a instituição preenche na sociedade e as circunstâncias dadas, por seu papel na *economia de conjunto* da vida social”⁹⁹. Ele não nega a importância funcional das instituições para a existência da sociedade, apenas afirma que o seu papel não se limita a isso, mesmo porque, a seu ver, “nada permite determinar a priori o lugar por onde passará a fronteira do simbólico, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional”¹⁰⁰. A ênfase econômico-funcional, na verdade, decorre do modo capitalista ocidental de ver o mundo, que “*gostaria*”¹⁰¹ que suas instituições fossem apenas funcionais.

Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. [...] As instituições são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau¹⁰² e constituem cada qual sua rede simbólica. Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados.¹⁰³

⁹⁹ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.141.

¹⁰⁰ Idem, p.150.

¹⁰¹ Idem, p.159.

¹⁰² Para Castoriadis, o “simbólico de primeiro grau” é a linguagem, já o “simbólico de segundo grau” é a esfera de existência das próprias instituições como redes simbólicas instituídas socialmente.

¹⁰³ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.142.

Não há como garantir a ausência de simbolismo – e suas consequências não funcionais, inesperadas e, nos dizeres de Castoriadis, não racionais¹⁰⁴ – nas instituições sociais porque elas são ficções submetidas à contingência da criação social: são produtos de uma época, de um lugar e dos valores da sociedade que as institui.

Além disso, pensar as instituições sociais como respostas funcionais a necessidades que a sociedade precisa naturalmente satisfazer implica imaginar que existam necessidades substanciais. Porém, as necessidades são socialmente estabelecidas, vez que a sociedade “inventa e define para si mesma tanto novas maneiras de responder às suas necessidades, como novas necessidades”¹⁰⁵. E ela inventa também, poderíamos acrescentar com Ivan Illich, a própria noção de necessidade ou carência.¹⁰⁶ Ainda assim, raramente a relevância do simbólico, do não funcional, é considerada na análise das instituições.

Ou o simbolismo é visto como simples revestimento neutro, como instrumento perfeitamente adequado à expressão de um conteúdo preexistente, da ‘verdadeira substância’ de relações sociais, que nem acrescenta nem diminui nada. Ou então a existência de uma ‘lógica própria’ do simbolismo é reconhecida, mas esta lógica é vista exclusivamente como a inserção do simbólico em uma ordem racional, que impõe suas consequências, quer as desejemos ou não. Finalmente, dentro dessa visão, a forma está sempre a serviço do fundo, e o fundo é ‘real-racional’. Mas não é assim na realidade, e isso destrói as pretensões interpretativas do funcionalismo.¹⁰⁷

Essa postura supõe que a sociedade não cria, mas, sim, ‘ativa’ uma instituição social para cumprir uma função que lhe é inerente. Ao mesmo tempo, ignora que algumas regras instituídas são indiferentes à função realizada, de que são exemplos as penas fixadas pelas leis criminais, afinal a escolha da duração de uma prisão é, em certo

¹⁰⁴ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.150.

¹⁰⁵ Idem, p.141.

¹⁰⁶ Cf. Illich, *Needs*, 1990.

¹⁰⁷ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.142-143.

ponto, arbitrária. Não há uma correspondência funcional direta entre um delito e a privação da liberdade por uma quantidade específica de anos.¹⁰⁸

As relações sociais não ‘se revelam’ à sociedade a partir de uma infraestrutura econômica; elas são criadas. Assim, “as ‘relações sociais reais’ de que se trata são sempre *instituídas*, não porque tenham uma vestimenta jurídica (elas podem muito bem não tê-las em certos casos), mas porque foram estabelecidas como maneiras de fazer universais, simbolizadas e sancionadas”¹⁰⁹. E o que mantém as instituições unidas em uma rede coesa é um senso de coerência que viabiliza essa criação imaginária que é a sociedade. A essa matriz de pensamento que ordena a realidade, Castoriadis chama de *imaginário social*.

Para Castoriadis, uma sociedade só existe (não no sentido da existência meramente ‘física’ ou ‘biológica’, mas enquanto existência *humano-social*, o que implica a construção de *sentido* para as coisas e o mundo e a geração de *novos sentidos*) ao *criar* (verdadeiramente *ex nihilo*) uma matriz de ‘significações imaginárias sociais’. Essas significações não têm ou não se esgotam (especialmente no caso das significações centrais e fundamentais, em contraste com as significações ‘derivadas’) em referentes ‘reais’ e ‘racionalis; elas compreendem os valores, as ‘visões de mundo’ (Weltanschauungen), as crenças, os mitos e os tabus (‘Deus’, ‘Razão’, ‘Capital’...) que dão sentido ao mundo e aos quais o aspecto funcional se acha submetido/subordinado, por literalmente não ter sentido fora do plano simbólico (para além, obviamente, da banalidade que é, no plano da sobrevivência individual e da espécie, o fato de que não se pode subsistir sem comer, sem se proteger das intempéries, sem reproduzir a espécie etc.).¹¹⁰

Essa matriz é o *sentido organizador* de uma dada sociedade, o seu modo de dar sentido ao mundo, e se expressa em instituições sociais, que podem ser órgãos administrativos, religiões, composições de famílias, maneiras de se produzir o espaço, princípios orientadores da produção do espaço (como o princípio da centralidade dos

¹⁰⁸ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.150, nota 15.

¹⁰⁹ Idem, p.151.

¹¹⁰ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, pp.37-38, nota 12; grifos no original.

espaços urbanos¹¹¹), além de outras incontáveis formas de expressão. Apesar do que Souza afirma sobre uma criação “verdadeiramente *ex nihilo*”, para Castoriadis o imaginário social e, por conseguinte, as instituições que gera não surgem *do nada*. O mundo material exerce influência sobre a configuração desse imaginário, e mesmo as relações sociais que ele estabelece retroagem sobre o imaginário, afetando-o. Além disso, o imaginário precisa de algum meio para exprimir-se, quando, somente então, poderá existir como algo mais do que uma potência virtual; esse meio de expressão é o símbolo.¹¹²

Importa dizer que não é só o imaginário que depende do simbólico. Um dos sentidos de imaginário apontados por Castoriadis é o de “capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem”¹¹³. O símbolo precisa dessa capacidade de supor algo que não é, de ‘imaginar’, representando um objeto (real ou irreal) por um significado, e este último, a seu turno, por um significante. Portanto, também o simbólico precisa do imaginário.

Castoriadis distingue também imaginário radical e imaginário efetivo.¹¹⁴ O primeiro diz respeito à criação de algo novo pela imaginação – do indivíduo ou da coletividade. Sem o imaginário radical, não pode haver imaginário efetivo, pois este precisa ser criado por aquele. Mas, ao passo que o imaginário radical é o exercício aberto de criação de uma matriz de significação do mundo, o imaginário efetivo corresponde a uma matriz de significação de mundo já consolidada socialmente. Portanto, os símbolos em que o imaginário efetivo se expressa estão ligados às experiências sociais do grupo, às práticas sociais estabelecidas, mas não à geração de novas práticas. Desse modo, se o imaginário radical é o exercício da liberdade criativa, o imaginário efetivo não pode aniquilá-lo. Se o fizer, estará solidificando a sociedade, destruindo a liberdade desta de modificar a si mesma.

¹¹¹ Este é um princípio orientador do sentido do espaço que aparece bastante em discursos sobre a cidade. Mais acerca deste tema será apresentado no penúltimo capítulo desta dissertação.

¹¹² Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.142 e segs.

¹¹³ Idem, p.152.

¹¹⁴ Idem, p.154.

4.2 Autonomia e autonomização: projeto revolucionário e alienação

Castoriadis é um grande defensor da autonomia. A seu ver, ela “está no âmago dos objetivos e dos caminhos do projeto revolucionário”, o qual, a seu turno, “é precisamente a reorganização e a reorientação da sociedade pela ação autônoma dos homens”¹¹⁵. Ela é a fundamentação do projeto revolucionário de transformação da sociedade porque consiste na capacidade de refletir e agir lucidamente sobre as instituições sociais, as quais não são absolutas. Por esse motivo, Souza argumenta que a autonomia é parâmetro subordinador para avaliar a melhora porventura promovida por processos concretos, bem como por projetos e estratégias de mudança sócio-espacial, dividindo-se em “*justiça social* (considerando-se o aumento, ou não, da justiça social, em sentido distributivo ou outro) e a *qualidade de vida* (considerando-se a elevação, ou não, da qualidade de vida para o maior número possível de pessoas)”¹¹⁶.

No exercício da autonomia, as instituições sociais e o imaginário social que as institui são submetidos à crítica pelo imaginário radical, em um processo de constante reformulação. Assim, a autonomia é oposta à heteronomia, cuja essência é o “domínio por um imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto seu desejo”¹¹⁷. Castoriadis, portanto, distingue “autonomia” de “autonomização”.

Segundo ele, desde muito cedo o indivíduo recebe influências externas que contribuem para sua formação, isto é, o “discurso do Outro [...], significações de que o indivíduo foi objeto, desde sua concepção, e mesmo antes, por parte dos que o engendraram e criaram”¹¹⁸. A posição de Castoriadis é bastante próxima daquelas de Mannheim¹¹⁹ – para quem o pensamento não é simples criação individual, mas fenômeno derivado da vivência em sociedade – e Bakhtin¹²⁰ – para quem a consciência é formada por símbolos socialmente partilhados como discursos. Por ser nuclear à formação do indivíduo, o discurso do Outro não pode ser excluído. Logo, a autonomia

¹¹⁵ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.122 e p.97.

¹¹⁶ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.61.

¹¹⁷ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.124.

¹¹⁸ Idem, p.124.

¹¹⁹ Mannheim, *Ideologia e utopia*, 1968 [1929], pp.31, 84.

¹²⁰ Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 2006 [1929], pp.33-35.

não é a eliminação desse discurso pelo discurso do indivíduo, mas, sim, “a instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito”¹²¹. Para Castoriadis, o “Eu da autonomia” não é absoluto, totalmente separado do outro, mas “a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de idéias elas próprias compostas do que ela já encontrou antes e do que ela própria produziu”¹²². A autonomia, portanto, exercida pelo indivíduo ou pela coletividade, tem, em ambos os casos, uma dimensão social – ou, como diz Castoriadis, “social-histórica”. Afinal, como não há eliminação do outro, não há isolamento.

[...] o problema da autonomia remete imediatamente, identifica-se mesmo, com o problema da relação do sujeito e do outro – ou dos outros; que o outro ou os outros não aparecem como obstáculos exteriores ou maldição [...], mas como constitutivos do sujeito, de seu problema e da sua possível solução [...].

O *social-histórico* não é nem a adição indefinida dos entrelaçamentos inter-subjetivos (ainda que seja *também* isso), nem, certamente, seu simples ‘produto’. O social-histórico é o coletivo anônimo, o humano-impessoal que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. É por um lado, estruturas dadas, instituições e obras ‘materializadas’, sejam elas materiais ou não; e por outro lado, *o que* estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união *e* a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo.¹²³

Autonomia implica opor-se ao domínio por um imaginário heterônomo já estabelecido e que pretende antecipar racionalmente a sociedade em uma representação fechada. Com isso, Castoriadis se pergunta se a proposta de uma transformação da

¹²¹ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.126.

¹²² Idem, p.128.

¹²³ Idem, pp.130-131.

sociedade heterônoma em uma sociedade autônoma não seria também uma antecipação racional e teórica de uma totalidade – aspecto que ele critica como sendo característica do marxismo. Se sim, então também a perspectiva de uma sociedade autônoma implicaria a instauração de um imaginário social totalizador a impor-se sobre a sociedade; logo, cairia novamente na heteronomia.

Se o que dizemos é verdade; se não somente o conteúdo específico do marxismo como teoria é inaceitável, mas também a idéia de uma teoria completa e definitiva é quimérica e mistificadora, podemos ainda falar de uma revolução socialista, manter o projeto de uma transformação radical da sociedade? Uma revolução, como a que o marxismo visava e como a que continuamos visando, não será um empreendimento consciente? Não pressupõe, ao mesmo tempo, um conhecimento racional da presente sociedade e a possibilidade de antecipar racionalmente a sociedade futura? Dizer que uma transformação socialista é possível e desejável, não é dizer que nosso saber efetivo da sociedade atual garante esta escolha? Não existe, nos dois casos, a pretensão de possuir, em pensamento, e ao mesmo tempo, um critério que permite julgá-las? Sobre o que podemos fundamentar tudo isso se não existe e se não pode existir uma teoria e nem mesmo, por trás desta teoria, uma filosofia da história e da sociedade?¹²⁴

O projeto de autonomia, portanto, não pode partir da previsão racional do futuro. Se o fizesse, ele determinaria e fecharia a sociedade em uma totalidade conscientemente planejada. Castoriadis, então, defende que “[o] mundo histórico é o mundo do *fazer humano*”¹²⁵. O projeto revolucionário implica abertura sobre si mesmo, implica exercício do imaginário radical sobre os imaginários efetivos e sobre as instituições sociais. A teoria não pode propor uma solução absoluta; para garantir a liberdade da sociedade de instituir a si mesma, “[a] teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo”¹²⁶. O projeto revolucionário e sua teorização, portanto, são do âmbito do que ele chama de práxis.

¹²⁴ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.89.

¹²⁵ Idem, p.90.

¹²⁶ Idem, p.93.

Chamamos de práxis este fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia. A verdadeira política, a verdadeira pedagogia, a verdadeira medicina, na medida em que algum dia existiram, pertencem à práxis. [...]

A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar (não podendo justificar-se pela invocação de um tal saber – o que não significa que ela não possa justificar-se). Ela se apóia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário, porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório, porque a própria práxis faz surgir constantemente um novo saber, porque *ela faz o mundo falar numa linguagem ao mesmo tempo singular e universal*.¹²⁷

Castoriadis reconhece o caráter contingente e superável de qualquer proposta de totalidade que postule um esquema completo para a sociedade. Ele defende uma constante autossuperação da sociedade pelo *fazer humano* autônomo e criativo. A práxis, então, “encontra a totalidade como *unidade aberta fazendo-se a si mesma*”¹²⁸. Assim, a teoria “não tem que produzir o esquema total e detalhado da sociedade que visa instaurar [...]. Basta mostrar que, no que ela propõe, não existe incoerência e que, até onde podemos ver, sua realização aumentaria enormemente a capacidade da sociedade de enfrentar seus próprios problemas”¹²⁹.

Por conseguinte, a práxis – cuja essência é a autonomia – é oposta à alienação – o deixar-se guiar pela heteronomia. A autonomização das instituições sociais é também oposta à práxis porque consiste na naturalização de instituições criadas pela sociedade e do próprio imaginário que as institui. Ela coloca as instituições sociais e o imaginário social como totalidades fechadas, e, mais do que isso, como insubstituíveis, já que derivadas da ‘natureza da sociedade’. Portanto, o imaginário social efetivo pode provocar a alienação, porque, uma vez autonomizadas as instituições sociais criadas, elas deixam de ser vistas como construções sociais e são tomadas como existentes por si

¹²⁷ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.94-95, grifos no original.

¹²⁸ Idem, p.110.

¹²⁹ Idem, p.111.

mesmas, como derivações lógicas a partir de um núcleo substancial da sociedade. São, assim, socialmente imodificáveis.

Castoriadis, reconhecendo a contingência das instituições – isto é, o fato de que não são naturais, mas instituídas –, defende, em contraposição à imutabilidade da sociedade, a tarefa de agir em prol da mudança, não de esperá-la. Afinal, “no plano social [...], a emergência de novas instituições e de novas maneiras de viver, também não é uma ‘descoberta’, é uma constituição ativa”¹³⁰. Nessa linha:

A alienação é a autonomização e a dominância do momento imaginário na instituição que propicia a autonomização e a dominância da instituição relativamente à sociedade. Esta autonomização da instituição exprime-se e encarna-se na materialidade da vida social, mas supõe sempre também que a sociedade vive suas relações com suas instituições à maneira do imaginário, ou seja, não reconhece no imaginário das instituições seu próprio produto.¹³¹

O imaginário social pode naturalizar uma visão social de mundo¹³², garantindo a adesão incontestada às instituições criadas, e, na sociedade capitalista, a adesão à reprodução de relações de produção voltadas à obtenção de lucro sobre o capital aplicado. Essa reprodução, como argumenta Lefebvre, é condição *sine qua non* para a continuidade do capitalismo, que reproduz a si mesmo no e pelo espaço.

Esta é a derradeira contradição: na medida em que a capacidade de produzir espaço apenas produz reproduções, ela não pode gerar nada além do repetitivo, nada além da repetição. A produção do espaço é, portanto, transformada em seu oposto: a reprodução de coisas no espaço. E a mimese (simulação, imitação) se torna meramente uma reprodutividade arraigada em conhecimento recebido, tecnologia e poder, porque a

¹³⁰ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.162.

¹³¹ Idem, pp.159-160.

¹³² Adoto expressão “visão social de mundo” no sentido com que Michael Löwy a utiliza em seu livro *Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma Análise Marxista* (2015, p.21): “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 determinadas”.

reprodutividade é o que assegura a renovação (ou reprodução) das relações sociais existentes.¹³³

Mas é importante lembrar que, sem o imaginário, sequer seria possível a existência de uma sociedade. Ainda que o imaginário social carregue consigo o risco de sua autonomização, ele institui a sociedade, uma ficção de coerência compartilhada por seus membros:

Além da atividade consciente de institucionalização, as instituições encontraram sua fonte no *imaginário social*. Este imaginário deve-se entrecruzar com o simbólico, do contrário a sociedade não teria podido ‘reunir-se’, e com o econômico-funcional, do contrário ela não teria podido sobreviver. Ele pode colocar-se, e necessariamente coloca-se também a seu serviço: existe, certamente, uma *função* do imaginário da instituição, embora ainda aqui constatemos que o efeito do imaginário *ultrapasse* sua função; não é ‘fator último’ (aliás não o procuramos) – mas sem ele, a determinação do simbólico como a do funcional, a especificidade e a unidade do primeiro, a orientação e a finalidade do segundo permanecem incompletas e finalmente incompreensíveis.¹³⁴

O imaginário social não determina sozinho a sociedade, ele não a define por si mesmo. Porém, é ele que torna possível a sua existência, tanto no nível simbólico quanto no material – *econômico-funcional*. A sociedade não é somente uma matriz interpretativa da realidade (imaginário), um par significante-significado que atribui sentido ao mundo (simbólico) ou o atendimento adequado a necessidades criadas (funcional), mas a interação dialética entre esses vários aspectos.¹³⁵

Porém, não basta a simples alteração nas instituições para a realização do projeto de autonomia de Castoriadis. Uma sociedade autônoma seria algo totalmente inovador e

¹³³ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.377.

¹³⁴ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.159.

¹³⁵ Castoriadis não chega a defender uma “tríade dialética” como o faz Lefebvre (vide item 5.3 desta dissertação), mas é interessante notar como sua ontologia da sociedade considera a interação de três aspectos.

ainda não coberto pelos símbolos e instituições sociais existentes. Como ele mesmo lembra:

Falar de uma sociedade autônoma, da autonomia da sociedade não somente em relação a tal camada dominante particular, mas em relação a sua própria instituição, necessidades, técnicas etc., pressupõe ao mesmo tempo a capacidade e a vontade dos humanos de se autogovernar, no sentido mais forte desta palavra.

[...] uma outra sociedade, uma sociedade autônoma, não implica somente a autogestão, o autogoverno, a auto-instituição. Ela implica uma outra *cultura*, no sentido mais profundo deste termo. Implica um outro modo de vida, outras necessidades, outras orientações da vida humana.¹³⁶

Por último, vale lembrar que não podem existir indivíduos autônomos em uma sociedade não autônoma. Como defende Souza, baseado em Castoriadis, a autonomia individual e a autonomia coletiva são “aspectos distintos, mas indissociáveis um do outro”¹³⁷. A primeira corresponde à “capacidade de indivíduos adultos para estabelecer, lucidamente, fins (sob a forma de objetivos, metas e projetos) para sua própria existência e persegui-los de modo tão consequente quanto possível”¹³⁸. Não há, contudo, como o indivíduo deliberadamente perseguir seus objetivos se não houver instituições sociais que permitam que ele busque a satisfação de seus interesses; logo, não há autonomia individual sem autonomia coletiva. Esta última “se fundamenta em instituições que permitam, justamente, que venham a existir indivíduos autônomos, livres e educados para a liberdade – e que animem e defendam essas instituições. [...] educados para amar a própria liberdade *e a dos outros*”¹³⁹. Não há exercício da autonomia em uma sociedade cujas instituições sociais sejam autonomizadas, engessando qualquer possibilidade de transformação e reajuste de si mesmas para permitir a busca, pelo indivíduo e pela própria sociedade, da satisfação de seus

¹³⁶ Castoriadis; Cohn-Bendit, *Da ecologia à autonomia*, 1981 [1980], p.29.

¹³⁷ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.311.

¹³⁸ Idem, p.312.

¹³⁹ Idem, p.312.

interesses. O imaginário radical, portanto, só é possível em uma sociedade que acolha a criatividade e a transformação de si mesma.

Como as relações sociais se realizam no e pelo espaço, a construção de um conceito de imaginário radical e criativo não deve se ater ao caráter estritamente histórico, como é o conceito de imaginário social radical castoriadiano. Para se promover uma sociedade verdadeiramente autônoma, é preciso espacializar o imaginário. E, para isso, é necessário entender como se produz o espaço social.

5 Da produção do espaço

5.1 Espaço como produto e obra

O espaço social não se qualifica como coisa ou não coisa. Como afirma Lefebvre, ele tem uma qualidade que lhe é própria, não podendo ser resumido ao conjunto de coisas no espaço, sejam elas signos abstratos ou objetos reais – o espaço social inclui ambos, mas não é apenas isso. Ele é a concretização das relações sociais, “as quais são abstrações concretas, não têm existência real, salvo no e pelo espaço. Seu sustentáculo é espacial”¹⁴⁰.

Como o espaço social é a materialização das relações sociais, ele não é apenas um ‘meio’ para que estas se realizem. Ele tem “um papel cada vez menos neutro, cada vez mais ativo, tanto como instrumento quanto como objetivo, como meio e como fim”¹⁴¹. Afinal, ele é a manifestação das disputas de poder e dos conflitos inerentes às relações sociais entre sujeitos e grupos com interesses distintos, e “é somente no espaço que tais conflitos efetivamente entram em jogo, e, em o fazendo, tornam-se contradições do espaço”¹⁴². Exercer poder sobre o espaço social é uma questão estratégica. Por meio de seu controle, as relações sociais podem ser reproduzidas ou transformadas. O espaço social não é um meio de realização das relações sociais, ele é sua realização. Por isso, aquele grupo, classe ou mesmo indivíduo que efetivamente controla o espaço social controla a configuração das relações sociais.

Essa ênfase na realidade social é o que leva Lefebvre rejeitar o foco exclusivo no espaço mental ou sócio, bem como a escola de pensamento para a qual “o reino mental envelopa os reinos social e físico”¹⁴³. Para essa escola, é pela atividade mental que o espaço físico toma relevância e, então, serve de meio para a ocorrência das

¹⁴⁰ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.404.

¹⁴¹ Idem, p.411.

¹⁴² Idem, p.365.

¹⁴³ Idem, p.05.

relações sociais, igualmente criadas pelo exercício mental. Para que isso fosse verdade, seria necessário que houvesse um espaço neutro, cuja significação social e material fosse colocada *sobre* ele: o mental precederia e condicionaria o físico e o social, porque, antes de habitar o mundo, o homem habitaria a linguagem. Mas, do ponto de vista da vida em sociedade, não existe esse espaço neutro e anterior a ser significado pela linguagem. Como diz Lefebvre, “[o] homem não vive apenas por palavras”¹⁴⁴. As relações sociais não são, primeiro, significadas pela atividade mental para ocorrerem em um substrato físico neutro; *as relações sociais são o espaço social*.

A tarefa de Lefebvre, portanto, não é produzir um discurso do espaço. Ele propõe uma teoria que faça para o espaço o que Marx fez pela mercadoria:

As coisas mentem, e quando, tendo se tornado mercadorias, elas mentem para ocultar sua origem, isto é, o trabalho social, elas tendem a apresentar a si mesmas como absolutas. Produtos e os circuitos que eles estabelecem (no espaço) são fetichizados e, então, se tornam mais ‘reais’ do que a própria realidade – é dizer, do que a atividade produtiva em si mesma, a qual eles, então, suplantam. [...] O desmascaramento bem sucedido das coisas para revelar relações (sociais) – essa foi a grande conquista de Marx [...].¹⁴⁵

A exemplo da desmistificação da mercadoria por Marx, que expõe a abstração do trabalho, Lefebvre busca uma teoria para desmistificar o espaço social e revelar as relações sociais que o conformam.¹⁴⁶ Ele quer revelar as relações sociais como práticas espaciais, negando a neutralidade do espaço social, e o faz pela análise da sua produção.¹⁴⁷

Para Lefebvre, o espaço social apresenta traços das técnicas e do tempo utilizados na sua criação. Desconstruído analiticamente, o espaço social revela como foi produzido, suas condições de produção e mesmo os interesses com base nos quais é produzido de determinada maneira. Como as relações sociais são relações de conflito de interesses, a produção do espaço é uma disputa pelo poder e, por esse motivo, sempre

¹⁴⁴ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.35.

¹⁴⁵ Idem, p.81.

¹⁴⁶ Idem, p.89.

¹⁴⁷ Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.92.

existe uma estratégia na sua determinação, a qual pode visar tanto à manutenção das relações de produção existentes quanto à sua transformação, a depender do grupo que esteja exercendo o poder. Mas as operações de produção do espaço e as estratégias e relações envolvidas nesse processo não são deixadas às claras. Não é evidente, quando se olha para um complexo arquitetônico de estrutura de concreto armado, que, por trás dele, existiu um canteiro de obras que se aproveita da exploração de uma mão de obra desqualificada – portanto, sem capacidade, no capitalismo, de negociação sobre suas condições de trabalho com o empregador, detentor do capital. De fato, muitas atividades relacionadas à produção do espaço são destinadas ao encobrimento dessas relações, como o polimento e o revestimento de superfícies de uma edificação, cujo objetivo é mascarar as imperfeições inevitáveis do trabalho humano. O encobrimento das relações de produção é bastante literal algumas vezes. Assim, “o trabalho produtivo algumas vezes é totalmente esquecido, e é esse ‘esquecimento’ – ou, como os filósofos podem dizer, essa mistificação – que torna possível o fetichismo da mercadoria: o fato de que as mercadorias implicam certas relações sociais que elas também asseguram”¹⁴⁸.

As operações que pretendem revelar essas relações são dificultadas, segundo Lefebvre, por ao menos duas modalidades de ilusão: a ilusão de transparência e a ilusão realista. A primeira apresenta o espaço como “inocente, livre de armadilhas ou lugares secretos”¹⁴⁹; tudo nele seria exatamente o que se vê, nada estaria escondido. Já a segunda supõe o espaço como substância em si mesma, razão pela qual ele não seria produzido socialmente, mas consequência natural da existência do espaço e da sociedade.¹⁵⁰

Porém, como o espaço social é a manifestação das relações sociais, e estas são, para Lefebvre, determinadas pelo modo de produção, a análise da produção do espaço social mostra que ele não é transparente nem substancial em si mesmo. Por isso ele afirma que toda sociedade – portanto, todo modo de produção – produz um espaço que

¹⁴⁸ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.113.

¹⁴⁹ Idem, p.28.

¹⁵⁰ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.30. É interessante como a ilusão de transparência e a ilusão de substancialidade recuperam a discussão de Castoriadis sobre como a visão funcionalista encara o simbolismo. Como afirmado no item 4.1 desta dissertação, ou o simbolismo é simples revestimento que não esconde a realidade substancial que lhe subjaz (ilusão de transparência), ou ele tem uma lógica própria que lhe é substancial (ilusão de substancialidade). Vide, a esse respeito: Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.142-143.

lhe é próprio. Esse espaço define lugares tanto para as relações sociais de *produção* – “a divisão do trabalho e sua organização na forma de funções sociais hierárquicas” – quanto para as relações de *reprodução* – “relações biofisiológicas entre os sexos e entre os grupos etários, juntamente com a organização específica da família”¹⁵¹.

Souza considera a proposta de Lefebvre excessivamente materialista. Para o primeiro, não basta pensar o espaço social como fruto das relações de produção e da reprodução biofisiológica da força de trabalho; outras relações sociais precisam ser consideradas.

[...] o espaço social que aqui importa é o espaço social *integral*. Por que ‘integral’? Porque atinente ao conjunto de dimensões de relações sociais que o produzem, bem como, ao mesmo tempo, à materialidade e àquilo que não é diretamente material (tangível), mas que não deixa, por isso, de ser expressão ou projeção da sociedade ‘no espaço’.¹⁵²

Nessa linha, para Souza, o espaço social é “o espaço terrestre transformado pelas relações sociais (*imediatamente pelo trabalho*, fisicamente, mas *mediatamente pelo conjunto das dimensões das relações sociais*)”¹⁵³. Ele exemplifica que uma cachoeira percebida como divindade e, por conseguinte, tornada espaço social não o foi pelo trabalho, mas por relações sociais de outra esfera, pautadas num determinado imaginário que as sustenta.¹⁵⁴

A ressalva de Souza, ainda que deva ser considerada para ampliar o conceito de espaço social, não desqualifica a tese lefebvrea. Ela apenas instiga o interesse em relacioná-la à perspectiva castoriadiana do imaginário social. Isso porque o imaginário social não inclui somente as relações de produção, mas todas as relações sociais instituídas. Afinal, as relações sociais são “*tornadas espaço*”¹⁵⁵, venham ou não da esfera da produção. O imaginário social é a matriz de sentido de todas relações sociais

¹⁵¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.32.

¹⁵² Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.32.

¹⁵³ Idem, p.39.

¹⁵⁴ Idem, pp.37-9.

¹⁵⁵ Idem, p.45.

de uma dada sociedade, e o espaço social é a prática dessas relações, ligadas à produção ou não. Um e outro são inseparáveis, principalmente para o pensamento crítico, o qual não pode se esquecer de que a produção do espaço é um processo sempre presente. A disputa de poder é permanente, e, por conseguinte, também as estratégias de produção do espaço são sempre colocadas em xeque ou reforçadas. Ainda que o passado deixe seus traços simbólicos e materiais no espaço, “esse espaço é sempre, agora e antes, um espaço presente, dado como um todo imediato, completo com suas associações e conexões em sua atualidade”¹⁵⁶. Com isso, “o processo de produção e o produto apresentam a si mesmos como dois aspectos inseparáveis”¹⁵⁷.

Mas o que, especificamente, é a “produção” a que Lefebvre se refere? Ele a contrapõe à noção de *obra*: “ao passo que a *obra* possua algo de insubstituível e único sobre si, um *produto* pode ser reproduzido com exatidão, e, de fato, é o resultado de atos e gestos repetitivos”¹⁵⁸. Justamente por isso, Lefebvre consegue falar de uma “produção” do espaço, que só é possível pela alienação do trabalho no processo produtivo: são gestos repetitivos em que a singularidade dos trabalhadores é apagada.¹⁵⁹

É óbvio, triste dizer, que a repetição derrotou a singularidade em todo lugar, que o artificial e deliberadamente inventado afastou toda a espontaneidade e naturalidade do campo, e, em suma, que produtos tenham aniquilado obras. Espaços repetitivos são o resultado de gestos repetitivos (aqueles dos trabalhadores) associados a instrumentos que são tanto duplicáveis como desenhados para duplicar: máquinas, escavadeiras, misturadoras de concreto, guias, britadeiras, e por aí vai.¹⁶⁰

Entretanto, como o próprio Lefebvre destaca, não há uma separação radical entre produto e obra. O apagamento dos traços humanos não é completo, até porque existe um limite para o grau de precisão na repetição dos atos realizados pela mão de obra.

¹⁵⁶ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.37.

¹⁵⁷ Idem, p.37.

¹⁵⁸ Idem, p.70.

¹⁵⁹ A esse respeito, sugiro a leitura do texto *Michelangelo: arquiteto e escultor da Capela dos Médici*. Escrito por Sérgio Ferro (2016), esse livro é uma análise do apagamento dos traços dos trabalhadores na produção da Capela dos Médici.

¹⁶⁰ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.75, grifos no original.

Algo de improviso ou de imprevisível sempre marca o espaço produzido – ao menos enquanto a opção por máquinas que executem tarefas com precisão milimétrica não seja mais lucrativa do que empregar um exército de mão de obra humana. Deve haver uma “relação dialética na qual trabalhos são, em certo sentido, inerentes aos produtos, ao passo que os produtos não esmagam toda criatividade a serviço da repetição”¹⁶¹.

Pode-se, então, falar em “produzir espaço”? Com base no conceito de *espaço social*, sim. O espaço não é algo que pré-existe e posteriormente é ocupado e significado pela linguagem. Como afirma Lefebvre, “falar de ‘produzir espaço’ soa bizarro, tão grande é a inclinação mantida pela ideia de que o espaço vazio é anterior àquilo que acaba preenchendo-o”¹⁶². Porém, quando se entende que as relações sociais manifestam-se espacialmente, e que elas revelam um embate estratégico pelo poder que se vivifica no espaço social, vê-se que o espaço social não pode ser delas apartado.

5.2 Espaço e representação

Para entender os momentos da produção do espaço de Lefebvre – *práticas espaciais*, *representações do espaço* e *espaços representacionais* –, é necessário esclarecer o conceito de representação.

De início, é preciso diferenciar entre dois sentidos da palavra representação. O primeiro corresponde ao termo alemão *Vorstellung* e abrange genericamente qualquer conteúdo mental, seja conceito, noção, imagem, som, símbolo, ideia, fantasia, sentimento etc. O segundo corresponde ao termo alemão *Darstellung* e abrange formas de veiculação intersubjetiva de conteúdos mediante recursos gráficos, digitais, audiovisuais, verbais, corporais etc. O mapa mental que tenho de determinada cidade é uma representação no primeiro sentido; seu mapa impresso em papel é uma representação no segundo sentido.

No que concerne ao estudo do espaço, para Lefebvre, a representação “suplanta o conceito de ideologia e se torna uma ferramenta útil (operacional) para a análise de espaços, assim como daquelas sociedades que tenham dado origem a eles e reconhecido

¹⁶¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.77.

¹⁶² Idem, p.15.

a si mesmas neles”¹⁶³. Nota-se assim que o conceito de representação em Lefebvre é mais próximo ao de *Vorstellung*, do que ao de *Darstellung*. Isso porque lhe interessa mais a análise das relações sociais como são concebidas, percebidas e vividas espacialmente do que sua expressão gráfica em objetos que possam ser veiculados.

A representação do espaço social é uma construção balizada por limites psíquicos, ideológicos e técnicos do indivíduo e da sociedade em que este se encontre. Ela torna presente, imaginativamente, o espaço social, mas *não é o espaço social*. Trata-se sempre de uma concepção possível, mas parcial e restrita deste último. Porém, não é nada incomum supor que a representação do espaço social seja o espaço social em sua totalidade. Para Massey, essa substituição do espaço social por sua representação deriva da ênfase no tempo e da desconsideração do espaço. Segundo essa linha de pensamento, o tempo não pode ser fragmentado em vários momentos estáticos – já que ele é uma multiplicidade contínua, termo atribuído por Massey a Henri Bergson.¹⁶⁴ Seria, assim, impossível separar os instantes que, em sua multiplicidade contínua, compõem o tempo. Mas, caso se quisesse fazer esse exercício de abstração, esse resíduo que não é tempo seria o espaço, o acidente de sincronidade de uma existência que não é sincrônica, mas que flui na história. Contudo, essa suposição é equivocada, porque tais momentos não são espaço, mas representações de espaço, estáticas, carentes de temporalidade.¹⁶⁵

A contraposição radical entre espaço e tempo, e a consideração exclusiva de um ou do outro levam a equívocos. Se apenas o tempo for levado em conta, as relações sociais, que só se manifestam espacialmente, tornar-se-ão secundárias, e a multiplicidade que lhes é característica, a convivência inter-relacional entre diferentes, será apagada – como diz Massey: “[m]ultiplicidade e espaço são co-constitutivos”¹⁶⁶. Do mesmo modo, se somente o espaço for considerado, seu dinamismo será ignorado e ele será tomado como simultaneidade atemporal.¹⁶⁷ Imobilizado em si mesmo, não haveria processo de produção do espaço, apenas produto finalizado. Por isso, Massey propõe que se abandone a “dicotomia entre espaço e tempo que coloca o espaço tanto

¹⁶³ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.45.

¹⁶⁴ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], pp.44-49.

¹⁶⁵ Idem, p.47.

¹⁶⁶ Idem, p.29.

¹⁶⁷ Idem, p.36.

como oposto do tempo e, de forma igualmente problemática, como imobilidade, poder, coerência, representação”¹⁶⁸. Recorrendo a Ernesto Laclau, ela defende que se veja o espaço não como sincronidade fechada, mas como “eventualidade”, imbricando espacial e temporal.¹⁶⁹ A noção de ‘evento’ implica pensar o espaço como algo que está além do que pode ser representado, porque dinâmico.

[...] se o espaço é uma eventualidade, se traços de temporalidade corrompem todo o espaço, então duas consequências se seguem: primeira, o espaço se torna tão impossível de representar quanto a temporalidade [...] e, segunda, ‘o espaço’, no sentido de que o termo foi mobilizado para indicar uma estrutura fechada e coerente, *não pode existir*.¹⁷⁰

Isso não significa a invalidade das representações do espaço, mas tão somente explicita que elas são limitadas e não correspondem exatamente ao espaço – ou, como também poderia ser dito, espaço-tempo – social. As representações do espaço são interpretações restritas do espaço social. Pensar o espaço social é construir ou desconstruir representações. Mas não há como representar fielmente o espaço social em sua totalidade, com todos os seus movimentos e sua multiplicidade, para, só assim, submetê-lo à crítica. Nisso, surgem as representações do espaço, que, mesmo limitadas, podem ser operacionalizadas como ferramentas analíticas que auxiliem na compreensão das relações sociais manifestadas espacialmente.

A associação entre espaço e tempo também aparece em Lefebvre quando ele discorre acerca da apropriação do espaço como vivência. Seu conceito de apropriação do espaço se opõe ao de espaço dominado: se este significa o fechamento heterônomo do espaço social, a apropriação é a vivência do espaço social em sua heterogeneidade, associando espaço e tempo. No mesmo sentido, Massey diz:

A apropriação em si mesma implica tempo (ou tempos), ritmo (ou ritmos), símbolos e uma prática. Quanto mais o espaço é funcionalizado – mais completamente ele se submeta ao manejo por aqueles ‘agentes’ que o tenham manipulado para torná-lo

¹⁶⁸ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.79.

¹⁶⁹ Idem, p.89.

¹⁷⁰ Idem, p.76.

unifuncional –, menos suscetível ele se torna à apropriação. Por quê? Porque, dessa maneira, ele é removido da esfera do tempo vivido, do tempo de seus ‘usuários’, que é um tempo diverso e complexo.¹⁷¹

O espaço dominado tem a pretensão de fixar as relações sociais e reproduzi-las, o que, paradoxalmente, as aniquila porque inibe a dinâmica temporal do espaço. Afinal, a realidade é marcada por conflitos entre grupos, e as relações sociais evidenciam contradições e interesses diversos e às vezes opostos na sociedade. Por mais amplas que se pretendam, as representações conseguem apenas apontar a direção dessa dinâmica. É, portanto, necessário ir além delas e pensá-las não como o retrato fiel do espaço social, mas como ferramentas operacionais que revelam o processo de produção desse espaço.

5.3 Os três momentos do espaço social

Para Lefebvre, o espaço é “um processo de produção que acontece em termos de três dimensões dialeticamente interconectadas”¹⁷². Ele acentua a interação entre os três momentos, suas contradições e correspondências, seus desvios e imprevisibilidades, compondo uma figura triádica em constante relação, sem gerar uma síntese. O espaço social, portanto, é um processo permanente de produção, não um produto finalizado.¹⁷³

Essa tríade dialética não é exclusivamente espacial, mas “um princípio geral aplicado por Lefebvre a campos muito diferentes”¹⁷⁴. Sua perspectiva de interação aberta e processual que recusa qualquer sistema fechado se assemelha à concepção de dialética preconizada por Castoriadis. Para este último, a dialética não pode estabelecer um “Ser absoluto”, uma totalidade que já contenha “todas as determinações possíveis”. Ela precisa ser aberta e “rejeitar o sistema completo do mundo”, liberta da ilusão racionalista da determinação completa da sociedade. Não é o propósito da dialética chegar à solução final; se o fizer, estará destruindo a si mesma porque é característico do pensamento dialético apresentar-se como processo. Assim, para Castoriadis, “uma tal

¹⁷¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.356.

¹⁷² Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.104.

¹⁷³ Idem, p.96.

¹⁷⁴ Idem, p.97.

transformação da dialética só é possível, por sua vez, se ultrapassarmos a ideia tradicional e secular da teoria como sistema fechado e como contemplação”¹⁷⁵.

O princípio da dialética triádica aparece duplamente na produção do espaço tal como concebida por Lefebvre: na determinação dos momentos dessa produção como *prática espacial*, *representações do espaço* e *espaços de representação*; e na designação desses momentos como espaço *percebido*, *concebido* e *vivido*.¹⁷⁶

Uma vez que o objeto da teoria de Lefebvre não é um suposto ‘espaço em si’ – que nem faria sentido –, mas “o processo ativo de produção que acontece no tempo”¹⁷⁷, essa teoria não oferece nem sínteses dos três momentos, nem tampouco análises de cada um deles, como se fossem independentes, separados uns dos outros. Schmid aponta que um dos problemas da interpretação mais recente de Lefebvre, de matriz pós-moderna, está na anulação da interação dialética entre os momentos. Segundo ele, essa interpretação tende a afastar as três dimensões da produção do espaço e conceber espaços independentes para cada uma.¹⁷⁸

[...] as três dimensões da produção do espaço precisam ser entendidas como sendo fundamentalmente de igual valor. O espaço é, ao mesmo tempo, percebido, concebido e vivido. Nenhuma dessas dimensões pode ser imaginada como a origem absoluta, como ‘tese’, e nenhuma é privilegiada. O espaço é inacabado, assim, ele é continuamente produzido e isso está sempre ligado com o tempo.¹⁷⁹

O que Lefebvre denomina *prática espacial* corresponde às atividades sociais praticadas espacialmente nos e para os lugares criados. É a dimensão que assegura a continuidade das relações sociais, na medida em que inclui “produção e reprodução, e as localizações particulares e arranjos espaciais característicos de cada formação social”¹⁸⁰. Práticas espaciais determinam os modos de agir dos indivíduos nos espaços socialmente produzidos. Mas Lefebvre ressalta que essa determinação coesa das

¹⁷⁵ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.70-71.

¹⁷⁶ Cf. Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.92.

¹⁷⁷ Idem, p.105.

¹⁷⁸ Idem, p.105.

¹⁷⁹ Idem, p. 105 e p.107.

¹⁸⁰ Cf. Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.33.

práticas espaciais não implica sua coerência intelectual ou lógica.¹⁸¹ O caráter regulador da prática espacial não decorre de um exercício racional, mas da própria coesão do agir social esperado a partir de relações sociais estabelecidas. Por isso, “na prática espacial, a reprodução das relações sociais é predominante”¹⁸²; se as relações sociais estabelecem práticas espaciais, também estas “secretam o espaço da sociedade”¹⁸³. Contudo, mesmo que as relações sociais produzam uma prática espacial que regula a vida, essa regulação não anula, por sua lógica interna e pelo seu caráter impositivo e violento, as contradições do espaço. Os embates entre grupos dominados e dominantes, entre indivíduos e grupos com interesses distintos, persistem mesmo diante das prescrições de uma prática espacial. E a existência desses conflitos não decorre do espaço em si mesmo. A sociedade carrega consigo suas contradições graças à multiplicidade que lhe é inerente, e, como as relações sociais se manifestam espacialmente, também as suas contradições se tornam contradições do espaço.¹⁸⁴ Portanto, ironicamente, as práticas espaciais, por mais que tentem produzir uma totalidade coesa e previsível, inevitavelmente revelam sua própria incapacidade de garantir a coesão lógica da sociedade: as contradições do espaço social não são contornadas ou desfeitas apenas porque existe uma prática esperada.

Já as *representações do espaço* estão diretamente relacionadas ao conhecimento. Elas são o “espaço conceitualizado, o espaço dos cientistas, planejadores, urbanistas, subdivisores tecnocráticos e engenheiros sociais, assim como de um certo tipo de artista com uma inclinação científica – todos os quais identificam o que é vivido e o que é percebido com aquilo que é concebido”¹⁸⁵. São, portanto, as representações concebidas pelos detentores do saber técnico e impostas como maneira de produzir o espaço. Nesse sentido, são construções intelectuais e ideológicas que concebem como o espaço deve ser produzido. O acesso a elas é possível pelas representações (objetivadas, não mentais), que são o modo de sua externalização.

¹⁸¹ Cf. Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.38.

¹⁸² Idem, p.50.

¹⁸³ Idem, p.38.

¹⁸⁴ Idem, p.358.

¹⁸⁵ Idem, p.38.

As representações do espaço “têm um impacto prático”¹⁸⁶. Elas são ferramentas estratégicas para o exercício do poder sobre a produção do espaço, contribuindo para a dominação do espaço social. Essa dominação é possibilitada pela substituição do espaço social pelas representações do espaço de que fala Massey. Correspondem a uma “imaginação do espacial como um *fechamento* sincrônico”¹⁸⁷ e, com isso, pretendem substituir o dinamismo do espaço social, prescrevendo uma leitura parcial sobre como deve ser o espaço, controlando-o.

A relação mais evidente [entre espaço e representação] encontra-se onde ‘ciência’ significa todo o processo de representação (o caminho, em vez da jornada) e, assim, na verdade, para o conhecimento intelectual em geral – toda a questão da conceituação, o intelectual em vez do vivido ou do intuitivo.¹⁸⁸

Os *espaços representacionais*, a seu turno, são o momento ou dimensão de vivência da produção do espaço social. O espaço social é “diretamente vivido através de suas imagens e símbolos associados”¹⁸⁹. Nessa dimensão são incorporados à produção do espaço “simbolismos complexos, algumas vezes codificados, outras não, conectados ao lado clandestino ou subterrâneo da vida social, assim como à arte”¹⁹⁰. Esse momento da produção do espaço garante a superposição de valores simbólicos aos espaços produzidos, e, conseqüentemente, relacionam-se à experimentação afetiva dos espaços.

De um lado, os espaços representacionais são o momento de atribuição de sentido simbólico à produção e aos espaços produzidos; eles não seguem a lógica, mas a vivência dos habitantes ou usuários. De outro, as representações do espaço são abstrações construídas logicamente e impostas por instâncias detentoras de saber técnico e de poder para regular a produção do espaço. Impostas heteronomamente, as representações do espaço inibem a criação livre de espaços representacionais e mesmo

¹⁸⁶ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.41.

¹⁸⁷ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.67.

¹⁸⁸ Idem, p.57.

¹⁸⁹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.39.

¹⁹⁰ Idem, p.33.

de práticas espaciais inovadoras. Por conseguinte, provocam a reprodução de práticas espaciais autorizadas.¹⁹¹

A outra tríade de que Lefebvre se vale para analisar a produção do espaço social é composta por *espaço percebido*, *espaço concebido* e *espaço vivido* – que correspondem, respectivamente, à prática espacial, às representações do espaço e aos espaços representacionais.¹⁹² Também ela compõe um conjunto dialético que não pode ter seus elementos separados e concebidos independentemente como modelo abstrato, como três espaços distintos: o vivido, o concebido e o percebido são interconectados em um único espaço social.¹⁹³

O conceito de espaço percebido, como explicado por Schmid, informa que “o espaço tem um aspecto perceptível que pode ser apreendido por meio dos sentidos. Essa percepção constitui um componente integral de toda prática social. Ela compreende tudo que se apresenta aos sentidos [...]”¹⁹⁴. Nessa linha, esse é um conceito que não se relaciona apenas à prática espacial, mas também à imaginação, como capacidade subjetiva que serve de ponte entre a experiência sensível e o pensamento.¹⁹⁵ Porém, também se relaciona ao imaginário, afinal a prática espacial é o conjunto de regras que regula a vida social no espaço social a partir da percepção da configuração deste último. Na verdade, a própria percepção é direcionada pelo imaginário: somente os elementos relevantes para a prática das relações sociais instituídas são percebidos pelos membros dessa sociedade. É assim que rastros de um animal selvagem que pode servir de alimento são notados pelo membro de uma tribo indígena que pratica a caça, mas podem passar completamente despercebidos por um indivíduo que não esteja habituado à instituição da caça como prática social.

A conexão com o imaginário parece ser ainda mais marcante com relação ao conceito de espaço concebido. Isso porque, como afirma Schmid, “o espaço não pode ser percebido enquanto tal sem ter sido concebido previamente em pensamento”¹⁹⁶. E essa concepção do espaço, por mais que passe pela imaginação do indivíduo, não é feita

¹⁹¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.50, grifos no original.

¹⁹² Idem, p.40.

¹⁹³ Idem, p.40.

¹⁹⁴ Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.103.

¹⁹⁵ Yates, Francis. *The art of memory*. 1999 [1966], p.32.

¹⁹⁶ Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.103.

por ele isoladamente. Como defendem Mannheim¹⁹⁷, Bakhtin¹⁹⁸ e Émile Benveniste¹⁹⁹, cada qual a seu modo, o pensamento não é totalmente psicogenético: ele é permeado por símbolos e significações socialmente estabelecidas. As concepções de espaço, portanto, não são criadas exclusivamente pela atividade mental de uma pessoa; elas também decorrem das práticas socialmente estabelecidas e do conhecimento produzido, que é também uma atividade de caráter social.²⁰⁰

Por fim, há o conceito de espaço vivido, que “significa o mundo assim como ele é experimentado pelos seres humanos na prática de sua vida cotidiana”²⁰¹. Relacionado aos espaços representacionais, que são a dimensão ou momento de atribuição de sentido ao espaço, “o vivido, a experiência prática, não se deixa exaurir pela análise teórica”²⁰². Conforme Schmid, para Lefebvre “sempre permanece um excedente, um remanescente, o indizível, o que não é passível de análise apesar de ser o mais valioso resíduo, que só pode ser expresso por meio de meios artísticos”²⁰³. Assemelha-se ao indizível ou indefinido essencial de Castoriadis, para quem, apesar de toda pretensão de racionalidade, perdura “um resíduo não determinado e não racional”²⁰⁴ no agir social e no pensamento sobre a sociedade.

Todos os três momentos ou dimensões da produção do espaço elencados por Lefebvre são de algum modo relacionados ao imaginário social, seja porque correspondem às práticas sociais instituídas para determinado espaço (práticas espaciais e espaço percebido), seja porque predicam maneiras instituídas de produção socialmente disseminadas desse espaço (representações de espaço e espaço concebido), seja porque são a sobreposição instituída de símbolos e vivências sobre o espaço social (espaços representacionais e espaço vivido).

¹⁹⁷ Mannheim, *Ideologia e Utopia*, 1968 [1929], pp.31, 84.

¹⁹⁸ Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 2006 [1929], pp.33-35.

¹⁹⁹ Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1995 [1966], p.32.

²⁰⁰ Schmid, ‘A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre’, 2012, p.103.

²⁰¹ Idem, p.103.

²⁰² Idem, p.103.

²⁰³ Idem, p.103.

²⁰⁴ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.70.

5.4 Espaço abstrato e espaço diferencial

Segundo Lefebvre, o Estado moderno promove e impõe a si mesmo como o centro das sociedades, como o sentido e o fim da história, “achando as esferas social e ‘cultural’”²⁰⁵. Sobretudo, ele impõe uma representação do espaço centrada no próprio Estado como se ela fosse natural, essencial e universal. O Estado, com as representações de espaço que o justificam, “reforça uma lógica que põe fim aos conflitos e contradições. Ele neutraliza o que quer que lhe resista pela castração ou esmagamento”²⁰⁶; ele impede a apropriação do espaço e o exercício da autonomia na sociedade. O espaço dominado é autonomizado a partir de um projeto de homogeneização e controle das relações sociais. Esse espaço, do qual a pluralidade da sociedade é apagada, é o espaço abstrato. Trata-se do espaço da burguesia e do capitalismo, um espaço que obscurece as condições que levaram à sua existência, mascarando as relações sociais que o geraram e as diferenças existentes na sociedade. Esse é um espaço produzido como mercadoria e, conseqüentemente, ligado à troca.²⁰⁷

Trata-se de um espaço em que apropriação pouca importa. Servindo ao capital, o espaço abstrato reproduz as relações sociais existentes com vistas à geração de lucro. Em regra, diz Lefebvre, o espaço social seria produzido em razão de seu conteúdo, seu uso, porém, “graças à abstração, é, de fato, concebido precisamente como independente de qualquer conteúdo específico”²⁰⁸.

Lefebvre então se questiona acerca do “silêncio dos ‘usuários’ desse espaço”²⁰⁹. Por que eles aceitaram a hegemonia do espaço abstrato se ela lhes é tão prejudicial? Para ele, “o espaço abstrato trabalha de um modo altamente complexo. Existe algo como um diálogo sobre ele, em que ele implica um acordo tácito, um pacto de não agressão, um contrato, por assim dizer, de não violência”²¹⁰. Nos termos de Castoriadis, essa naturalização do espaço abstrato equivale à autonomização de um imaginário instituído. Ainda que realidade material e social sejam indispensáveis à manutenção de

²⁰⁵ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.23.

²⁰⁶ Idem, p.23.

²⁰⁷ Idem, pp.57, 370.

²⁰⁸ Idem, p.101.

²⁰⁹ Idem, p.57.

²¹⁰ Idem, p.56.

relações sócio-espaciais homogeneizantes, negadoras do conflito – pois “o espaço abstrato é o resultado não de uma ideologia ou de uma consciência falseadora, mas de uma prática”²¹¹ –, deve haver um imaginário comum para que a (re)produção do espaço abstrato seja compartilhada socialmente.

A abstração do espaço evidencia-se, inclusive, na separação do espaço em três fases: concepção, produção e uso. Como nas tríades dialéticas de Lefebvre, a vivência real de um espaço social ou de um objeto arquitetônico, por exemplo, não segrega esses três aspectos. Um espaço é vivido quando produzido de acordo com as mudanças de seu uso, reconcebido graças às demandas de sua utilização cotidiana e às possibilidades de sua produção, e usado em conformidade com o motivo pelo qual foi concebido e produzido – entre outras tantas relações possíveis que demonstram como o dinamismo entre esses momentos é orgânico.

O que a abstração faz é uma cisão artificial entre essas fases para viabilizar o ganho de capital. Os objetos arquitetônicos podem ser produzidos sem ter em vista seu uso, concebidos em desenhos como espaço abstrato a ser consumido por alguém que a ele deva se adaptar, de tal forma que “significante e significado, marcas e marcadores, são adicionados após o fato [a produção] – como decorações, por assim dizer”²¹².

Pode até mesmo notar-se, nesse contexto, que o espaço arquitetônico e urbanístico da modernidade tende precisamente em direção a essa situação homogênea, em direção a um lugar de confusão e fusão entre o geométrico e o visual, que inspiram um tipo de desconforto físico. Tudo é parecido. [...] Isso reforça, se possível, o sentimento de desolação, e aumenta o mal-estar.²¹³

Dessa maneira, o vivido (espaço representacional) se submete ao jugo do concebido (representação do espaço), e “a prática espacial, colocada entre colchetes assim como a prática social como um todo, perdura somente como o aspecto não pensado do pensamento que terá, agora, proclamado a si mesmo como o governante

²¹¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.393.

²¹² Idem, p.200.

²¹³ Idem, p.200.

soberano”²¹⁴. Tanto a dimensão do espaço representacional quanto aquela da prática espacial são subjugadas por uma representação do espaço autonomizada.

Todavia, como frisa Massey, o espaço é a dimensão do social, da multiplicidade. As diferenças não podem ser completamente anuladas. O encontro casual entre indivíduos, grupos e interesses distintos não pode ser totalmente impedido por práticas e representações controladoras. A vida acontece, e a produção do espaço social, processo que é, não se fecha em uma representação. O resíduo do espaço representacional não pode ser completamente controlado. A negação da diferença pela homogeneização pretendida pela produção de espaço abstrato só pode ir até certo ponto.²¹⁵

Porém, de nada adianta o otimismo democrático do encontro entre diferentes se as diferenças forem apenas aquelas internamente aceitáveis para a reprodução das relações sociais já estabelecidas. O espaço abstrato, como imposição heterônoma da homogeneização, sufoca as diferenças que possam comprometer a reprodução das relações que ele manifesta. Ele sufoca e substitui aquilo que a ele se oponha, promovendo consistência, acolhendo somente aquelas diferenças que possam ser cooptadas, como pequenas concessões que satisfazem interesses das parcelas dominadas sem que a lógica de dominação seja colocada em risco.²¹⁶

Se somente houver mudanças que não se oponham à sociedade instituída, haverá apenas o mascaramento da realidade. Por conseguinte, o reconhecimento das diferenças não terá qualquer efeito prático no que concerne às relações estabelecidas. Para que haja mudanças que viabilizem a apropriação do espaço e o exercício da autonomia, são necessários a valorização da heterogeneidade e o rearranjo permanente do espaço social, qualidade constitutiva da sociedade como processo aberto, como práxis. É preciso viabilizar o exercício permanente do imaginário radical sobre a configuração das relações sociais, impedindo sua autonomização, seu engessamento e, assim, sua reprodução. A esse espaço que acolhe as diferenças, Lefebvre chama de espaço diferencial.

²¹⁴ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.398.

²¹⁵ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.255.

²¹⁶ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.363.

O espaço diferencial é aquele no qual as diferenças são constitutivas. Nele, elas fazem parte do processo de produção do espaço social, abrindo-o à apropriação e à revisão de si mesmo. É, portanto, um espaço que se opõe à reprodução cega de si mesmo e no qual impera a possibilidade de criação, da reformulação permanente de si mesmo porque manifesta a possibilidade de reformulação das relações sociais.

O espaço abstrato depende da repetição, conseqüentemente da reprodução e da homogeneidade, reduzindo as diferenças a *diferenças induzidas*, “isto é, a diferenças internamente aceitáveis para um conjunto de ‘sistemas’ que são planejados como tais, pré-fabricados como tais – e que, dessa maneira, são completamente redundantes”²¹⁷.

Nesse sentido, Lefebvre distingue as diferenças induzidas das *diferenças produzidas* e das *diferenças reduzidas*. Para ele, as produzidas são aquelas que “escapam à regulação pelo sistema”²¹⁸, transcendendo-o pelo reconhecimento e pela defesa da contradição na sociedade; as reduzidas, a seu turno, são aquelas “forçadas a retornar para o interior do sistema pela coerção e pela violência”²¹⁹.

Com relação a essas modalidades de diferença, há pelo menos dois problemas. O primeiro é terminológico e parece escapar a Lefebvre: se, como ele diz, *obras* são frutos da criação inovadora e *produtos* advêm do gesto prescrito e repetitivo, parece incoerente chamar justamente as diferenças que rompem as relações hegemônicas de “diferenças produzidas”, e não, por exemplo, de ‘diferenças criadas’ ou algo semelhante. O segundo problema é apontado pelo próprio Lefebvre: a dificuldade de distinguir, na prática, entre diferenças induzidas, produzidas e reduzidas²²⁰. O trabalho crítico de busca das relações sociais subjacentes à produção do espaço pode ser de grande valia nesse sentido. A questão é: onde estão as diferenças produzidas?

Diferenças perduram ou surgem às margens do reino homogeneizado, seja na forma de resistências, seja na forma de externalidades (laterais, heterotópicas, heterológicas). O

²¹⁷ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.396.

²¹⁸ Idem, p.382.

²¹⁹ Idem, p.382.

²²⁰ Idem, p.382.

que é diferente é, de início, o que é excluído: as margens da cidade, favelas, os espaços dos jogos proibidos, de guerrilhas, de guerra.²²¹

Imaginários alternativos podem ser mais facilmente encontrados fora dos espaços dominados e homogeneizantes. Mas, como identificar esses espaços apropriáveis onde há diferenças produzidas? E como instigar e reforçar seu poder e seu agenciamento em oposição à heteronomia? Lefebvre constata que as “forças de homogeneização” – que, em última análise, são o Estado e o capital – tentam anular quaisquer diferenças produzidas e “terão êxito se [essas diferenças] mantiverem uma postura defensiva e nenhum contra-ataque seja armado pelo seu lado. Em último caso, centralidade e normalidade serão testadas até os limites de seus poderes para integrar, recuperar ou destruir o que quer que tenha transgredido”²²². Portanto, para romper com a reprodução e promover a existência de espaços diferenciais, é necessário o exercício ativo de um imaginário radical transgressor que reconfigure as relações sociais e, conseqüentemente, o espaço social.

²²¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.373.

²²² Idem, p,373.

6 Imaginário espacial

6.1 Ampliação de um conceito

Ainda que o pensamento de Castoriadis seja fundamental para o entendimento da sociedade, ele não abordou o tema do espaço social. Como destaca Souza:

Infelizmente, Castoriadis não deu a devida importância ao *espaço social* e, na verdade, operou uma *desvalorização ontológica* do espaço. Ele, que nos legou uma alternativa formidável às ontologias e lógicas tradicionais, em um ponto importante não se diferenciou do pensamento herdado: secundarizou e subestimou o espaço em favor do tempo, em favor da história, ao menos no plano da reflexão (própria e fortemente) *filosófica*.²²³

Castoriadis diminui a importância do espaço, que, para ele, é apenas substrato natural sobre o qual a sociedade institui a si mesma e se desenvolve em sua historicidade. O espaço estaria para esse desenvolvimento como o fato biológico de haver machos e fêmeas está para a construção *social* do ser-homem e ser-mulher.²²⁴ A seu ver, o espaço onde a sociedade *ocorre* – como desenvolvimento histórico de si mesma – é uma sustentação “ineliminável, não somente enquanto condição física e biológica (trivial) da existência da sociedade, mas como suporte lógico, ponto de inserção da conjuntização efetiva implicada pela instituição da sociedade”²²⁵. Mesmo sendo “ineliminável”, o espaço da sociedade – diferente do conceito lefebvriano de *espaço social*, estranho a Castoriadis – se resumiria à “fixação de termos de demarcação, sem os quais as significações imaginárias não encontrariam pontos de

²²³ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.321.

²²⁴ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.268.

²²⁵ Idem, p.268.

referência”²²⁶. O espaço, dessa maneira, é reduzido a simples amontoado de pontos de referência, sem função maior para a sociedade do que sustentá-la e apresentar coordenadas para as instituições por ela criadas. Entretanto, consoante afirma Souza:

A sociedade concreta, se existe somente na história, e tendo a história como seu modo de existência, em sentido forte (criação de ‘significações imaginárias sociais’), também, complementarmente, só existe ‘com’ o espaço e ‘sendo’ espaço, na medida em que as relações sociais só se concretizam ‘no’ espaço, *pelo* espaço e *por meio do* espaço, *referenciadas e condicionadas* pelo espaço (o qual, aliás, também influencia a psique).²²⁷

É estranho que Castoriadis, preocupado com a abertura ao exercício da autonomia como práxis, subestime o espacial. Por mais que o fluir do tempo possa indicar o dinamismo da abertura defendida por Castoriadis, ela só é exercida se houver o encontro entre diferentes. Se o elemento espacial da sociedade for ignorado, necessariamente a convivência entre múltiplos e heterogêneos interesses bem como os conflitos que acarretam serão também ignorados. Sem o encontro entre as diferenças, não há produção do novo, somente repetição. Com isso, o próprio tempo passa a ser irrelevante, porque, se só há repetição, não há nada que indique o fluxo. Paradoxalmente, o tempo, sem espaço, se torna atemporal. Por isso é importante pensar, como diz Massey, “o desafio de nossa inter-relacionalidade constitutiva [...], a contemporaneidade radical de uma multiplicidade de outros humanos e não-humanos, em processo”²²⁸, ou seja, pensar a sociedade como processo “relacional e aberto, em construção”²²⁹. Só assim haverá a “possibilidade do político”²³⁰, o reconhecimento de outras vozes e trajetórias, e, conseqüentemente, o exercício da práxis castoriadiana.

²²⁶ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], p.269.

²²⁷ Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.53.

²²⁸ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], p.274.

²²⁹ Idem, p.266.

²³⁰ Idem, p.266.

No mínimo, para o tempo ser concebido como aberto, o espaço também tem de, em certo sentido, ser concebido como aberto. O não-reconhecimento da simultaneidade de multiplicidades de extremidades abertas que compreende o espacial pode invalidar o projeto de abertura da temporalidade. [...] Arrancado o espaço dessa cadeia imobilizante de conotações, ambos, potencialmente, contribuem para as desarticulações necessárias para a existência do político e abrem o próprio espaço para um discurso político mais apropriado.²³¹

A discussão de Lefebvre acerca da produção do espaço é essencial para complementar o conceito de imaginário social de Castoriadis. Afinal, como diz Souza, “o espaço social é um *produto social*, mas ele não é um mero ‘receptáculo’; ele é, efetivamente, um *condicionador* das relações sociais”²³². O espaço social, portanto, ainda que não seja determinante, influencia os membros da sociedade – e a própria sociedade como um todo – porque apresenta um “quadro de condições que servem de referência para os agentes sociais”²³³. Assim, ele é manifestação não somente das relações sociais, mas da matriz que confere sentido a essas relações. Espaço social e imaginário social estão relacionados em uma via de duplo sentido: tanto o espaço social influencia o imaginário, como “o imaginário também produz (ou, no sentido castoriadiano, essencial e mais radical, *cria*) espacialidade ao gerar e agasalhar, com base na criação de significações imaginárias sociais, imagens, concepções e ressignificações espaciais”²³⁴. Nessa linha, o imaginário faz com que pareçam normais certas características do espaço social que, tomadas fora de uma matriz de sentido estabelecida que as naturalize, não fariam sentido.

Não é necessário ir muito longe em uma caminhada pelas ruas de Belo Horizonte ou de alguma outra metrópole brasileira para notar que o espaço social produzido pela sociedade contemporânea evidencia desigualdade e submissão a relações desumanizadoras. Como mencionado anteriormente, uma das indagações que leva Lefebvre a se questionar acerca da produção (social) do espaço (social) é: por que as

²³¹ Massey, *Pelo espaço*, 2008 [2005], pp.79-80.

²³² Souza, *Por uma geografia libertária*, 2017, p.38.

²³³ Idem, p.39.

²³⁴ Idem, p.39.

peças se deixam manipular por um modo de produção (do espaço) que perpetua relações sociais injustas baseadas no valor de troca, homogeneizantes e, portanto, negadoras da diferença, tão essencial ao humano? Castoriadis responderia que esse estado de coisas não resulta de uma manipulação (ideológica), mas da adesão ‘espontânea’ dos indivíduos que, sendo sempre fabricados socialmente, agem, por si mesmos, em favor da manutenção das instituições existentes. Para ele, o que ocorre é “a instilação nos indivíduos de um esquema de autoridade e [...] de um esquema de necessidades”²³⁵.

Sob um imaginário homogeneizante, o direito à diferença é apagado. Segundo Lefebvre, “o ‘direito à diferença’ é uma designação formal para algo que pode ser atingido através da ação prática, através da luta efetiva – nomeadamente, diferenças concretas”²³⁶. Um imaginário autonomizado reforça a adesão à homogeneização e cria-se quase um medo da transformação. E não se trata de um imaginário dotado exclusivamente de historicidade. Manifestando-se espacialmente, esse é um *imaginário espacial*.

O imaginário espacial não é um sub-ramo ou modalidade de imaginário social. Ele é uma ampliação do conceito de imaginário social de Castoriadis, incluindo-se a dimensão espacial na matriz de sentido da sociedade. É, portanto, a *espacialização do imaginário social*. Afinal, a sociedade é o conjunto de relações sociais que imaginariamente estabelece, e estas somente se realizam espacialmente. Sem o espaço social, o imaginário social é somente uma virtualidade não verificável na prática. O imaginário espacial é, assim, uma rede simbólica socialmente sancionada, instaurada pela prática histórica que a fundamenta ou mesmo pela imposição, e relaciona-se tanto a outras instituições sociais, como ao atendimento de funções definidas para o espaço produzido. Ele é a moldura que confere sentido às relações sociais em sua manifestação como espaço social, combinando elementos simbólicos, funcionais e imaginários.

A análise do espaço social não pode supor este último como entidade em si mesma dotada somente de funcionalidade. A produção do espaço remete a aspectos da vida social, a valorações; portanto, é uma produção também simbólica. Exemplo disso é

²³⁵ Castoriadis; Cohn-Bendit, *Da ecologia à autonomia*, 1981 [1980], p.23.

²³⁶ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.396.

o desenho de Aarão Reis para a cidade de Belo Horizonte. Capital a servir de emblema da República e do positivismo, o desenho inicial da cidade remetia à racionalidade da doutrina positivista, além de atender aos interesses de controle do espaço, impedindo, em projeto, as ruas confusas e apertadas de uma Paris à mineira, com seus movimentos revolucionários e suas barricadas. O espaço social é simbólico porque sua criação remete a uma realidade que lhe é externa; em suma, ele *significa* algo, e esse significado é socialmente estabelecido e corresponde a um modo de ver o mundo, a um imaginário.

Mas, como toda instituição social, a produção do espaço é também funcional. Se algo como o planejamento de Belo Horizonte é simbólico por remeter a valorações sociais, ele também é funcional, pois diz respeito ao atendimento a necessidades estabelecidas e funções eleitas como adequadas para a sobrevivência material de uma dada sociedade. Evitar as ruas confusas e dispostas organicamente não é um planejamento que intenta apenas impedir a identificação dos belo-horizontinos com os Miseráveis de Victor Hugo; essa medida tem a função de impedir que o espaço seja dominado por uma turba de revoltosos munidos de móveis quebrados amontoados em barricadas, bem como facilitar a ordenação do próprio espaço urbano, para permitir a produção de espaços como mercadorias e o exercício do controle sobre a sociedade.

Todavia, tanto os aspectos simbólicos como funcionais não afetam somente o espaço em si mesmo. Por exemplo, instrumentos comumente adotados pelos arquitetos e urbanistas como os diagnósticos urbanos ou a definição do zoneamento de uma cidade não dizem respeito apenas a uma configuração funcional do espaço. Eles desempenham funções que atendem a necessidades socialmente sancionadas e determinam a morfologia urbana *conforme relações sociais instituídas*. Outro exemplo é a escolha de coeficientes de aproveitamento. Ainda que o objetivo possa ser o de atender a funções bastante específicas como promover o maior adensamento de uma região ou limitar o crescimento de outra, a seleção desses coeficientes não pretende somente projetar o espaço, como se este fosse algo neutro a ser ordenado. Há, aí, evidência de uma disputa estratégica pelo controle da sociedade, disputa esta que se evidencia em prescrições e representações que incluem a escolha, de acordo com os interesses e relações sociais em jogo, de quantas pessoas devem poder habitar um território e, por conseguinte, como deve ser o padrão arquitetônico deste último.

A produção (social) do espaço (social) observa características funcionais e simbólicas. E, assim como pode ser dito sobre o imaginário social, é difícil traçar a fronteira que separa o funcional e o simbólico. Em todo caso, umas e outras só se manifestam na produção do espaço se fizerem sentido dentro do imaginário espacial que institui as relações sociais e sua manifestação: o espaço social.

Além disso, o imaginário espacial, por ser uma expansão do conceito de imaginário social, pode, como este, ser radical ou autonomizado. Se for autonomizado, ele contribui para a reprodução das relações de produção graças à sensação de coesão que provoca: as funções instituídas para o espaço e os símbolos criados aparentam coerência relativamente uns aos outros e, assim, são tomados como consequências naturais da substância da sociedade.

Um exemplo dessa naturalização do imaginário espacial está em nosso cotidiano. Hoje em dia, é comum que a produção e a utilização do espaço sejam determinadas pelo planejamento urbano estatal, uma instituição social que remete ao controle heterônomo e funcional pelo capital e pelo Estado sobre o espaço urbano, gerando espaços dominados. A esse respeito, Lefebvre critica o planejamento urbano e o urbanismo como instrumentos estratégicos de controle do espaço.²³⁷ Mas esses instrumentos, com toda sua carga funcional e simbólica, só existem porque fazem sentido para a sociedade imaginariamente instituída. As relações sociais existentes justificam-nos e os manifestam espacialmente, ao mesmo tempo em que escondem a si mesmas sob um véu de aparente decorrência lógica da existência da sociedade. De fato, a prevalência do planejamento urbano estatal heterônomo deriva do interesse da sociedade capitalista de enxergar apenas a funcionalidade das suas instituições sociais. Afinal, se essas instituições apenas cumprem as funções socialmente definidas, são, nos dizeres de Castoriadis, “racionalis”, não abrindo espaço para a imprevisibilidade e o conflito, criando o contexto ideal e seguro (com menores riscos de perda) para a aplicação de capital e a consequente geração de lucros.

Mais do que isso, essa instituição social chamada “urbanismo” ou “planejamento urbano” nos moldes tradicionais (heterônomos), com base em sua alegada

²³⁷ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.15.

funcionalidade, obscurece o fato de que essa forma de se produzir o espaço não resume o espaço social como um todo. Ela é apenas fruto de uma representação do espaço social heterônoma. Mas, por fazer sentido dentro de uma matriz interpretativa instituída por um conjunto determinado de relações sociais que a autonomiza, essa instituição mascara a possibilidade de sua própria superação. Ora, a produção do espaço é social, portanto, como as demais instituições criadas pela sociedade, pode ser transformada por esta última. O planejamento urbano tradicional praticado pelo Estado é apenas uma forma social de lidar com o espaço, não a única, mas aparenta ser.

O Estado e cada uma de suas instituições constituintes pedem espaços – mas espaços que eles possam organizar de acordo com requisitos específicos; então não faz sentido que o espaço possa ser tratado somente como uma condição a priori dessas instituições e o Estado que as preside. [...] Apesar de um produto a ser usado, a ser consumido, [o espaço] é também um meio de produção; redes de trocas e fluxos de matérias-primas e energia moldam o espaço e são determinadas por ele.²³⁸

A produção do espaço e a sua reiterada reprodução nos mesmos moldes escondem um imaginário espacial que as institui. Este último solidifica-se e alternativas se tornam inconcebíveis. Superar a autonomização das instituições sociais do espaço e do próprio imaginário espacial não é simples: ela exige um comprometimento permanente de exercitar o imaginário radical pela sociedade como um todo. Mais fácil é imaginar que há uma modalidade ‘certa’ de organização das relações sociais e, conseqüentemente, uma forma ‘correta’ de se produzir o espaço social.

Por esse motivo, cabe questionar as abordagens que pressupõem, ainda que tacitamente, princípios universais de percepção do espaço e de sua *boa* configuração. Por um lado, investigar a percepção do espaço pode contribuir para proposições visionárias que superem o imaginário espacial existente, mas, por outro, elas podem fazer exatamente o oposto e confirmar a prática corrente em que princípios e regras são

²³⁸ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.85.

estabelecidos heteronomamente e, assim, determinam *de cima para baixo* como a cidade – ou melhor, a *boa cidade* – deve ser produzida.

Não faltam exemplos de pesquisas e publicações que partem desse pressuposto equivocado, a começar pelo clássico *A Imagem da Cidade* (1990 [1960]) de Kevin Lynch. Nesse livro, o autor postula a existência de categorias universais de percepção e leitura do espaço urbano, mas desconsidera como essas mesmas categorias estão inseridas em um imaginário espacial já configurado. Outro exemplo é o trabalho “Close encounters with buildings”, de Jan Gehl, Lotte Johansen Kaefer e Solvejg Reigstad, de 2006, que procura estabelecer princípios de desenho arquitetônico para a *boa* relação de encontro das pessoas com os edifícios em quaisquer circunstâncias, afinal, para esses autores, “fachadas sem vida e fechadas levam à passividade enquanto fachadas abertas e interessantes ativam os usuários urbanos”²³⁹, como se o próprio espaço, de maneira independente da sociedade, implicasse os comportamentos dos indivíduos. O mesmo vale para Nigel Taylor que, em “Legibility and aesthetics in urban design”, texto de 2009, parece supor a existência de qualidades estéticas universais que tornariam os edifícios atraentes e aprazíveis. Perspectivas como essas sugerem que exista uma substância suprassocial e supra-histórica que conferiria qualidade ao espaço e permitiria encontrar preceitos universais que determinariam a interação com o espaço. Isso elimina o *social* do espaço, que se torna mera expressão – ou representação – de princípios transcendentais.

Dessa maneira, referidos estudos não questionam a reprodução das relações de produção e, por isso, não afetam o núcleo da sociedade capitalista. São, recordando o que diz Lefebvre, investigações inspiradas pela burguesia como classe dominante, mantendo-se dentro da moldura da reprodução das relações, pois tomam o imaginário espacial correlato a essa sociedade como o único possível.²⁴⁰ No mesmo sentido, Lefebvre afirma:

Quando ‘Ego’ chega a um país ou cidade desconhecido, ele primeiro o experiência através de cada parte do seu corpo – pelos seus sentidos de olfato e paladar, assim como

²³⁹ Gehl; Kaefer; Reigstad, ‘Close encounters with buildings’, 2006, p.38.

²⁴⁰ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.36.

(supondo que ele não o limite pela permanência em seu carro) por suas pernas e pés. Sua audição capta os barulhos e a qualidade das vozes; seus olhos são atacados por novas impressões. [...] É pura ilusão supor que o pensamento pode alcançar, compreender e definir o que está no espaço com base nas proposições sobre o espaço e conceitos gerais de mensagem, código e legibilidade. Essa ilusão, a qual reduz tanto matéria como espaço a uma representação, é, de fato, simplesmente uma versão de espiritualismo ou idealismo – uma versão que é certamente comum para todo aquele que coloca o poder político, e conseqüentemente o poder estatal, entre colchetes, e então não vê nada além de coisas.²⁴¹

De fato, a ênfase na visibilidade e nas características objetivas de um *bom* espaço, para Lefebvre, é responsável por um reducionismo que prejudica o entendimento do espaço social. Em suas palavras: “[a] tendência a fazer reduções desse tipo – a redução a parcelas, a imagens, a fachadas que são feitas para serem vistas e para serem vistas de (portanto, reforçando o espaço ‘puramente’ visual) – é uma tendência que degrada o espaço”²⁴². Esse pensamento reducionista comete precisamente o engano denunciado por Massey: ele substitui o espaço social por sua representação.

Essa ilusão de neutralidade na produção do espaço remete àquela do positivista Augusto Comte sobre a análise da sociedade, sobre a qual fala Michael Löwy em seu texto *Ideologias e Ciência Social* (2015). Segundo Löwy, Comte buscava estudar os fenômenos sociais como se houvesse uma física social análoga à física natural. Com isso, propôs que ao cientista social caberia entender as leis que regem a sociedade e entender que os fenômenos sociais “são resultantes de leis naturais, tão inevitáveis e independentes de qualquer vontade social quanto as outras [naturais], a atitude correta, positiva, científica é, também nesse caso, de ‘sábria resignação’”²⁴³. Ao defender essas leis invariáveis, Comte assume uma postura conservadora e legitimadora da ordem estabelecida, afinal a sociedade se instituiria da forma que o faz não porque haveria disputa de interesses e relações sociais conflitivas, mas porque leis que regeriam o

²⁴¹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.162.

²⁴² Idem, p.361.

²⁴³ Löwy, *Ideologias e ciência social*, 2015, p.53.

funcionamento social estariam em atuação. Em o fazendo, o fundador do positivismo estaria defendendo a burguesia. Ironicamente, então, “o positivismo que se apresenta como ciência livre de juízos de valor, neutra, rigorosamente científica, que, no dizer de Augusto Comte, ‘não admira nem amaldiçoa os fatos políticos’, acaba tendo uma função política e ideológica”²⁴⁴.

Não há valores universais para a produção da cidade que existam antes mesmo da cidade – de forma análoga ao que Castoriadis diz sobre uma estrutura social que anteceda a sociedade. Os aspectos materiais e simbólicos do espaço social derivam do imaginário espacial e das relações sociais que ele institui e manifesta em espaço. Propostas como as de Gehl, Kaefer e Reigstad bem como as de outros estudiosos da abordagem ambiente-comportamento ignoram que o espaço social é produzido socialmente. Esses autores cristalizam a cidade em um produto que pode ser feito de maneira correta ou errada. Com isso, o espaço urbano poderia alcançar um estado de perfeição, em que inexistissem conflitos, porque a substância do espaço poderia ser identificada, estabelecida e buscada. Isso equivale a propor uma teoria da totalidade do espaço, fechando-o em uma representação social do espaço como se esta correspondesse ao espaço social propriamente dito. E romper com essa pretensão de totalidade é bastante difícil.

6.2 Exercício do imaginário espacial radical: o exemplo de Just Jerusalem

Em janeiro de 2007, o *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) lançou o concurso *Just Jerusalem*²⁴⁵, um experimento internacional de cunho teórico-prático que instigava o exercício visionário da imaginação para a criação de “estratégias [urbanas] alternativas para viabilizar uma Jerusalém justa, pacífica e sustentável até o ano 2050”²⁴⁶ – um desafio e tanto para uma das regiões mais conflituosas do globo. Seu caráter prospectivo, determinando que o resultado fosse alcançado quatro décadas

²⁴⁴ Löwy, *Ideologias e ciência social*, p.52.

²⁴⁵ O nome “*Just Jerusalem*” não foi escolhido por acaso. A palavra “Just” significa “justa”, evidenciando o foco de promover a justiça social na cidade, mas também significa “apenas”, demonstrando que o objetivo do concurso era somente a cidade de Jerusalém. (*In*: Davis; Hatkua, ‘The right to vision’, 2011, p.242).

²⁴⁶ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.242.

depois do lançamento do concurso, como uma “metáfora do futuro”²⁴⁷, procurava estimular a imaginação dos competidores. Estes tiveram o prazo de um ano para “projetar [*design*], desenvolver e submeter suas ideias em um website aberto abrigado no MIT, com as deliberações do júri iniciando-se três meses após o fechamento da competição, no início de 2008”²⁴⁸. Professores de diversas áreas do MIT e da Universidade de Harvard, bem como estudiosos, planejadores e ativistas israelenses e palestinos participaram da definição dos termos do concurso e compuseram o corpo de análise das propostas. Ainda que os organizadores estivessem cientes de que grande parte dos inscritos possuiria algum grau de conhecimento sobre planejamento urbano e design, a apresentação de ideias foi aberta também para não especialistas e pessoas e grupos não locais.²⁴⁹ Registraram-se 1.150 pessoas de 85 países, mas o total de propostas submetidas foi de 128²⁵⁰, das quais 121 foram classificadas. O júri elegeu quatro vencedores e sete menções honrosas. A orientação para o julgamento das propostas consideraria:

[uma] combinação de parâmetros que levava em conta a posição no conflito (aceitação, rejeição ou desinteresse em considerar quaisquer mudanças que pudessem perturbar as dinâmicas mais amplas de poder, representação e controle na e sobre a cidade), a natureza da ação proposta (de cima para baixo e compreensiva vs. de baixo para cima e estreitamente focada), interesse em considerar múltiplas escalas de intervenção, a comunidade visada em questão e concepções de espaço.²⁵¹

²⁴⁷ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.245.

²⁴⁸ Idem, p.242.

²⁴⁹ Idem, p.243.

²⁵⁰ No texto ‘The right to vision’, Davis e Hatuka afirmam inicialmente que, das 250 propostas, sessenta foram desqualificadas por razões técnicas, o que teria gerado um total de 190 submissões completas. Porém, mais à frente, quando dividem as propostas em três grupos, a soma final chega a 121 propostas. Na nota 24 (p.255), elas afirmam que, em sua avaliação independente das propostas, colocaram “121 das 128 analisadas nas categorias ‘pragmática’, ‘visionária’ e ‘utópica’”. Destas, sete não foram categorizadas, três entradas continham muito pouca informação para classificação e foram excluídas, ao passo que quatro propostas adicionais desafiavam a classificação”. Não fica claro o porquê da diferença de 190 para 128 no artigo das pesquisadoras. O website ‘www.justjerusalem.org’ indicado pelas autoras não está mais ativo, o que inviabiliza chegar a uma resposta mais concreta sobre esse problema.

²⁵¹ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.247.

Assim, os critérios para a seleção dos vencedores incluíam “originalidade, execução e capacidade de gerar novas concepções sobre a cidade ou os processos, condições e relações que podem eventualmente levar à paz nela e na região mais ampla”²⁵².

Segundo Diane Davis e Tali Hatuka, pesquisadoras do MIT e da Universidade de Tel Aviv, respectivamente, que estiveram envolvidas com o *Just Jerusalem*, “práticas de planejamento convencional reforçam mais do que eliminam a desigualdade e a exclusão social”²⁵³. Fundamentando-se em Lefebvre, elas analisam as condições de produção de novas ideias e práticas urbanas a partir da visão prospectiva (*visioning*) e da imaginação, bem como suas possibilidades e limites na promoção do direito à cidade (que, como bem lembra Harvey não se resume ao acesso à cidade como produto, mas inclui “o direito de mudar a nós mesmos, mudando a cidade”²⁵⁴). O *Just Jerusalem* pretendia inspirar cidadãos de todo o mundo a pensarem *fora da caixa*, gerando novas ideias que poderiam direcionar para soluções urbanas transformadoras e socialmente mais justas. Nos termos de Castoriadis, o concurso buscou instigar o exercício do imaginário radical para romper com o imaginário efetivo autonomizado sobre aquele espaço, indo além dos limites da funcionalidade e considerando também os aspectos simbólicos das demandas socialmente configuradas. Isso porque a proposta de solucionar os conflitos violentos que assolam a cidade não pode desconsiderar que ela é o berço para as três maiores religiões do planeta: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Para essas três doutrinas, a cidade de Jerusalém é um símbolo sagrado. Portanto, se, para qualquer lugar, estratégias de planejamento urbano não podem buscar apenas a solução funcional para o atendimento de ‘necessidades’, mas também devem levar em conta o conteúdo simbólico e imaginário do espaço social, isso é ainda mais marcante quando três religiões poderosas disputam pela hegemonia simbólica e funcional sobre esse espaço.

Avaliando as propostas, Davis e Hatuka dividiram-nas em três grandes grupos: *pragmáticas*, *utópicas* e *visionárias*. As propostas pragmáticas formaram o maior

²⁵² Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.246.

²⁵³ Idem, p.242.

²⁵⁴ Harvey, ‘The right to the city’, 2008, p.23.

grupo, somando quarenta e cinco entradas. Essas propostas aceitavam a situação sociopolítica existente e trabalhavam no interior das suposições convencionadas sobre poder e espaço, acatando a configuração das instituições existentes. Nesse sentido, não desafiavam as relações sociais e sua manifestação espacial, implicando uma sujeição ao imaginário espacial efetivo. De acordo com Davis e Hatuka, essas propostas geralmente estavam focadas em ações pontuais a serem praticadas no presente, tomando por base o que era possível ser feito por “um dado conjunto de facilmente identificáveis e aparentemente legítimos atores e instituições responsáveis pela implementação”²⁵⁵. Como exemplo marcante desse tipo de proposta, as autoras apresentam o projeto *Peace Network* (rede de paz).²⁵⁶ Ele consiste na criação de uma rede de paz multimídia com o mapeamento virtual de páginas e organizações focadas na paz para a região. A intenção era evidenciar a força potencial dessas entidades e, assim, convocar a população a aderir a seus ideais. Porém, essa é uma proposta que não apresenta nenhuma mudança fundamental na política, na governança, no uso da terra ou nas práticas cidadãs.²⁵⁷ Ela pretende ‘mudar o mundo pelo discurso’ sem questionar relações sociais existentes.

As utópicas, a seu turno, somaram quarenta entradas. Essas propostas evitavam a situação sociopolítica existente, demonstrando um escapismo nada prático, inclusive escondendo ou ignorando conflitos sociais e espaciais – em um exercício delirante de imaginário radical ingênuo e futurista. Elas desconsideravam as relações sociais implicadas na produção do espaço e, ao mesmo tempo, negligenciavam a importância dos atores e instituições sociais necessários à sua implementação.²⁵⁸ Davis e Hatuka apontam como exemplo dessa modalidade o projeto *Gulf of Peace* (golfo de paz). Extremamente ambiciosa, a proposta consistia em uma “reorganização fundamental de Jerusalém e do território que a envolve pelo desenvolvimento de uma nova atividade econômica que uniria pessoas, países e protagonistas ecológicos ao redor do mundo em busca de um único objetivo: uma planta de Energia Solar Hidráulica a providenciar água de irrigação fresca e energia para sustentar plantas, animais, humanos e a

²⁵⁵ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.248.

²⁵⁶ O link fornecido por Davis e Hatuka para acesso (<http://envisioningpeace.org/visions/peacenetwork>) não está mais ativo, razão pela qual não é possível acesso direto à proposta em questão.

²⁵⁷ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.248.

²⁵⁸ Idem, p.249.

indústria”²⁵⁹. Para gerar essa situação de harmonia envolvente em torno de um objetivo comum, as terras ao redor de Jerusalém precisariam ‘somente’ ser divididas em três porções – uma para Israel, uma para a Palestina e outra para a Jordânia –, com todos os países tendo acesso igual à Sagrada Jerusalém. A proposta, portanto, negava as relações conflituosas existentes e propunha um acordo idealizado em torno de um objetivo comum que reformularia todo o espaço social, estabelecendo a paz.

Assim, ao passo que as propostas pragmáticas visavam à produção de um espaço social limitado pelas representações do espaço possíveis no presente, as utópicas criavam representações do espaço desconectadas de relações e espaço sociais existentes.

Por fim, as propostas visionárias, contando somente trinta e seis, propunham a reconfiguração da situação sociopolítica existente, contrapondo-se a suposições convencionais e promovendo os ideais de justiça social e igualdade buscados. Elas envolviam elementos pragmáticos e utópicos, com base no exercício do imaginário radical sobre a realidade, mas sem deixar de se atentar para as relações sociais configuradas, em seus aspectos funcionais e simbólicos. Exemplo mencionado por Davis e Hatuka é o projeto *Media Barrios*, uma das propostas vencedoras do concurso. O projeto buscava reconfigurar os padrões sócio-espaciais existentes utilizando-se de novas mídias e da arte para promover a renovação urbana. Pretendia, assim, criar uma rede de contato virtual e física para acolher expressões culturais variadas, promover a confraternização dos jovens de Jerusalém e viabilizar o desenvolvimento econômico da região pela criação desses contatos e aproximações. Era, portanto, uma proposta cujo objetivo consistia em criar novas formas de encontro e garantir maior engajamento da sociedade; em outras palavras, transformar o espaço, transformando as relações sociais.

Seu objetivo tangível era criar novos locais comunitários para a produção de mídias artísticas, redes on-line virtuais e fóruns de discussão inovadores; mas essas atividades, a seu turno, eram vistas como se assentando a fundação para o reconhecimento e o empoderamento de áreas empobrecidas – por *workshops*, treinamentos e institutos, assim como por festivais, exposições, atividades on-line e uso criativo de espaços

²⁵⁹ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.248.

públicos para performances, conectando esses centros a outros meios/iniciativas artísticas em Israel-Palestina e na região mais ampla do Oriente Médio.²⁶⁰

Ainda que o número de propostas em cada um dos três grupos tenha sido semelhante, “a modalidade *menos* comum foi a visionária”²⁶¹, justamente aquela que o concurso tentava promover. Davis e Hatuka dizem que a maior dificuldade talvez não tenha sido o desafio de criar ideias novas, mas o de “pensar imaginativamente e construtivamente ao mesmo tempo sobre uma cidade onde tanta coisa está em jogo e onde toda ação de planejamento – seja ela pragmática, visionária ou utópica – será, sem dúvidas, controversa”²⁶². Porém, talvez a grande dificuldade não decorra do medo de lidar com uma situação tão complexa. O desafio real é tentar ultrapassar os limites das relações sociais configuradas. As propostas visionárias passam, segundo as autoras, pelo envolvimento da sociedade na produção dessa Jerusalém justa. Mais do que envolvimento, uma alternativa verdadeiramente visionária precisa garantir que a própria sociedade tenha o poder de instituir a si mesma autonomamente, e não apenas de ‘participar’ do processo. É preciso um imaginário espacial radical capaz de romper com um imaginário efetivo autonomizado, promovendo a instituição de novas relações sociais e um novo espaço social que as manifeste. E é preciso que, nesse espaço inclusivo e aberto à autonomia, as diferenças de interesses dos membros da sociedade sejam reconhecidas, aceitas e defendidas, mantendo-se uma abertura democrática à revisão da própria sociedade. Mas como falar disso em um contexto no qual as diferenças buscam ser literalmente aniquiladas? É bastante difícil conceber meios de tornar possível que a sociedade assuma as responsabilidades na criação de instituições sociais que promovam igualdade, autonomia individual e coletiva, e, além disso, respeito à diferença de interesses e valores em uma situação na qual a diferença é alvo de ataques. Essa tese é válida para Jerusalém, mas também o é para todos os lugares sobre os quais vigora um controle heterônomo e homogeneizante, voltado à reprodução das relações sociais estabelecidas, sem abertura para a criação de novas relações.

²⁶⁰ Davis; Hatuka, ‘The right to vision’, 2011, p.249.

²⁶¹ Idem, p.247.

²⁶² Idem, p.250.

Por outro lado, o concurso *Just Jerusalem* revela um dado positivo. Embora em menor número, houve propostas visionárias ou de exercício do imaginário espacial radical, a reformular paulatinamente as relações sociais e o espaço social, como é o caso do *Media Barrios*. Ainda que a transformação do imaginário efetivo pelo imaginário radical – e, portanto, a instituição imaginária de novas relações sociais – seja tarefa árdua, vê-se que não é impossível, ao menos no que diz respeito à sua concepção.

Contudo, a tarefa de superação visionária não cabe apenas a alguns indivíduos que ‘planejem’ a autonomia – o que seria um contrassenso, já que o plano estaria sendo imposto a todo o ‘resto’ da sociedade. Cabe à própria sociedade transformar suas instituições sociais e seu imaginário espacial; missão desafiadora, tendo em vista que existe todo um aparato institucional e imaginário que defende violentamente a reprodução das relações sociais existentes, principalmente as relações de produção.

7 Reprodução das relações de produção e imaginário espacial

Para Lefebvre, a reprodução das relações de produção ocupa um lugar central na análise do real, pois é ela que confere uma referência que não é mais “externa e parcial, mas interna e global”²⁶³. É, portanto, o núcleo do modo de produção capitalista e o que justifica sua sobrevivência, o que permite que ele persista apesar de seus momentos críticos.²⁶⁴ Esse modo de produção é explicado por Silke Kapp, Ana Paula Baltazar e Rita Velloso no texto “Morar de outras maneiras: pontos de partida para uma investigação da produção habitacional”. Segundo elas:

Capitalista é a produção que tem por finalidade a valorização de um capital [...]. Fundamentalmente, só há uma maneira de realizar essa valorização: troca-se um capital-dinheiro pelas mercadorias meios de produção e força de trabalho; com o trabalho transformam-se os meios de produção em novas mercadorias; trocam-se as novas mercadorias por capital-dinheiro. A diferença entre o capital introduzido no processo e o capital retirado dele é a mais-valia, o lucro.²⁶⁵

Pensar a perpetuação do capitalismo é pensar a reprodução de relações sociais baseadas na produção de mercadorias e na geração de lucro. A análise dessa reprodução não pode se ater a investigações parciais sobre os processos de reprodução biológica, produção material e consumo. Para Lefebvre, é essencial estudar a trindade constitutiva da sociedade capitalista e das suas relações de produção, qual seja, a tríade terra-trabalho-capital. Desses três elementos, a terra – sua produção e seu uso em atendimento a uma lógica de crescimento específica – é a fundamentação material que sustenta a reprodução dessas relações, sem as quais o capitalismo não sobreviveria,

²⁶³ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.29.

²⁶⁴ Idem, p.70.

²⁶⁵ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, ‘Morar de outras maneiras’, 2006 [on-line].

afinal o espaço social é a manifestação dessas relações. Contudo, essa questão é comumente ignorada. De acordo com Lefebvre, os estudiosos das ciências humanas e sociais não tentam desvendar o problema da renovação das relações de produção; elas simplesmente se renovam, sem mais nem menos, e esse ‘fato’ seria o bastante.²⁶⁶

A realidade, porém, é mais complexa. O modo de produção capitalista carrega consigo uma série de contradições, tanto entre grupos dominantes em oposição a grupos dominados, quanto no que concerne ao que ele promete e o que ele efetivamente entrega. Porém, contra as previsões de Marx, para quem as contradições do capitalismo levariam à sua derrocada e conseqüente superação, esse modo de produção conseguiu atenuar essas contradições e crescer. E isso, para Lefebvre, “ocupando o espaço, produzindo o espaço”²⁶⁷.

Como explicado anteriormente, o espaço social é a prática das relações sociais, e tanto aquele como estas são instituídos por um imaginário espacial que lhes confere sentido e coesão, escondendo as contradições oriundas dessas relações. Mas não é por mascará-las que o capitalismo está livre dessas contradições. Por mais que a produção do espaço se pretenda lógica e racional, “a cada vez pior contradição entre as condições da dominação capitalista e as condições da vida social fere esse belo esquema ‘positivo’”²⁶⁸. Não existe uma *lógica de reprodução* implícita e natural para a sociedade. Pelo contrário, há uma *estratégia de reprodução*: não é uma causalidade lógica, mas uma disputa de poder. Lefebvre, então, contesta uma visão da sociedade como um sistema que funciona por si mesmo graças às suas instituições e às funções que estas desempenham. Por conseqüência, alinha-se ao que Castoriadis propõe quando se opõe à naturalização (autonomização) das instituições sociais como produções funcionais lógicas. Afinal, há conflito para o exercício do poder.

Não existe sistema total (metassistema) unindo os sistemas parciais ou subsistemas. Sua coesão é, antes, objeto de uma estratégia. Se existisse algo como uma ‘lógica social’, tudo o que o poder estatal precisaria fazer seria ‘deixar acontecer’ [*laisser faire*]. Falar

²⁶⁶ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.47.

²⁶⁷ Idem, p.21.

²⁶⁸ Idem, p.27.

sobre uma tal lógica significaria aceitar a herança do liberalismo burguês. Em outras palavras, não há lógica de reprodução na prática social e política, nem mesmo existe uma ‘lógica de poder’. Existe uma estratégia, e essa estratégia aplica uma lógica geral (formal) a certos objetos, visando a um fim, uma perspectiva.²⁶⁹

As relações sociais e o espaço social são instituídos imaginariamente pela sociedade. O imaginário espacial em que essas instituições se fundamentam expressa-se em princípios gerais e valores em razão dos quais os conflitos da sociedade são escondidos simbólica e funcionalmente. Graças a isso, as instituições sociais da sociedade capitalista são autonomizadas, o que contribui estrategicamente para sua perpetuação. Tendo em vista que a adesão ao imaginário não é uma atividade voluntária, mas uma decorrência da constituição social do indivíduo no seio de relações sociais e de um espaço social já instituídos quando de seu nascimento, a reprodução das relações de produção configuradas parece ‘natural’. É, portanto, a existência simultânea de elementos simbólicos, funcionais e imaginários em interação que possibilita a perpetuação da sociedade capitalista. Mas, se, de um lado, há aqueles que pretendem analisar as instituições sociais somente como funcionais, há os que justificam a sociedade capitalista e suas instituições apenas como subprodutos de uma ideologia.

O recurso à ideologia não é nada novo, e é dificilmente digno de menção. Por meio século, desde Outubro de 1917, o que quer que tenha acontecido que não tenha correspondido às esperanças e previsões fora explicado mediante referência à ‘pressão ideológica’ do adversário. A efetividade da ideologia é inegável, mas é limitada: ela mascara as contradições para e na consciência (nas representações). Na pior das hipóteses, ela adia os efeitos dessas contradições. Não pode suprimi-las. Claramente, sem o crescimento das forças produtivas e da população, a ideologia jamais seria capaz de manter as relações de produção; pode apenas esconder sua reprodução.²⁷⁰

²⁶⁹ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.28.

²⁷⁰ Idem, p.68.

Karl Mannheim, sociólogo judeu nascido em 1893 em Budapeste, na Hungria, estabelece, em seu texto *Ideologia e Utopia*, as bases para sua *sociologia do conhecimento*. Para ele, o conhecimento não é somente produto da lógica, mas também da vida social. Dessa maneira, as prenoções sociais – que são redes simbólicas socialmente sancionadas e, portanto, instituições sociais no sentido castoriadiano – têm um papel muito importante na formação da sociedade e, por conseguinte, na sua análise.

Buscando contrapor-se à racionalização positivista da sociedade, Mannheim acentua que os aspectos históricos e sociais afetam a sociedade e seus indivíduos. Para ele, “na medida em que o homem é uma criatura primariamente vivendo na história e na sociedade, a ‘existência’ que o cerca jamais constitui uma ‘existência em si’, mas é sempre uma forma histórica e concreta de existência social”²⁷¹. Assim como Castoriadis, Mannheim não aborda a problemática espacial, mas é possível notar, na sua teoria, a percepção de que a sociedade afeta a si mesma, suas relações – por conseguinte, o espaço social. Afinal, a existência social não é substancial ou natural por si própria, mas produzida.

Com isso em mente, Mannheim critica o papel da ideologia na formação do mundo social, afirmando-a como instrumento que “obscurece a condição real da sociedade [...], estabilizando-a portanto”²⁷². E isso afetaria o pensamento do indivíduo²⁷³, de tal modo que, para superar os limites impostos pela ideologia, a sociedade precisaria *ampliar* a visão de mundo que porventura tivesse, tornando-a mais objetiva e menos escondida pela ideologia. Mas ela pode apenas *ampliar* essa visão porque não tem como *afastar-se* dela, já que é da essência do pensamento a condição socioideológica. Assim, “tôda vez que tomamos conhecimento de um determinante que nos dominava, removemo-lo do campo de motivação inconsciente para o da motivação controlável, calculável e objetivada”²⁷⁴. Em síntese, para que um modo de existir socialmente configurado seja superado, a sociedade precisaria conhecer suas circunstâncias reais e, com esse novo conhecimento objetivo, transformar-se. Não

²⁷¹ Mannheim, *Ideologia e utopia*, 1968 [1929], p.217.

²⁷² Idem, p.66.

²⁷³ Idem, p.31.

²⁷⁴ Idem, p.213.

existiriam leis invariáveis a regularem o social, mas uma sucessão de situações socialmente configuradas superáveis a partir da tomada de consciência sobre elas.

Löwy critica essa posição de Mannheim porque, para o primeiro, supor a possibilidade de ampliação da visão de mundo para obter uma avaliação mais *objetiva* da realidade é o mesmo que defender a objetividade positivista condenada pelo segundo²⁷⁵. Ainda que Mannheim defenda que, “numa esfera em que tudo se acha em processo de transformação, a única síntese adequada seria uma síntese dinâmica, reformulada de tempos em tempos”²⁷⁶, e fale, inclusive, não de uma objetividade explícita, mas da “extensão mais ampla possível de nosso horizonte de visão”²⁷⁷, essa abertura não seria o bastante. Para Löwy, existe nessa teoria um recurso à idealização do desprendimento proposital das prenoções (e instituições) sociais, supondo a capacidade de um indivíduo ou grupo obter uma síntese dinâmica da realidade e, dessa forma, escapar da visão limitada que possuía anteriormente, aproximando-se da objetividade. Mais correto seria que o sujeito reconhecesse sua situação de ser social limitado²⁷⁸ e assumisse, na linha de Castoriadis, que o “Outro” não pode ser eliminado da constituição de si mesmo. Refletir lucidamente sobre a sociedade, mas sem pretender ter atingido ‘objetividade científica’.

Em que pese a pertinência dessa crítica à teoria de Mannheim, falta acentuar o que mais carece à sua leitura: o espaço. A ideologia não sobrevive apenas por ser o discurso fundamental da cultura de uma dada sociedade, reproduzido ideologicamente. No mesmo sentido, sua superação não está ligada apenas ao surgimento de um novo discurso ou de uma nova configuração cultural. Como diz Lefebvre, “[...] a cultura – seja ela da elite ou cultura de massa – não é mais capaz do que a ideologia ou o discurso de agir por si mesma”²⁷⁹. Não basta surgir outro discurso ou outra visão de mundo para se inaugurar uma nova prática social. Discurso e ideologia não existem alheios às relações sociais e ao imaginário que confere sentido a estas últimas bem como àqueles primeiros.

²⁷⁵ Löwy, *Ideologias e ciência social*, 2015, p.109.

²⁷⁶ Mannheim, *Ideologia e utopia*, 1968 [1929], p.177.

²⁷⁷ Idem, p.132.

²⁷⁸ Löwy, *Ideologias e ciência social*, 2015, pp.88, 117, 129-130.

²⁷⁹ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.78.

[...] não se pode ter certeza alguma de que algumas dessas ‘pressões ideológicas’ realmente existem. As ideologias agem por persuasão, complementando o aparato repressivo do Estado. A justificativa direta do regime, do capitalismo e da burguesia tende a desacreditá-la mais do que sustentá-la. Nunca convenceu ninguém: as justificativas que funcionam são aquelas indiretas, invisíveis ou ilegíveis.²⁸⁰

Se a ideologia não pode se reproduzir sozinha, então seria incorreto falar da reprodução da ideologia sem falar da reprodução das relações sociais que a sustentam e de um imaginário em que tanto as relações como a própria ideologia façam sentido. Lefebvre, inclusive, critica as teorias que tomam as ideologias como definidoras de uma dada sociedade sem considerar a reprodução das relações de produção propriamente dita. Segundo ele:

[...] qualquer representação é ideológica se contribui seja imediatamente ou ‘mediatamente’ para a reprodução das relações de produção. Ideologia é, portanto, inseparável da prática: mas nem toda prática é uma aplicação desta ou daquela ideologia. Existe a prática global de uma sociedade, o capitalismo: sua práxis. Essa prática inclui representações que são ligadas a ações, direta ou indiretamente, imediata ou mediadamente, de perto ou a distância.²⁸¹

Esses enfrentamentos baseados apenas na crítica da ideologia para explicar a sociedade focam predominantemente na função simbólica das instituições sociais. Todavia, por negligenciarem o seu caráter funcional e o imaginário que os símbolos expressam, essas teorias são insuficientes. Entretanto, isso não quer dizer que considerar o simbolismo, a ideologia, seja inútil, afinal “existe uma conexão direta entre a prática sociopolítica e suas representações [...]”. As representações escondem a situação concreta, ao mesmo tempo ‘expressando-a’ em seu modo particular. Não se pode

²⁸⁰ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.11.

²⁸¹ Idem, p.29.

dissociar ideologia de prática ‘apresentando-se’ separadamente”²⁸². No mesmo sentido posiciona-se Castoriadis:

Consideremos, enfim, a questão dos valores da sociedade. Explícito ou implícito, houve em toda sociedade um sistema de valores, – ou dois, que se combatiam mas estavam presentes. Nenhuma coerção material pôde jamais ser duravelmente – ou seja, socialmente – eficaz, sem esse ‘complemento de justificação’; nenhuma repressão psíquica representou jamais papel *social* sem esse prolongamento visível, um superego *exclusivamente* inconsciente não é concebível. A existência da sociedade sempre supôs a de regras de conduta, e as sanções dessas regras não eram nem somente inconscientes, nem somente materiais-jurídicas, mas sempre também sanções sociais informais, e ‘sanções’ metassociais (metafísicas, religiosas etc. – em suma, *imaginárias*, o que porém, em nada diminui sua importância). [Lembrando que] A vida de uma sociedade não pode basear-se somente em uma rede de interdições, de injunções negativas. Os indivíduos sempre receberam da sociedade na qual viviam injunções positivas, orientações, a representação de fins valorizados – simultaneamente formuladas universalmente e ‘encarnados’ no que era, para cada época [e lugar], seu ‘Ideal coletivo do Eu’.²⁸³

Além disso, os símbolos de uma sociedade são meios de se ter acesso ao imaginário que a institui. E essa é uma observação válida também para o estudo do espaço social: como defendido por Lefebvre, as representações do espaço podem ser instrumentalizadas para viabilizar a análise do próprio espaço social e, por conseguinte, das relações sociais.

Entretanto, por mais importantes que os símbolos possam ser, toda discussão que tenta explicar a sociedade sem se dar conta das relações de poder existentes, do problema essencial da reprodução das relações sociais no e pelo espaço, é a imposição de uma “atitude ideológica agindo sob o estandarte da cientificidade”²⁸⁴. Lefebvre quis,

²⁸² Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.69.

²⁸³ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, 1982 [1975], pp.118-119.

²⁸⁴ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.70.

segundo Soja, “estimular a atenção para as contradições no pensamento e na consciência, bem como para as bases materiais dessas contradições na realidade e na história concretas”²⁸⁵.

Lefebvre também critica como alguns sociólogos personificam a sociedade para afirmar que é objetivo desta última manter suas relações constitutivas, “especialmente uma sociedade que tenha atingido consciência de si mesma e uma maestria sobre suas condições”²⁸⁶. Essa ilusão de personificação, de um lado, ignora a reprodução das relações sociais como atividade necessária à perpetuação de uma dada sociedade, e, de outro, contribui para a naturalização das instituições de que fala Castoriadis. Afinal, supor, como querem os sociólogos criticados por Lefebvre, que a sociedade se mantém porque tem objetivos conscientes significa aceitar que as instituições sociais são instituídas por si mesmas, como decorrências lógicas de um elemento nuclear da sociedade, e não pela prática social que as institui.

Se, de um lado, Castoriadis teme a naturalização das instituições como obstáculo à práxis autônoma da sociedade sobre si mesma, Lefebvre chama atenção para esse mesmo risco de naturalização da reprodução das relações de produção pelo desaparecimento das conexões sociais existentes²⁸⁷. O social, como atributo das instituições sociais que evidencia a contingência destas, esvaece, e a reprodução das relações sociais se torna norma. É “a ilusão de uma reprodução natural das relações de produção”²⁸⁸. Por isso:

Devemos estar insistentemente cientes de como é possível fazer com que o espaço esconda de nós as consequências, de como as relações de poder e disciplina se inscrevem na espacialidade aparentemente inocente [objetiva] da vida social, e de como as geografias humanas tornam-se repletas de política e de ideologia.²⁸⁹

²⁸⁵ Soja, *Geografias pós-modernas*, 1993 [1989], p.62.

²⁸⁶ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.09.

²⁸⁷ Idem, p.21.

²⁸⁸ Idem, p.29.

²⁸⁹ Soja, *Geografias pós-modernas*, 1993 [1989], p.13.

A crítica da reprodução das relações de produção precisa, portanto, atacar a questão do imaginário espacial. É este último que confere sentido a essa reprodução. Por isso, se existe alguma intenção de transformação das relações sociais, é necessário que esse imaginário seja criticado. E essa é uma crítica possível porque os imaginários espaciais podem dar sentido para as contradições da sociedade, mas não inibi-las. Nesse sentido, para Lefebvre, o colapso e a transformação são consequências das contradições da sociedade capitalista, as quais não são o ápice dessa sociedade, mas o motor de sua superação.

É altamente improvável que o processo de renovação das relações existentes, sua habilidade de reconstituir seus elementos de subsistemas em um conjunto e cooptar as divergências e desvios bizarros, durará para sempre. Portanto, a hipótese de um momento sem volta tem o valor de verdade eventual. Isso é científico: a possibilidade faz parte do real. [...] Se tudo é transição e contradição, então nada pode ser segurado com certeza para ser contradição paroxística, antagônica.²⁹⁰

Não basta, contudo, a transgressão como ideia. As transgressões são tendências à mudança e “revelam tensões e a direção tomada por essas tensões”²⁹¹. Lefebvre defende, então, que há tendências contrárias ao modo de vida homogeneizante estabelecido. Estas revelam as tensões existentes na sociedade, e, mediante sua exploração, pode-se encontrar uma diferença que seja mais do que as variações seguras à sobrevivência do capitalismo, as diferenças induzidas, e, com isso, viabilizar diferenças produzidas que impeçam a simples reprodução das relações de produção. Para ele, “essa diferença dentre as diferenças pode (potencialmente, e não em algum passado especulativo) ser produzida através do espaço e do tempo”²⁹², a partir de um projeto global que inclua o direito à cidade e à diferença: “o caminho específico em direção a uma sociedade diferente”²⁹³.

²⁹⁰ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.13.

²⁹¹ Idem, p.35.

²⁹² Idem, p.35.

²⁹³ Idem, p.36.

Esse é um projeto que só pode resultar do esforço coletivo da sociedade, única força capaz de assentar um caminho de tamanha magnitude, uma prática política espacializada. Somente a sociedade pode instituir a si mesma. Afinal, “acima de tudo, são a vida urbana e o cotidiano o lugar onde o projeto toma forma de elaborações práticas e tentativas de uma mudança radical”²⁹⁴. E essa “mudança radical” só pode derivar do exercício do imaginário espacial radical.

O grande obstáculo é que, uma vez instituídas, as relações sociais, instituições sociais que são, e sua manifestação em espaço social tornam-se referências a ditar como as relações devem ser e como o espaço deve se configurar. Como há uma disputa de poder na sociedade, faz parte da estratégia dos grupos dominantes que as coisas sigam como são, que as relações de produção e a produção do espaço sejam reproduzidas reiteradamente. E mais: para evitar que as tensões decorrentes das contradições da sociedade provoquem uma desestabilização dessa reprodução, as relações instituídas devem continuar fazendo sentido para a sociedade. No máximo, diferenças induzidas podem ser acolhidas, contanto que não perturbem a estratégia de dominação praticada, que não comprometam o imaginário espacial efetivo. Romper com essa reprodução, então, é tarefa complexa. E ainda mais complicada é a ideia de uma sociedade em que o imaginário radical é permanente, viabilizando a revisão constante de si mesma. E há indícios de que a hipótese de um imaginário espacial autonomizado não é algo tão improvável.

²⁹⁴ Lefebvre, *The survival of capitalism*, 1976 [1973], p.36.

8 Indícios do imaginário espacial: duas experiências

Neste capítulo, apresento duas experiências que realizei para tentar encontrar indícios do imaginário espacial. A primeira delas é a análise de três entrevistas que fiz sobre o espaço urbano com pessoas de diferentes contextos. Focadas na cidade de Belo Horizonte e nas impressões e concepções sobre o espaço dos entrevistados, essas entrevistas pretendiam apontar indícios da existência de um imaginário espacial que integraria o espaço, para os indivíduos, em um todo coerente. A segunda experiência aborda o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV com base em duas fontes: a primeira é uma entrevista realizada com uma pessoa que adquiriu um imóvel por intermédio do programa, e a segunda é uma experiência pessoal de quando eu busquei adquirir um apartamento pelo PMCMV.

Num caso como noutro, a intenção era ir além das leituras funcionais e das representações, expressadas em símbolos (discursos e desenhos), porventura construídas pelos entrevistados, para tentar encontrar princípios e características comuns de uma matriz de sentido subjacente e instituidoras das relações sociais e do espaço social.

8.1 Visões de Belo Horizonte

8.1.1 Procedimentos das entrevistas

Em busca do imaginário espacial na prática, entrevistei três pessoas para tentar compreender suas visões – representações mentais – da cidade de Belo Horizonte: Márcia, uma arquiteta de 26 anos, natural de Juiz de Fora, onde morou até se mudar para a Região Central-Sul da capital alguns meses antes da nossa entrevista; André, de 33 anos, morador da Região Norte que trabalhou por muitos anos como motoboy na RMBH e, no período da entrevista, estava recém-formado em Direito, estudando para concursos públicos e ocasionalmente trabalhando como segurança em festas; e Júlia, de

29 anos, estudante de Antropologia e professora de Filosofia no Ensino Médio, que sempre morou em Ribeirão da Neves (RMBH), mas com muitas atividades em Belo Horizonte.

Abordei as entrevistas como conversas abertas, sem perguntas previamente formuladas e repetidas a todos os entrevistados (como é o caso da entrevista semiestruturada). Não existe uma estratégia direta para encontrar a matriz de sentido da leitura e escrita do espaço (o imaginário) que subjaz às imagens reveladas em discurso e desenhos (o simbólico). O imaginário se expressa em símbolos, de modo que há conexão entre ele e as representações construídas pelos sujeitos que o expressam, mas essa conexão não é imediata. Por isso, preparei apenas um guia na forma de tópicos possíveis, mas não imprescindíveis, e decidi fazer as perguntas de acordo com o fluxo da conversa e com a produção das representações pelos entrevistados. Em geral, tentei manter o foco no seu dia a dia e nas suas relações espaciais com a cidade de Belo Horizonte. Adicionalmente, pedi a eles que fizessem desenhos representando a cidade.

As entrevistas abordaram os seguintes temas:

- Descrição da cidade de Belo Horizonte e de sua paisagem;
- Deslocamento em Belo Horizonte e na RMBH;
- Modo de viver belo-horizontino;
- Centralidade e funcionalidade do espaço urbano;
- Poder público e a produção do espaço;
- Organização e caos na cidade;
- A cidade como espaço democrático;
- Exercício da autonomia no espaço;
- Alternativas à produção do espaço pelo poder público.

De fato, como era de esperar, as referências a impressões pessoais foram constantes nas entrevistas que realizei. Para chegar ao imaginário espacial – que é social, não individual –, fiz inferências para além do que os entrevistados disseram explicitamente. Por certo, isso implica suposições contestáveis, de modo que as pistas do imaginário que extraí das entrevistas, ainda que respaldadas pela análise dos discursos e desenhos, são sempre apenas hipotéticas.

8.1.2. Representações gráficas da cidade

Enquanto Márcia, a arquiteta, tomou por conta própria a iniciativa de “rabiscar um pouquinho”, André e Júlia foram relutantes em atender ao meu pedido de desenhar a cidade. Não sei se o desconforto era devido a dificuldades com o desenho em geral, dificuldades de representar graficamente um espaço urbano ou à situação de entrevista e à ideia de ‘não fazer errado’. Arriscaram apenas croquis tímidos e muito simplificados, representando características geométricas – como o paralelismo das ruas no centro – e alguns marcos urbanos, mas sem estabelecer relações diretas com os fluxos e vivências do cotidiano que narravam em suas entrevistas. Márcia, pelo contrário, falava dessas vivências usando o desenho.

Ainda que os três tenham tomado como referência a Avenida do Contorno²⁹⁵, fizeram-no de maneira distinta: André pareceu enfatizá-la como elemento formal que contorna o centro da cidade; Márcia preocupou-se em relacionar a avenida ao seu cotidiano; e Júlia ficou no meio termo entre o formal e a prática espacial cotidiana. Seu desenho (Figura 1) e suas falas apresentaram marcos como o obelisco da Praça Sete, o Parque Municipal, o Viaduto Santa Tereza e a Praça da Estação, relacionados com sua vivência do centro da cidade. Porém, não deixou muito explícita a relação entre a representação gráfica e as atividades praticadas por ela na cidade.

André, a seu turno, desenhou uma elipse representando a Avenida do Contorno e alguns poucos traços paralelos e transversais para mostrar as relações entre as ruas no interior da avenida (Figura 2). Com insistência de minha parte, fez uma mancha demarcando o Parque Municipal, mas não chegou a relacionar o desenho diretamente às respostas que dava a minhas perguntas. Pude apenas inferir que seu desenho representa um imaginário espacial para o qual a ordenação e o planejamento estatal do espaço são positivos, como explicarei mais à frente.

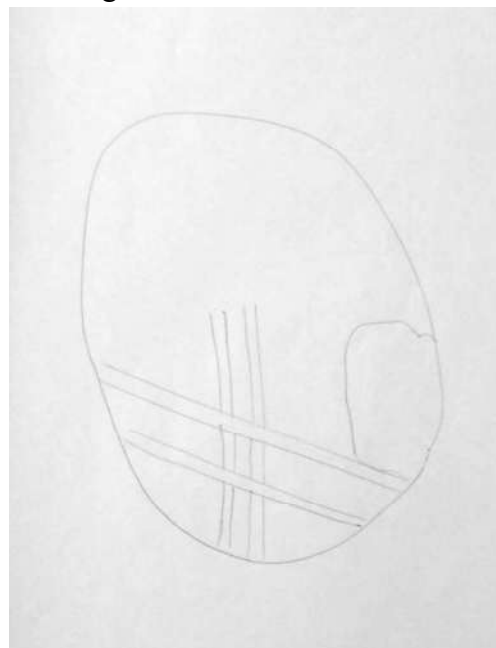
²⁹⁵ A avenida do Contorno é marcante na cidade. Chamada de Avenida 17 de Dezembro no projeto de Aarão Reis, ela marca, neste projeto, o limite entre as chamadas Zona Suburbana e Zona Urbana, onde se concentrariam “estrutura de transportes, educação, saneamento e assistência médica, bem como edifícios públicos dos funcionários estaduais e estabelecimentos comerciais” (PBH. *Belo Horizonte*. 2019 [online]). Mesmo hoje, a referência ao ‘interior da Contorno’ como a área central da cidade é bastante comum para os belo-horizontinos.

Figura 1: Desenho de Júlia



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 2: Desenho de André



Fonte: Arquivo Pessoal

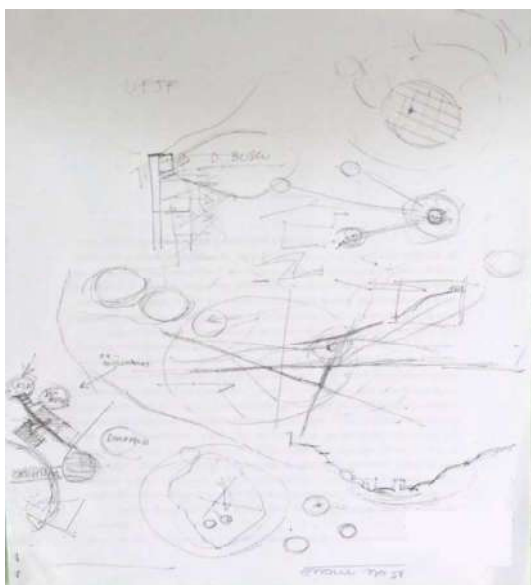


Figura 3: Desenho de Márcia

Fonte: Arquivo pessoal

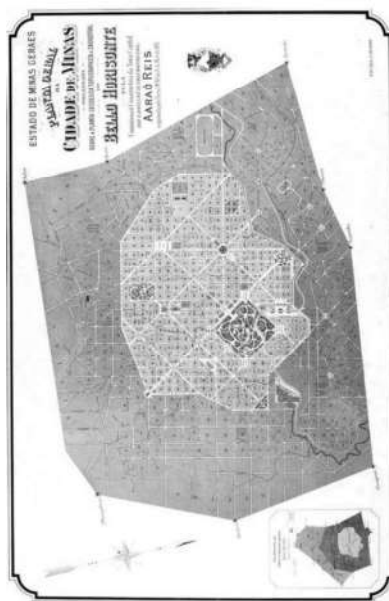


Figura 4: Plano de Aarão Reis

Fonte: PBH, 2019 (online)

Quanto a Márcia, como ela vive na capital mineira há pouco tempo, muitas de suas referências eram de sua cidade natal, Juiz de Fora; o que não me pareceu prejudicar a entrevista, e sim enriquecê-la com dados de outro contexto urbano. Mas em relação a Belo Horizonte, também ela fez referência à avenida do Contorno e à área central.

No geral, uma suposição que consigo fazer somente a partir dos desenhos é que a imagem mental que se constrói da cidade de Belo Horizonte tende a relacionar-se com o “mapa de Aarão Reis” (Figura 4), como disse Márcia. A avenida como cinturão a contornar uma malha hipodâmica no centro é bastante marcante na representação visual em planta.

O traço mais significativo para mim na observação dos desenhos *não foi a imagem mental graficamente explicitada, mas a implicação no imaginário espacial dessas representações gráficas*: parece fazer sentido, na interpretação de espaço dos entrevistados, que exista, em uma cidade, um centro atrativo que abriga um aglomerado de equipamentos e serviços, por mais que nem todos eles precisem necessariamente fazer uso dessas funções no seu dia a dia. Mesmo no desenho que Márcia fez de Juiz de Fora, a centralidade é marcante.

Assim, duas características do imaginário espacial dos entrevistados começam a se evidenciar: a existência de um centro e a funcionalidade dos espaços – a qual inclui sua organização pelo poder público. Ora, como são pessoas diferentes, a presença de elementos comuns na matriz de sentido do espaço urbano pelos três entrevistados é indício de um imaginário espacial socialmente partilhado porque socialmente construído.

8.1.3 Representações mentais do espaço

Nas entrevistas, de início simplesmente pedi aos entrevistados que descrevessem a cidade de Belo Horizonte e, dependendo das respostas, insisto perguntando pela paisagem. Notei que as duas perguntas foram mais complicadas do que eu esperava. Márcia estava preocupada em “dar uma descrição muito pobre”, dizendo que fica muito na sua “pequena bolha do Centro”. Como não tem carro, conhece poucos lugares na cidades e tudo de que necessita está próximo de onde mora; até o ponto de ônibus para a

Rodoviária, de onde viaja para sua cidade natal, é perto de seu prédio. Por essa razão, ela vê Belo Horizonte “como uma coisa de ilhas”. Júlia disse ser difícil descrever a cidade porque “não vem nada [à cabeça] além de, tipo, ‘uma cidade’”. André qualificou a paisagem da capital mineira os termos “bonita” e “feia”, destacando que, em geral, gosta dos prédios, “apesar de que é uma estrutura mais antiga, não tem tantos prédios novos na cidade”.

Colocar a matriz de sentido das relações sociais e do espaço social em símbolos (discursos e desenhos) exigiria ter plena noção dos princípios e valores do imaginário espacial. Mas o imaginário não é tátil, imediato, nem necessariamente percebido por aqueles que o expressam. Márcia, ao falar de “uma coisa de ilhas” está se referindo a funções do espaço. Júlia, ao dizer que “não vem nada além de, tipo, ‘uma cidade’”, parte do pressuposto que existe um conjunto de relações sociais padrão que se manifesta em um espaço social genérico. André, ao dizer que gosta da cidade “apesar de que é uma estrutura mais antiga”, indica um imaginário marcado por noções de modernidade, progresso, inovação e renovação constantes – o novo é bom e bonito. O imaginário espacial que aparece de maneira sutil nessas representações seria: os espaços têm funções, elas se repetem em qualquer cidade e, para que cumpram bem essas suas funções, as cidades precisam ser modernas.

Na sequência da entrevista, Márcia apontou o barulho da cidade como um incômodo, mas mostrou também certa resignação ao admitir que “buzinadas” e “gente passando na rua o tempo todo” seriam normais para cidades grandes como Belo Horizonte e que se refletem positivamente na segurança. Ela disse sentir-se “segura de andar a pé à noite, por ter muito comércio, muito movimento”. Júlia falou sobre a segurança primeiro com base em sua experiência pessoal: “Eu considero segura. Eu nunca tive problemas”. Em seguida, ela também relacionou a segurança ao movimento nas ruas, mencionando que, na região de Venda Nova, onde trabalha, as lojas fecha cedo por risco de assaltos depois do horário comercial, quando as ruas ficam mais vazias e perigosas. Quanto ao barulho, Júlia diz não ser algo sobre que se deva reclamar, mas, sim, algo com que é preciso se acostumar. Para ela, “Belo Horizonte ainda está aprendendo a ser cidade grande”.

As pessoas que moram [em Belo Horizonte], moradores mais velhos, sempre têm uma reclamação de barulho, em que os bares têm que fechar até umas dez horas da noite, às vezes até antes, se o vizinho reclamar. Ela ainda não está habituada com ‘ser cidade’, no sentido de ser um lugar barulhento mesmo, que funciona vinte e quatro horas... Ela ainda tá lidando com eventos na rua ou qualquer coisa assim. [...] as pessoas ainda estão aprendendo que um centro urbano é diferente de um bairro. No sentido de que ele é mais vivo... Mais... Ah, não sei como explicar. Ele é pra ser vinte e quatro horas, é pra ser barulhento mesmo e é pra ter muita gente. [...] Uma cidade contemporânea ou pós-moderna [risos] teria que ser assim. Belo Horizonte ainda tá acostumando a abrir mão de ser uma grande cidade com essa cara que ela tem de pequena cidade. (Entrevista com Júlia.)

Há, nas posições das duas entrevistadas, a crença implícita de que existem práticas espaciais típicas de cidades grandes, o que é indício de um imaginário socialmente instituído de como deve ser uma cidade. Não são apenas representações individualmente construídas; há algo em comum.

Mesmo correndo o risco de me afastar da referência espacial de Belo Horizonte, pedi a Márcia que me descrevesse Juiz de Fora. Essa descrição foi, para ela, “muito mais fácil” do que a de Belo Horizonte, onde afirmava não conseguir “localizar nada”. Atribuiu essa facilidade ao fato de morar em Juiz de Fora há muitos anos e também aos vários projetos e estudos sobre a cidade que havia feito durante sua graduação em Arquitetura e Urbanismo. Márcia então desenhou três avenidas principais, que, juntas, formam o “triângulo central”. Para ela, essas ruas são referências essenciais na ordenação no espaço.

Esse aspecto também aparece nas entrevistas com Júlia e André. De fato, André faz uma comparação entre ruas bem organizadas e outras mais “bagunçadas”, típicas de vilas e favelas, onde, a seu ver, a Prefeitura não atuou diretamente, explicitando um imaginário espacial que supõe a necessidade da atuação estatal para a criação de bons espaços. O tema da “bagunça” aparece nas falas Júlia relacionado ao trânsito, como algo quase inevitável em regiões muito populosas, como o centro de Belo Horizonte. Esse conjunto de representações indica um imaginário compartilhado em que a confusão

‘naturalmente’ provocada por grandes concentrações populacionais se contrapõe a uma estrutura lógica de ruas; é como se elas pusessem ordem no caos.

Na entrevista com Márcia também ficou claro que a bagagem de informações sobre a própria cidade era bem maior do que aquela sobre Belo Horizonte. Ela apontou locais de interesse em Juiz de Fora, relacionados ao seu dia a dia, como sua casa, a Universidade Federal e um bairro em que moram pessoas de um antigo Quilombo sobre o qual ela havia feito uma pesquisa. Isso permite dizer que a manifestação simbólica do imaginário espacial é mais fácil e mais expressiva quando se trata de espaços visitados e vivenciados pessoalmente.

Seria, então, o fato de *vivenciar a cidade* o elemento que permite superar um imaginário espacial funcional? Sim e não. A vivência supera esse imaginário espacial funcional quando confere, além dos afetos e experiências, a possibilidade de exercício de um imaginário radical, criador de espaços diferenciais. E ela não o supera quando a própria vivência se reduz ao atendimento funcional às prescrições de instituições sociais do espaço autonomizadas. Portanto, não é o tempo de vivência em uma cidade que importa para a superação do imaginário espacial autonomizado, mas a maneira como as relações sociais espacializadas são vivenciadas.

Principalmente na entrevista com Márcia, reparei que um aspecto a levar em conta na busca do imaginário espacial é a diferença entre afirmações apenas pessoais e aquelas que revelam indícios de relações sociais instituídas. Quando pedi a Márcia que comparasse sua cidade a Belo Horizonte, ela respondeu que em Juiz de Fora não se vê o céu de qualquer lugar, como se vê em Belo Horizonte. Embora não esteja desconectada da cultura, essa é uma impressão pessoal que não parece indicar elementos de um imaginário espacial instituído socialmente nem apontar relações sociais subjacentes. Nenhum dos outros dois entrevistados chegou sequer a mencionar o céu. Supor que visualizar o céu de qualquer local compõe a matriz social de interpretação do espaço seria atribuir caráter social à produção de uma imagem afetiva, poética, mas pessoal.

Contudo, nem toda impressão aparentemente pessoal deve ser desconsiderada na busca do imaginário espacial. Por exemplo, quando perguntei a André se para ele faz

sentido²⁹⁶ o modo como as pessoas vivem na cidade (como moram, como se deslocam), ele disse que sim e recorreu à sua representação do belo-horizontino em contraste com ‘o paulista’:

O belo-horizontino – já estive na cidade de São Paulo algumas vezes – é muito mais calmo que o paulista. O paulista é muito mais apressado, a correria é maior [risos]. Aqui, eu acredito que o pessoal também está na correria do dia a dia, mas a gente ainda consegue dar uma atenção maior um pro outro, entendeu? E pra quem é de fora também. A gente consegue um diálogo melhor, e eu acredito que, em nem todas as capitais, o pessoal faça dessa forma. (Entrevista com André.)

Na mesma linha, Júlia afirmou que, “em Minas Gerais como um todo, a gente tem essa ideia de preservar pelo menos a relação com os vizinhos mais próximos”. E ela completou: “Acho que é uma coisa do mineiro. Nem quando vai pro centro urbano [metrópole] perde isso”. A seu ver, Belo Horizonte é uma cidade “muito ligada às tradições ainda”. Ainda que esses discursos de Júlia e André pareçam afetivos, é possível inferir que falam de relações sociais e espaciais instituídas que se manifestam como “atenção maior um pro outro” ou “relação com os vizinhos mais próximos”.

Isso somente reafirma que a linha entre o que pode ou não ser considerado para identificar o imaginário espacial – e, por conseguinte, as relações sociais e o espaço social que ele institui – não é nítida. Há, todavia, elementos do imaginário que são mais facilmente identificáveis nas representações, como é o caso das concepções de centralidade e funcionalidade dos espaços.

²⁹⁶ Certamente, a pergunta sobre “fazer sentido” é, em si mesma, controversa, afinal o que “fazer sentido” significa? No contexto da investigação proposta nesta pesquisa, a expressão tenta somente identificar indícios da matriz de coesão do espaço, o imaginário espacial. Nessa linha, “fazer sentido” não tem um conteúdo material definível. “Fazer sentido” não implica necessariamente algo como “cumpre todas as funções”, “viabiliza usos e construções simbólicas” ou mesmo “satisfaz os desejos e necessidades dos cidadãos” ou qualquer outra expressão que o valha. “Fazer sentido”, aqui, equivale a responder à pergunta: “sua leitura da cidade corresponde ao que você espera de uma cidade?”.

8.1.4 Centralidade, ordenação e heteronomia

Para sua cidade natal, Márcia consegue representar o espaço de forma mais abrangente, incluindo afetos, experiências e processos de simbolização. Já para Belo Horizonte, por uma questão que ela posteriormente elaborou como falta de hábito, suas representações são mais limitadas, muito voltadas a pensar as funções de cada espaço. Isso, porém, não significa que o imaginário espacial com base no qual representa Juiz de Fora seja livre da demarcação de funções específicas para espaços específicos. De fato, ao enfatizar a importância do triângulo central, ela demonstra como este último difere funcionalmente de bairros que o cercam, servindo, inclusive, como referência básica para se situar na cidade.

Qualquer outro lugar [tem essa característica]. Em Juiz de Fora, que é bastante menor até [que Belo Horizonte], eu fico brincando que, da minha casa até onde eu preciso estar [no centro], é meia hora a pé. Do centro até outros pontos de referência, por exemplo, Prefeitura e tal, você meio que varre essa área aqui [aponta para o entorno do triângulo central desenhado para Juiz de Fora (Figura 4)] em meia hora. Mas tem gente que mora super longe, que depende de dois [ônibus] – e não são distâncias comparáveis a Belo Horizonte. Obviamente, não rola. Carro é necessário. Tem coisas que são a quilômetros de distância. [...] eu tenho plena noção de que estou na minha bolha, aqui, da alegria [risos]. Tem árvore, ônibus perto, tudo do lado de onde eu vivo, tem pessoas que eu conheço. (Entrevista com Márcia.)

Isso me levou a reforçar a questão da centralidade. Seria a existência de um centro atrativo uma peculiaridade de Belo Horizonte? Para Márcia, o fato de o centro – e apenas o centro – abrigar determinadas funções é normal. Na mesma linha, André, ao comentar sobre dificuldades de trânsito e deslocamento nas cidades, supõe tratar-se de marca comum a toda grande cidade. A ele parece natural que o centro acumule a maior parte do comércio e dos serviços, mas não comporte a habitação de todo mundo. Também com base nessa questão, Júlia, que, mesmo morando em outro município da

RMBH, é muito dependente da capital, destaca a figura do centro – tanto em Ribeirão das Neves quanto em Belo Horizonte.

As minhas conexões estão muito mais próximas de Belo Horizonte do que próximas ao *meu centro*, que seria o *centro de Ribeirão das Neves*. Então, eu moro lá, mas eu saio de casa, pego o ônibus e venho pra Belo Horizonte. Então, tem muita gente que mora no meu bairro e acha que eu não moro lá, que eu mudei, porque eles não me veem. Eu só entro num ônibus e venho, entro num ônibus e volto. Minhas relações pessoais, tudo está muito ligado a Belo Horizonte mesmo. (Entrevista com Júlia; grifei.)

A noção de centralidade faz parte da matriz de interpretação das cidades pelos indivíduos. Ela é componente crucial de seu imaginário espacial – ao menos para a nossa sociedade belo-horizontina, metropolitana, capitalista, ocidental. E o mais interessante é que a centralidade sequer precisa ser ativada pelos indivíduos entrevistados. Eles não necessitam se utilizar do centro para afirmá-lo como essencial às cidades. O centro, portanto, é subentendido como algo natural para as aglomerações urbanas, o que indica a adesão a relações sociais instituídas em que faz sentido haver um lugar que concentre funções relevantes. Essa constatação acaba revelando um grande paradoxo: de um lado, frequentar fisicamente um lugar aumenta a capacidade de representar esse espaço a partir do imaginário espacial; de outro, não é necessário frequentar os espaços para representá-los graças ao imaginário espacial, que confere coesão ao espaço urbano imaginariamente. O centro é representado como necessário, não porque efetivamente o seja, mas porque *faz sentido* que ele seja. Como diz André:

Geralmente, o que eu preciso pessoalmente eu consigo fazer aqui na minha região, que é a região norte. Mas tem algumas coisas que é mais na região central, em que estão mais centralizadas as coisas ali, né? Mas pessoalmente eu consigo resolver minha vida toda pro lado de cá, tanto que eu vou pouco ao centro da cidade. (Entrevista com André.)

Júlia, falando da relação centro-periferia, discorre sobre a região de Venda Nova, que estaria num processo de decadência e cada vez mais dependente do centro tradicional da capital. Mesmo investimentos recentes, como a criação do Shopping Estação conectado à linha de metrô não estariam revertendo esse processo. Curiosamente, sua vivência indica o oposto desse discurso, pois Júlia trabalha em Venda Nova e também passa ali grande parte do seu tempo de lazer. De novo, aparece aqui uma suposição de dependência do centro pelas funções que este desempenha, mas essa dependência das funções específicas do centro é mais simbólica do que efetiva. Os três entrevistados conseguem “resolver suas vidas” no entorno de onde moram ou trabalham, e, mesmo assim, enfatizam a importância do centro. Qual a razão para essa marca na matriz de sentido do espaço?

Existe uma maneira de se conceber as relações sociais e o espaço social compartilhada pelos membros da sociedade, mesmo que eles sejam diferentes, vivendo em diferentes contextos e usufruindo da cidade cada qual a seu modo, com interesses distintos. Existe, portanto, um sentido de coesão que predica tanto a prática espacial quanto a construção de imagens do espaço. Não é mera coincidência que os três entrevistados tenham noções semelhantes de centralidade (provavelmente compartilhadas pela maioria dos moradores da RMBH e de outras grandes cidades). Não se trata de uma representação que cada um deles tenha criado a partir de percepções espaciais diretas e pessoais. Antes, ela se deve à produção social das representações espaciais, no sentido do *produzir* contraposto ao livre criar. A ideia da centralidade no espaço corresponde, politicamente, à existência de um centro decisório para a sociedade – imaginar que toda cidade necessariamente terá um centro equivale a imaginar que toda sociedade necessariamente terá um comando. No caso dos entrevistados, recorrer ao centro é quase opcional, mas mesmo assim atribuem valor de regra à existência desse centro, conforme uma representação estabelecida. Isso é indício de relações sociais pautadas na heteronomia, instituídas com base em uma matriz de sentido comum. Mesmo quando Márcia diz que esse formato centro-periferia “não é bem o que acontece hoje”, afirmando que há “subcentros que vão se fortalecendo”, ela não abre mão de que deve existir um centro como referência. Detalhando um pouco mais, ela diz que “algumas partes da cidade são mais *autônomas* do centro”.

Obviamente, não pude deixar passar em branco essa menção espontânea da palavra “*autônomas*”. Para ela, autonomia seria um termo forte para “independência”. Com isso, perguntei: independência do quê?

Se o seu bairro consegue oferecer serviços que não tem no centro, você não precisa se deslocar pra poder utilizar aquilo. Por exemplo, até pouco tempo, no meu bairro lá na minha cidade, não tinha banco, caixa eletrônico. Aí eu tinha que fazer um deslocamento pra conseguir sacar dinheiro, fazer outras coisas. Agora, passou a ter bancos de todas as empresas, então as pessoas não precisam se deslocar. Supermercado também não tinha (grande supermercado); tinha só quitandinha. Agora, passou a ter. Então esses núcleos – eu não saberia dizer os nomes – vão fortalecendo um pouco a questão das, não sei, ‘microcentralidades’. Essas coisas vão ficando um pouco mais independentes. Não que o centro não seja mais necessário; tem certos tipos de serviços que precisam estar mais localizados, não podem estar muito dispersos. (Entrevista com Márcia.)

Se serviços são concentrados para atenderem a demandas da sociedade, então é preciso que seus membros tenham acesso ao centro. Com isso em mente, perguntei a Márcia se ela acredita que existe esse livre acesso aos espaços centrais; mais do que isso, questionei se, para ela, a cidade é democrática. Ela respondeu que a cidade não é um ambiente muito democrático, pois coíbe o livre acesso a todos os seus lugares. Segundo Márcia, a cidade “não é feita para ser democrática”. Ela exemplifica: uma amiga viu um rapaz sendo abordado por policiais numa região abastada da cidade; os policiais teriam dito algo como “deixa eu te dar uma dica: vai pra fora da Contorno, você não é daqui, não”. Essa seria uma amostra do aparato repressivo estatal espacializado, estabelecendo bolsões de permissão de acesso e territórios restritos na cidade. Márcia acredita que isso não é uma peculiaridade de Belo Horizonte: “é comum ter essa coisa. É um código. É uma coisa meio que nebulosa: ninguém fala, mas é meio que entendido que não é o lugar de todo mundo mesmo”. Essa assertiva, por mais que revele uma realidade sinistra do cotidiano urbano, é quase uma definição do conceito do imaginário espacial: o não dito que prescreve como devem se configurar as relações sociais espacializadas. Assim, para a arquiteta, os bolsões de acesso são socialmente

instituídos, ainda que isso não seja abertamente divulgado. E, graças ao imaginário espacial, sequer precisa ser: já faz parte da instituição imaginária da sociedade que essas regras existam, mesmo se não forem expressas. Seria parte do imaginário espacial das pessoas, como instituição autonomizada, tornada natural. Já para Júlia:

Não é uma questão de ter acesso. É uma questão de reconhecimento e se sentir pertencente àquele lugar. Eu acho que o bairro é um lugar onde as pessoas realmente moram e dormem, e tal. Não é o meu lugar. O que eu vou fazer no bairro da pessoa, a não ser que eu conheça alguém de lá? Eu vou visitar um bairro aleatório? ‘Ah, hoje eu vou, sei lá, visitar o Santa Efigênia?’ Eu vou visitar alguém que mora no Santa Efigênia. Agora, no centro de Belo Horizonte, eu vou fazer inúmeras coisas lá. Eu posso ter alguém que mora lá, mas eu posso ir num banco, posso ir num bar, sentar sozinha, posso ir num teatro, posso ir em várias coisas. O único lugar, único bairro, que tem mais essa questão de poder ir pra fazer várias coisas seria o Santa Tereza, né? Tem o cinema, espaços públicos com mais coisas... [...] Belo Horizonte ainda tem os bairros como lugares mais caseiros: as coisas estão mais concentradas mesmo no centro do que nos lugares. [...] [O centro] é um lugar bem mais urbano do que os bairros. (Entrevista com Júlia.)

Há, nessa fala, indícios de um imaginário espacial que reforça a representação funcional do espaço social: o centro é para serviços e comércio, os bairros são para habitação. É curioso como esse traço aparece no discurso de Júlia, que tem uma vida ativa de apropriação de espaços públicos em festas e manifestações que ocorrem na cidade – inclusive com a menção excepcional ao Santa Tereza, que é um berço de vida cultural e noturna na cidade. Sua fala leva a entender que, fora do centro, o caráter público do espaço se perde. O próprio fato de Júlia referir-se ao centro da capital como “lá em Belo Horizonte” evidencia, pela substituição metafórica, que a parte pública da cidade é o seu centro.

8.1.5 Imaginário espacial e papel do Estado na produção do espaço

Em geral, as perspectivas de mudança da sociedade – o exercício de um imaginário espacial radical – não aparecem facilmente nos discursos dos entrevistados. Márcia se diz pouco esperançosa, acreditando que algo possa ser feito, mas que existe uma realidade inóspita às mudanças: “a especulação [imobiliária] tá aí, a galera da grana tá aí”. Além disso, parte do seu receio está ligada à análise que faz sobre a espacialização dos problemas pelas (outras) pessoas no dia a dia:

Eu acredito fortemente que as pessoas entendem o espaço como dado, que sempre foi assim e é apenas uma continuação de tudo que já rolou. Podem até entender que existem estratégias que estão por trás ali – tanto do Poder Público quanto do poder privado; enfim, corporações –, mas eu acho que elas entendem que essa ordem meio que está dada e é isso; não existe outra hipótese. (Entrevista com Márcia.)

Por mais que os entrevistados vislumbrem a possibilidade de mudança, quando tentam conceber o agenciamento da sociedade e a sua transformação, a prática avassaladora de um cotidiano homogeneizante desencoraja o engajamento social. A cidade *funciona* dia a dia, com base em relações instituídas, com uma organização já estabelecida. A transformação do espaço social é algo que o próprio espaço inibe. Além disso, os conflitos na sociedade, motores para a sua mudança, aparecem como elementos negativos nos discursos dos entrevistados. Por isso, a expressão “caos urbano” tem uma conotação ruim.

Na minha casa, eu consigo controlar. No resto da cidade, que eu não consigo controlar, vou tentar viver de uma forma melhor para mim possível, dentro do que der, e não tenho tempo nem condições de pensar em questões maiores do que isso. Eu acho que tem uma outra coisa também, um pensamento generalizado de que existe um caos urbano, que as cidades são caóticas. Eu acho que é um lugar comum que faz as pessoas acharem que, assim como político é tudo igual, cidade é tudo caótica. ‘É isso mesmo, todo lugar é não sei o quê... Trânsito por todo lado’. Eu acho que existe essa coisa que

faz as pessoas pensarem: ‘É, é caótico mesmo; ponto. Vou tentar viver de um jeito menos caótico e pronto’. Se for possível... É isso. (Entrevista com Márcia.)

André também levanta o tema da organização da cidade e considera a noção de “caos urbano” como elemento negativo. Para ele, ainda que Belo Horizonte não seja “a maior capital do Brasil, [...] tem de tudo”. Disse, então, que a cidade é “organizada”, salvo alguns lugares mais tumultuados e caóticos no centro, o que “deriva de ser uma capital, com uma população muito grande”. A seu ver, o caos é um defeito derivado da ausência do poder público na produção do espaço.

Eu já fui em aglomerados, favelas. Já fui no morro do Taquaril e em outros também. Andando nesses lugares, em que parece que a Prefeitura não age tanto em questão de estrutura, você vê que cresce bastante desorganizado: ruas muito estreitas, becos... E, assim, é um beco pequenininho que vai pra uma outra rua em diagonal, e a outra também tá em diagonal. Não faz nada padronizado. É o que eu queria falar que seria se deixasse pra população fazer a estrutura das coisas, seria mais ou menos do jeito que é dentro de uma favela: você não sabe, é meio que um labirinto. (Entrevista com André.)

Mais ao final da entrevista, torna-se mais nítido como, para André, o conflito definitivamente não é positivo. O dissenso é associado à violência, não à construção:

Com o fato de a população ser grande, tem gente de todo tipo, então é inevitável o conflito. Mesmo a pessoa que é calma, em um dia, de acordo com os acontecimentos do dia, ela pode gerar algum conflito de trânsito. Porque o trânsito da cidade é pesado. Se você pegar os horários de pico – cedo, o pessoal que vai pro trabalho, ou na hora que o pessoal está voltando também –, o trânsito é bem pesado. O pessoal passa muito tempo no trânsito; a chance de ocorrer desentendimentos é grande. (Entrevista com André.)

O trânsito como expressão do “caos urbano” não seria uma peculiaridade da capital mineira. Para André, “em toda grande cidade, acontece isso”, posição com que Júlia concorda. Essa coincidência de pensamentos reforça tratar-se não somente de

impressões pessoais dos indivíduos entrevistados, mas de concepções derivadas de uma matriz comum socialmente instituída de pensamento sobre a cidade.

Mesmo associando conflito e trânsito, André afirma que, como BH é uma cidade planejada, em geral suas ruas “são bem organizadas, a estrutura é boa”. Essa organização é algo que aparece bastante no discurso desse entrevistado e sempre está associada a algum tipo de intervenção por parte do Estado, personificado por ele nas figuras do município, da Prefeitura e dos agentes municipais. Inclusive, sua noção do tema “urbanização”, bem aos moldes do discurso oficial, está ligada à presença do poder público na produção da cidade. Só é “urbano” aquilo de que o Estado participa.

O planejamento fez uma estrutura boa para a cidade em questão de trânsito, de alocação das coisas mesmo. A Avenida do Contorno [...] dá acesso a todas as partes. As ruas não são desgovernadas, elas são bem estruturadas. Eu acho que isso privilegia a cidade, [diferente] do que se fosse crescendo de acordo com o natural, em que se cria uma rua, depois outra e outra e outra – seria mais bagunçado. (Entrevista com André.)

A ideia de organização está de tal forma presente no seu imaginário espacial que André, mesmo quando questionado sobre a pertinência do desenho ortogonal das ruas sobre o relevo acidentado de Belo Horizonte, não vê aí nenhum problema. Na verdade, acredita que o paralelismo das vias é algo positivo. Diz ele: “Eu acredito que é melhor assim do que se fosse de outra forma, mais ‘ao natural’, né? Acredito que a organização da cidade, da estrutura da cidade, tenha seus benefícios”. E os benefícios do planejamento estatal não seriam, para ele – assim como para Júlia –, especificidades de Belo Horizonte. Por ser a maneira mais eficiente para se lidar com o espaço, gerando organização e padronização, o planejamento pelo poder público, detentor do saber técnico – portanto, criador de uma *representação do espaço a determinar a produção do espaço social* –, seria imprescindível para a criação de uma boa cidade. A opinião desses dois entrevistados corresponde a uma característica típica do discurso oficial ligado ao urbanismo: a ideia de que a criação não planejada do espaço é causa de “patologias urbanas”. Como aponta Lefebvre:

Em conexão com a cidade e suas extensões (periferias, subúrbios), ocasionalmente ouve-se falar de uma ‘patologia do espaço’, de ‘vizinhanças adoecidas’, e por aí vai. Esse tipo de fraseologia torna fácil para as pessoas que a usam – arquitetos, urbanistas ou planejadores – sugerirem a ideia de que eles são, de fato, ‘médicos do espaço’. Isso promove a disseminação de noções particularmente mistificadores, e especialmente a ideia de que a cidade moderna é um produto não do sistema capitalista ou neocapitalista, mas, pelo contrário, de alguma suposta ‘doença’ da sociedade. Essas formulações servem para desviar a atenção da crítica do espaço e substituir a análise crítica por esquemas que são, ao mesmo tempo, não muito racionais e muito reacionários. Levadas a seus limites lógicos, essas teses podem julgar a sociedade como um todo e ‘o homem’ como um ser social a serem tidos como doenças da natureza.²⁹⁷

Sob esse prisma, a sociedade é uma praga para o mundo e para si mesma. Logo, tal postura fortalece a autonomização das representações do espaço planejadas pelo Estado e contribui para a adesão a essa modalidade de produção do espaço social. É melhor que o Estado determine como deve ser o espaço, do contrário só seriam produzidos espaços sem qualidade e inadequados para o uso. Subjacente a essa postura encontram-se relações sociais de dependência para com o poder público.

Levantada a importância do Estado na produção do espaço, perguntei aos entrevistados se eles conseguiam conceber alternativas a essa modalidade hegemônica. Quando André foi questionado se faria sentido que as comunidades decidissem por si mesmas como produzir seu espaço, ele se mostrou cético:

Eu acredito que a eficiência dos agentes da Prefeitura seria melhor. Tem expedição de alvará para obra, essas coisas assim; então, isso impõe ao proprietário fazer a obra de acordo com o que a Prefeitura estabelece. Já se você passar [o dinheiro] para os representantes da comunidade, o critério seria menor. Eles poderiam até tentar fazer dentro do padrão, mas, diante de impossibilidade de alguma coisa, eles dariam um

²⁹⁷ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.99.

jeitinho de fazer fora do padrão, mas fazendo do jeito que eles querem. (Entrevista com André.)

Atuar fora do padrão imposto pelo poder público, fora da representação do espaço construída pelo Estado, seria algo negativo, produzindo um espaço menos eficiente, menos ordenado e menos padronizado. Essa posição deriva da crença tecnocrática da superação dos conflitos pelo exercício da racionalidade. Essa perspectiva obscurece a disputa estratégica que subjaz à produção do espaço social, o conflito entre grupos dominantes e dominados.

A defesa da racionalidade salvadora não é uma especificidade de uns poucos membros da nossa sociedade. Como diz Castoriadis, “a apresentação da ciência e da técnica como meios neutros ou como puros e simples instrumentos não é simples ‘ilusão’: ela faz parte, precisamente, da instituição contemporânea da sociedade – isto é, faz parte do imaginário social dominante de nossa época”²⁹⁸. Os comentários de André evidenciam um imaginário espacial que confere sentido à prevalência da técnica, dotado de fé na neutralidade e na eficiência do discurso científico. E a autonomização desse imaginário e de suas instituições contribui para a invisibilização de injustiças e para o enfraquecimento do agenciamento político social: se cabe ao Estado lidar com as “patologias do espaço”, nada pode ser feito pela própria sociedade autonomamente.

A injustiça na cidade é perceptível para qualquer um que tenha caminhado por ruas de uma metrópole como Belo Horizonte. Como afirma Villaça, é uma “desigualdade econômica e desigualdade de poder político”²⁹⁹, e estas não podem ser completamente escondidas. Visível na arquitetura que varia do luxo de prédios envidraçados com portarias ostentosas até tendas improvisadas de papelão, lona e jornais, ou na presença de pessoas em sinais de trânsito pedindo trocados a indivíduos dentro de seus carros fechados, por medo, asco ou qualquer outro motivo, a desigualdade é marcante. A noção de sua existência pode, inclusive, ser identificada nas falas dos próprios entrevistados, particularmente quando estes foram indagados sobre

²⁹⁸ Castoriadis; Cohn-Bendit, *Da ecologia à autonomia*, 1981 [1980], p.13.

²⁹⁹ Villaça, *Reflexões sobre as cidades brasileiras*, 2012, p.44.

ocupações urbanas, quilombos, comunidades ciganas ou sobre pessoas em situação de rua na cidade.

Márcia, para descrever o que as pessoas nas ocupações estão fazendo, é concisa: “Resistindo”. Segundo ela, a própria existência desses indivíduos é uma luta. Baseando-se em seu conhecimento da cidade de Juiz de Fora, ela exemplifica a invisibilização espacial de um grupo desprivilegiado. Em desenho (Figura 3), a arquiteta demonstrou como o bairro Dom Bosco, que abriga ex-quilombolas, foi tornado quase inacessível e invisível para o restante da cidade. Ela afirma que o bairro onde mora, Cascatinha, que é próximo ao Dom Bosco, era antigamente um bairro de classe média, mas começou a haver uma série de investimentos nele, promovendo sua ampla valorização. Com isso, o acesso ao bairro dos ex-quilombolas começou a ser bloqueado pela construção de edifícios como um hotel luxuoso e um grande hospital privado, cujos custos tornam-no inacessível à população do Dom Bosco. Além disso, dois espaços marcantes para a comunidade invisibilizada eram um terreno baldio que servia de campo de futebol e uma barraquinha pública com dois tanques de lavar roupa abertos para as lavadeiras que residiam no bairro; ambos foram removidos com o processo de valorização. Isso tudo foi feito, como diz Márcia, “no sentido de tirar a existência daqueles corpos do espaço”. Essa invisibilização espacial, a seu ver, não seria exclusiva de Juiz de Fora: “Acho que, em qualquer cidade, isso é esperado, porque faz parte do nosso processo sócio-espacial, de formação do território mesmo”. Nota-se que o imaginário espacial em que se baseia a noção de cidade para a entrevistada abrange a invisibilização de parcelas da população, um traço que, infelizmente, faz sentido na sua leitura da cidade.

No mesmo sentido, Júlia aponta a invisibilização das pessoas em situação de rua. Para ela, a presença de indivíduos nessa situação é uma constante em cidades – um traço revoltante, tendo em vista o elevado número de imóveis vagos nos centros urbanos.

Eu não sei se Belo Horizonte já teve um caráter de encarar [a questão das pessoas em situação de rua] como um problema, porque eu acho que até o número de pessoas em situação de rua em Belo Horizonte deve ser menor do que na maioria das cidades. Não sei. Ela não tem um número gritante, assim... E o jeito, olhando de fora, como a

Prefeitura parece lidar – lidou – com isso durante muito tempo foi impossibilitando que as pessoas morassem nas ruas. Ela pega um viaduto e põe um tanto de pedra embaixo, pra ninguém fazer um puxadinho lá. O jeito como se lidou com isso foi mais esse do que pensar em possibilitar a essas pessoas terem moradia. Você vê o tanto de imóvel em Belo Horizonte que não tem morador há anos. Desde que eu frequento Belo Horizonte, eu vejo lugar abandonado. Tá lá: ‘à venda’ e tal. E não é feito nada no sentido de a Prefeitura pensar em talvez fazer uma política voltada pra moradia, pra diminuir o valor, pra que as pessoas consigam morar lá e tal. (Entrevista com Júlia.)

Mas, mesmo criticando a atuação do poder público, Júlia acredita que ele é imprescindível para a solução da questão. Ainda que afirme que a cidade precisa ser pensada como um processo em aberto, defende que a realização das demandas que vão surgindo precisa ser promovida pelo poder público: “você precisa do Estado, precisa de ter a iniciativa pública que fomente essas coisas e que perceba essas necessidades”. Porém, quando fala das ocupações urbanas, Júlia usa especificamente a frase: “o inimigo é mais o Estado mesmo, não o vizinho que está reclamando”. As práticas espaciais de resistência das ocupações opõem-se ao poder público. De um lado, sem Estado não há melhorias; de outro, o Estado é o inimigo para as melhorias. Veem-se aí indícios de um imaginário espacial que precisa do Estado para promover melhorias na sociedade, mesmo considerando-o o inimigo das mudanças.

Portanto, a exemplo da desesperança de Márcia na capacidade de agenciamento da própria sociedade e da crença de André nos benefícios da atuação estatal no planejamento do Estado, para Júlia também é necessária a intervenção do poder público na determinação de questões espaciais. E essas posturas reforçam a já mencionada centralidade do imaginário espacial dos entrevistados. Afinal, se existe um centro de controle, é mais que esperado que exista um centro físico que abrigue essa função e que, convenientemente, abrigue também serviços essenciais. Nessa linha, é elucidativa a seguinte passagem de Lefebvre:

A concentração de ‘tudo’ o que existe no espaço subordina todos os elementos e momentos ao poder que controla o centro. Compacidade e densidade são uma ‘propriedade’ dos centros; irradiando dos centros, cada espaço, cada intervalo espaço, é vetor de restrições e um portador de normas e ‘valores’.³⁰⁰

Mais ainda, se há a aglomeração de serviços em um centro e uma periferia na qual as pessoas apenas residam, constrói-se uma representação do espaço em que lugares diferentes têm funções diferentes.

Talvez seja justamente por não se desvencilharem da tese do Estado – e não das pessoas – como agente responsável pela produção do espaço que os entrevistados exibam indícios de um imaginário espacial marcado por noções como centralidade e funcionalidade dos espaços. Esse é um imaginário espacial que não consegue separar heteronomia e produção social do espaço social. Para essa linha de pensamento, o Estado seria imprescindível para haver mudanças no espaço. Essa proposta, ao menos para Castoriadis e Souza, é um contrassenso se o objetivo é alcançar uma práxis justa e autônoma (ou mesmo *práxis justa porque autônoma*), aberta à revisão permanente e democrática de si mesma. Afinal, se o objetivo for criar um espaço social aberto à revisão das relações sociais que existem espacialmente, e não submetido à regulação externa pelo Estado, a criação desse espaço significa a aniquilação do Estado.

A relutância dos entrevistados em abandonar a imprescindibilidade do Estado pode ser explicada pelo que dizem Castoriadis e Cohn-Bendit. Para eles, “as pessoas não estão convencidas da existência e nem mesmo da possibilidade de alternativas”³⁰¹, o que, ao menos para o pensador grego, nem mesmo é uma escolha racional. As pessoas não aceitam a sociedade da maneira que ela é por conta de um cálculo racional. Elas não pensam: “essa maneira é má, mas é a menos má possível”. Não. Para Castoriadis, existe, “em níveis muito importantes e muito profundos, uma verdadeira adesão aos ‘valores’ em uma série de reflexos das pessoas vivendo na sociedade atual”³⁰². Portanto, não é nada incomum a defesa – mesmo que não explícita – das relações sociais configuradas,

³⁰⁰ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.356.

³⁰¹ Castoriadis; Cohn-Bendit, *Da ecologia à autonomia*, 1981 [1980], p.47.

³⁰² Idem, p.47.

cuja existência se dê por práticas espaciais definidas, pela obediência a representações do espaço planejadas e que sejam a vivência de espaços representacionais estabelecidos heteronomamente.

Não quero dizer, com isso, que seja somente a naturalização desses traços no imaginário espacial o fator que garanta a produção do espaço tal como ela se verifica. Longe disso, até porque uma suposição nesse sentido implicaria a conclusão absurda de que bastaria uma mudança no imaginário das pessoas para mudar o espaço. As relações sociais – inclusas, pois, as relações de produção – são concretizadas no espaço, e essa concretização traz implicações factuais. A invisibilização do bairro Dom Bosco, por exemplo, citada por Márcia nas entrevistas, não é somente uma questão de vontade: o campo de futebol e os tanques das lavadeiras foram destruídos, o acesso e a paisagem do bairro foram obstruídos por prédios luxuosos; uma simples mudança no imaginário não trará o que foi demolido de volta, não removerá a obstrução física e, principalmente, não mudará por si mesma as relações sociais e sua existência espacial.

Contudo, seria temerário supor que qualquer mudança significativa para a transformação da sociedade, com promoção de justiça social e direito à cidade, poderia ocorrer sob o jugo de um imaginário espacial autonomizado. Somente pelo exercício do imaginário radical criador sobre as relações sociais e o espaço social instituídos pode-se criar uma *nova* sociedade.

A transformação da sociedade concreta não há de ser apenas uma mudança das *relações sociais*, mas também uma mudança do *espaço social*. Terá, portanto, de ser uma mudança *sócio-espacial*. As práticas orientadas nessa direção não deverão ser somente práticas sociais sem conteúdo espacial ou espacializante explícito; *práticas espaciais* se fazem incontornáveis, e é por isso indispensável elucidá-las e valorizá-las.³⁰³

³⁰³ Souza, *Por uma geografia libertária*. 217, p.337.

8.2 Minha Casa, Nosso Imaginário

8.2.1 Programa Minha Casa, Minha Vida

Criado em 2009, o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV foi uma iniciativa da União para “criar mecanismos de incentivo à produção e aquisição de novas unidades habitacionais ou requalificação de imóveis urbanos e produção ou reforma de habitações rurais”³⁰⁴. Esse programa, longe de promover a produção de espaços diferenciais para seus “beneficiários” – na verdade, “consumidores”³⁰⁵ –, obedece a um imaginário espacial heterônomo que produz espaços abstratos a serem consumidos. Assim, ainda que a mensagem de marketing da Caixa Econômica Federal, uma das instituições responsáveis pelo financiamento das habitações, afirme que o PMCMV é a “grande chance de o trabalhador urbano morar no que é seu”, esse *seu* é somente um indicador de propriedade, não uma referência qualitativa à possibilidade de apropriação – no sentido lefebvreano – dos espaços produzidos.³⁰⁶ E isso é ainda mais grave a

³⁰⁴ Art. 1º, Lei 11.977/09.

³⁰⁵ O termo “beneficiários” é aqui adotado com ressalvas. Ainda que seja utilizado pelas leis e pelo marketing do programa, o termo em si não faz jus à situação do Programa Minha Casa, Minha Vida. Os assim-chamados beneficiários que adquirem as habitações são pessoas assistidas pelo programa da União, mas definitivamente não são os únicos – ou mesmo *os principais* – beneficiados pelo PMCMV. Isso porque, em regra, os imóveis adquiridos por intermédio do programa são produzidos como mercadorias típicas do modo de produção capitalista: existe um capital que é aplicado na produção das mercadorias, as quais são vendidas para a obtenção de um lucro sobre o capital aplicado. Sendo assim, o maior “beneficiário” do programa é o capital imobiliário, cujo mercado consumidor é ampliado graças à intervenção estatal. O paternalismo do termo “beneficiários” mascara as relações de produção envolvidas, razão pela qual, a partir deste ponto, os indivíduos e famílias que adquirem imóveis pelo programa serão chamados pelo que efetivamente são: consumidores.

³⁰⁶ Vale mencionar, neste ponto, a existência do Programa Minha Casa, Minha Vida – Entidades – PMCMV-E. Criado no mesmo ano de 2009, esse programa se destina “à concessão de financiamentos a pessoas físicas, contratados sob a forma associativa, para [...] a) construção de unidades habitacionais urbanas; ou b) requalificação de imóveis urbanos” (*In: Caixa Econômica Federal, Poder Público*, 2019 [on-line]). Trata-se de uma modalidade do programa baseada não na produção capitalista de imóveis, mas na autogestão para a construção de edificações cujo objetivo não é a sua disponibilização no mercado imobiliário para obtenção de lucro, mas, sim, o seu uso. Essa modalidade, no entanto, “no que diz respeito aos dados sobre sua produção, o MCMV Entidades participa com aproximadamente 1,5% dos contratos, 1,3% dos recursos e menos de 1,2% das unidades habitacionais contratadas pelo programa MCMV, consideradas as faixas 1, 2 e 3 de renda” (*In: Moreno, ‘MCMV Entidades’, 2017, p.08*). Ora, além de responder por um percentual mínimo do programa, é importante lembrar que, na atual conjuntura política brasileira, em que o Poder Executivo federal extinguiu o Ministério das Cidades, não há certeza de que será sequer dada continuidade ao MCMV-E (*In: Redação RBA, ‘Movimentos protestam pela reativação do Minha Casa Minha Vida Entidades’, 2019 [on-line]*). Cumpre ressaltar por fim que, apesar de seu caráter nominalmente autogestionário, o MCMV-E tem cada vez mais sofrido com a pressão da

depende da renda dos consumidores, que varia entre as faixas 1, 1,5, 2 e 3.³⁰⁷ A distinção implica não só auxílios em graus diferentes, mas também ocasiona variações no tipo de aproximação com os empreendimentos, na forma de aquisição dos imóveis e mesmo na capacidade de escolha sobre a localização do bem a ser adquirido.

O objetivo do programa é fomentar a aquisição de imóveis por pessoas cuja renda inviabiliza que elas participem como consumidores no mercado imobiliário voltado à obtenção de lucro. Assim, o governo, para tornar possível a compra de um imóvel por essas famílias, oferece-lhes um subsídio ou vantagem (como taxas de juros diferenciadas em relação ao mercado no financiamento).

Para analisar o programa e encontrar indícios do imaginário espacial, comparei duas experiências: a primeira é a de Paula, 67 anos, empregada doméstica residente em um condomínio no bairro Alterosa, Ribeirão das Neves, cuja construção e financiamento fazem parte do programa PMCMV; já a segunda é uma experiência pessoal, de quando eu tentei adquirir um imóvel a partir do Programa (aquisição esta que acabou sendo interrompida). Paula, que mora sozinha, tinha renda familiar bruta correspondente à Faixa 1; eu, à época, encaixava-me na Faixa 2.

A entrevista com Paula abordou os seguintes temas:

- Como se deu a aquisição do imóvel;
- O que a levou a querer adquiri-lo;
- Como ela descreve o lugar onde mora;
- Como o condomínio está inserido na malha urbana da RMBH;
- Como é o apartamento;
- Como ela percebe a ocupação dos demais apartamentos e espaços do condomínio.

De maneira bastante similar àquela das entrevistas sobre as três visões de Belo Horizonte, a entrevista com Paula foi bastante livre, dando espaço para que ela construísse suas representações espaciais sem a pressão de um roteiro taxativo de

financeirização do mercado imobiliário e a prática da produção de imóveis com vistas à obtenção de lucro (In: Moreno, 'MCMV Entidades', 2017, pp.08 e segs.).

³⁰⁷ Segundo o portal da Caixa Econômica Federal, consultado em 24 de abril de 2019, são elas: Faixa 1 – renda familiar bruta de até R\$1.800,00 (mil e oitocentos reais); Faixa 1,5 – renda familiar bruta de até R\$2.600,00 (dois mil e seiscientos reais); Faixa 2 – renda familiar bruta de até R\$4.000,00 (quatro mil reais); e Faixa 3 – renda familiar bruta de até R\$7.000,00 (sete mil reais).

questionamentos. As perguntas eram formuladas e reformuladas de acordo com o fluxo da conversa.

8.2.2 *Bem ou mal, satisfaz a ‘necessidade’ do imóvel próprio*

Tanto no caso de Paula quanto no meu, não havia liberdade para decidir como seriam os imóveis adquiridos, mas isso não causou estranhamento a nenhum de nós. Obter um apartamento próprio era o que importava, confirmando a assertiva de Castoriadis de que “[t]oda sociedade cria um conjunto de necessidades para seus membros e lhes ensina que a vida não vale a pena ser vivida e mesmo não pode ser materialmente vivida a não ser que estas necessidades sejam bem ou mal ‘satisfeitas’”³⁰⁸. Para nós, fazia sentido que os apartamentos fossem produzidos sem que tivéssemos como optar por suas características. Esse seria o processo ‘normal’ para que pudéssemos comprar nossos respectivos locais de residência. Afinal, “estas necessidades que cria, o capitalismo, bem-ou-mal-e-na-maior-parte-do-tempo, *consegue satisfazê-las*”³⁰⁹.

Paula explicou que a necessidade de ter uma casa própria a motivou a adquirir o apartamento. Até então, vivia de aluguel. Com o imóvel, conseguiu uma propriedade e, ao mesmo tempo, diminuiu suas despesas mensais. Por se encaixar na Faixa 1 do programa, as prestações que paga são bem mais baixas do que o valor do aluguel.

Ora, como diz Castoriadis, os membros de uma sociedade precisam satisfazer necessidades socialmente construídas. Por mais que pareçam naturais ou biologicamente determinadas, essas necessidades não podem ser descoladas da sua realização social. E isso inclui a ‘necessidade de moradia’. Como afirmam Kapp, Baltazar e Velloso:

Poder-se objetar que dormir, comer ou buscar abrigo seriam, afinal, atos comuns a toda a humanidade, passíveis de alterações históricas apenas quanto às suas formas de manifestação, mas não em sua essência. Porém, cabe contrapor que não é possível separar tais supostas essências (sejam de ordem biológica ou de alguma ordem

³⁰⁸ Castoriadis; Cohn-Bendit, *Da ecologia à autonomia*, 1981 [1980], p.20.

³⁰⁹ Idem, p.21.

imaterial) daquilo em que se transformaram ao longo da história da sociedade. [...] pessoas não sentem necessidade ancestral de abrigo, nem desejo genérico de moradia. Elas têm necessidades e desejos concretos, moldados pela sua situação social e histórica, tanto naquilo que uma pessoa quer, quanto naquilo que ela rechaça.³¹⁰

Para Paula, a casa própria é sinônimo de segurança e redução de despesas, mas seu interesse na compra vai além de um cálculo racional. Apesar de ela ter se mostrado bastante tímida durante a entrevista, era visível sua satisfação com a ideia de ‘possuir a própria casa’ – era como se finalmente satisfizesse um objetivo natural para qualquer pessoa. Não enxergava aí uma necessidade instituída imaginária e socialmente a que ela mesma aderira.

Sobre a descrição do lugar onde vive, Paula afirmou em poucas palavras: “Não é muito bom, não, mas...”. Essa constatação me fez pensar que haveria, para ela, um lugar *bom*. Contudo, não consegui manter o diálogo nessa linha, nem saber o que ela enxerga como esse lugar bom. Pedi-lhe, então, que descrevesse um pouco mais a localidade. Foi quando recebi fragmentos de um discurso institucional: “Tem mil e seiscentos apartamentos. [...] No meu, na quadra que eu moro, eu nem sei. Tem vários”. Certamente, Paula não visitou todos esses apartamentos; nem mesmo os da própria quadra onde mora. Há uma distância entre sua vivência concreta e aquilo que ela *repete* do discurso oficial sobre onde vive.

Aspectos mais diretamente relacionados à sua vivência cotidiana pessoal apareceram quando lhe pedi para falar sobre a relação entre a região onde mora e o local onde trabalha. Segundo Paula, é fácil chegar à sua casa, “só que é ruim de ônibus”, porque só existe uma linha disponível, que passa em horários específicos e bastante espaçados. Isso me deixou confuso: por que, ainda assim, ela dizia que “é fácil”? Ela explicou: “Pra mim, tá ótimo. Porque eu saio de manhã, chego à tarde”. Ou seja, a mera existência de um transporte ao seu local de trabalho foi suficiente para que aceitasse morar em qualquer região, sem poder escolher (e ainda que cada viagem dure cerca de uma hora). Isso remonta à discussão apresentada por Villaça, para quem “há uma

³¹⁰ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, ‘Morar de outras maneiras’, 2006 [on-line].

parcela do valor de qualquer terreno urbano que não deriva de investimento público. [...] a localização, como um valor de uso decorrente pura e simplesmente da aglomeração humana, varia de um ponto para outro da cidade”³¹¹. Analisando o fator localização em comparação ao tempo, Villaça afirma que:

[...] a otimização dos tempos gastos no deslocamento espacial (tempo) dos moradores das cidades é o mais importante fator explicativo da organização do espaço urbano e do papel deste na dominação social que se processa por meio dele. A classe dominante manipula a produção desse espaço, priorizando sempre a otimização dos *seus* tempos de deslocamento. [...] os mais pobres não são penalizados somente pela estrutura espacial urbana que produz os locais de origem e destino de suas viagens. São também muito penalizados por outros fatores associados aos deslocamentos espaciais, especialmente a propriedade e o uso de veículos privados [...], e ainda pelos sistemas viário e de transportes que, sabidamente, sempre privilegiaram os mais ricos.³¹²

Paula não teve oportunidade de escolher onde moraria. Seu deslocamento espacial está submetido a uma disputa por localizações que lhe prejudica. Mas, ainda assim, “é fácil”. Não, não é fácil; é apenas possível, e, dentro de um imaginário espacial no qual é *normal* que os pobres residam longe dos centros que acumulam a renda, ser possível é o bastante.

Quanto aos demais serviços prestados pelo poder público, Paula afirma que tem acesso a “tudo”: coleta de lixo, energia, água. Entretanto, ela não levanta explicitamente a inexistência de postos de saúde de fácil acesso a partir de sua residência e não comenta diretamente a violência que é recorrente na região, como noticiado pela Procuradoria da República em Minas Gerais.³¹³ Como ela disse: “Não é muito bom, não, mas...”.

³¹¹ Villaça, *Reflexões sobre as cidades brasileiras*, 2012, p.34.

³¹² Idem, pp.66-69, grifos no original.

³¹³ PRF-MG. *Moradores de residencial do Minha Casa Minha Vida relatam ausência...* 2015 [on-line]. Diz o texto: “Segundo o procurador regional dos Direitos do Cidadão, Edmundo Antônio Dias, ‘O Residencial Alterosa resume problemas comuns a diversos empreendimentos do Programa Minha Casa Minha Vida. O ideal seriam conjuntos menores, mais fáceis de administrar, e que o programa procurasse preservar as relações de vizinhança preexistentes, pois elas normalmente significam uma rede de cuidados com os vizinhos mais velhos ou doentes. Preocupam também os relatos de que a própria Polícia Militar

Paula também descreve o apartamento propriamente dito conforme o discurso formal: “tem dois quartos, uma sala, uma cozinha, uma área e um banheiro”; e complementa: “Pra mim, dá”. Inicialmente, achei que fosse apenas uma opção da entrevistada: descrever o apartamento como conjunto de cômodos talvez lhe tenha parecido mais apropriado do que relatar como é seu cotidiano ali. Essa impressão passou quando, uma vez constatado que ela mora sozinha, perguntei se há famílias maiores no condomínio residencial: “Tem famílias maiores, mas os apartamentos são todos do mesmo tamanho”. Ela não comentou a (in)adequação dessa padronização, indicando que sua descrição formal do imóvel de fato repetia um discurso oficial. Por outro lado, o seu “pra *mim*, dá” indica a compreensão de que o apartamento não atende adequadamente a demanda de todos. Por mais que Paula reconheça que *nem pra todo mundo dá*, parece-lhe fazer sentido que seja dessa maneira.

Há, no que diz respeito à população de baixa renda, um imaginário espacial que autonomiza a produção de ‘estojos’ padronizados para moradores genéricos, isto é, um “modo de concepção de moradias em que o bem intencionado projetista prevê cuidadosa e meticulosamente cada movimento, ação, evento e objeto de um futuro usuário abstrato”³¹⁴. O espaço doméstico dos pobres, quando formalmente produzido, “se predetermina a partir de uma composição familiar padrão, de um elenco de ações que os seus membros supostamente devem realizar e de um repertório de mercadorias que devem consumir”³¹⁵.

Mas o que mais me chamou a atenção no relato de Paula diz respeito ao modo de aquisição do imóvel. Não foi a construtora responsável pelo empreendimento que se aproximou dela ou desenvolveu algum tipo de marketing para cativar consumidores. O processo, intermediado e fomentado pelo Estado, ocorreu por meio de uma inscrição em uma lista a partir do programa Bolsa Família. Uma vez chegando o nome do consumidor na lista, ele é informado onde se localiza o conjunto onde morará. Quase

trata os moradores de forma preconceituosa e discriminatória, com falhas graves na prestação do serviço de segurança pública. São questões de competências das três esferas de governo [municipal, estadual e federal], e por isso o MPF e o MPMG realizaram conjuntamente a audiência pública, exatamente com o objetivo de enfrentá-los nas respectivas áreas de atribuição”. Atualmente, ainda que alguns problemas tenham recebido atenção estatal, a situação geral continua a mesma.

³¹⁴ Kapp, *Síndrome do estojo*, 2007.

³¹⁵ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, ‘Morar de outras maneiras’, 2006 [on-line].

uma distopia futurista orwelliana, esse é apenas um traço da realidade social; e um traço que, diante das relações sociais de subjugação de uma classe econômica e politicamente desfavorecida, pertence a um imaginário espacial no qual a segregação e a impossibilidade de escolha sobre a localização da moradia são norma(i)s.

Quando indagada sobre como se deu a inscrição, se ela chegou a visitar o lugar ou um modelo do apartamento, Paula respondeu: “Não. Nós fez a inscrição, e pensei que nem ia sair. Depois de dois anos é que saiu. Quando foi pra visitar, já tava tudo pronto. Tava no piso grosso quando a gente foi lá. Eu que coloquei cerâmica”. Não houve preocupações com o atendimento de demandas específicas das famílias ou usuários. Os ‘estojos’ são entregues a consumidores, que então se adaptam ou promovem alterações informais.

O programa não se abre para a participação dos futuros moradores na produção das habitações no que diz respeito a diferenças produzidas (no sentido lefebvreano). Ele somente acolhe aquelas diferenças induzidas, como a ‘escolha da cerâmica do piso’. E isso não só para Paula. Como ela mesma disse, é assim “pra todo mundo”. O processo de aquisição e definição da produção desse espaço se deu pelo frio intermédio de uma inscrição em uma lista, na qual todos os inscritos aparecem como sujeitos genéricos.

Na minha experiência pessoal com o Programa, o que mudou foi a possibilidade de escolha da localização e a existência de um marketing imagético, idealizado e descontextualizado. Entrei em contato com o PMCMV em 2009, por intermédio da construtora MRV. Como eu me enquadrava na Faixa 2 do Programa, poderia escolher em qual dos empreendimentos em construção gostaria de morar futuramente. Todos estavam na periferia de Belo Horizonte ou em municípios adjacentes.

Situado no bairro Camargos, em Belo Horizonte, o *Mundi Condomínio Resort* já trazia no nome uma promessa típica: não se está comprando um mero abrigo, mas uma vaga num espaço privilegiado (*resort* – “local formado por uma unidade hoteleira e por um conjunto de equipamentos e espaços para lazer e entretenimento; estância turística”³¹⁶). E não faltavam elementos para reforçar essa ilusão, com um show de imagens imaculadamente renderizadas a mascararem as relações sociais subjacentes à

³¹⁶ Priberam, Dicionário. *Verbetes: Resort*. 2019.

produção desse espaço. Sem que eu me desse conta, fui voluntariamente aderindo a uma estratégia de segregação espacial.³¹⁷ Aspectos negativos eram dispersados pelas explicações eloquentes do corretor acerca das qualidades estéticas e funcionais do condomínio, com salão de jogos, salão de festas, espaço gourmet, *cyber space* e *kids place* (não entendi muito bem do que se tratava, mas me impressionei mesmo assim).

Para instigar ainda mais o consumo das ‘moradias dos sonhos’, a empresa havia construído, em seus pontos de venda, modelos dos apartamentos finalizados. A distribuição de mobiliário e a decoração nos cômodos dos imóveis – de quarenta metros quadrados em média – era quase tão meticulosa quanto a da casa do pobre homem rico de Adolf Loos.³¹⁸ Bem ou mal, cumpria a promessa de atendimento às necessidades socialmente instituídas de lazer e residência; uma representação de um espaço perfeito aniquilando a concretude do espaço social propriamente dito. Nesse sentido, é esclarecedora a relação que Lefebvre apresenta entre a imagem e a criação de espaços abstratos.

Tomem-se as imagens, por exemplo: fotografias, propagandas, filmes. Pode-se realmente esperar que imagens desse tipo exponham erros acerca do espaço? Dificilmente. Onde houver erro ou ilusão, é mais provável que a imagem o produza ou reforce ao invés de revelá-lo. [...] Onde quer que haja ilusão, o mundo visual e ótico tem um papel integral e integrador, ativo e passivo, nela. Ele fetichiza a abstração e a impõe como norma. Ele separa a forma pura de seu conteúdo impuro – do tempo vivido, do

³¹⁷ “[...] a segregação urbana [...] é a espacialização dos poderes político e econômico [...] o poder que domina o Estado na distribuição territorial dos equipamentos públicos e que domina também o mercado (especialmente o imobiliário) na espacialização dos investimentos privados”. Villaça, *Reflexões sobre as cidades brasileiras*, 2012, p.142.

³¹⁸ Loos, *Sobre um pobre homem rico*, 1890 [on-line]. No conto de Loos, um homem rico decidiu que o que lhe faltava era estar cercado pela arte. Recorreu, pois, a um famoso arquiteto e lhe disse: “O senhor me ponha arte, arte entre minhas quatro paredes. O gasto não importa”. E o brilhante arquiteto assim o fez. No início, “o homem rico era mais do que feliz. Mais do que feliz passeava pelos novos cômodos. Onde quer que olhasse havia arte, arte em tudo e por tudo”. Mas havia um preço: para se manter a integridade daquela casa, uma obra de arte perfeita, nada poderia ser retirado de seu lugar, nada poderia ser adicionado ou removido. O arquiteto, inclusive, repreendeu o homem que, inadequadamente, teve a ousadia de receber presentes em seu aniversário: “Como lhe ocorre deixar-se presentear alguma coisa! Eu não lhe desenhei tudo? Eu não pensei em tudo? O senhor não precisa de mais nada. O senhor está completo”. A casa era perfeita, assim como sua vida. Ou ao menos era o que o arquiteto lhe dizia. A verdade, porém, era que “o homem feliz se sentiu de repente profunda, profundamente desgraçado. [...] Deveria passar sem desejos diante das lojas da cidade”. Ele estava completo, acabado.

tempo cotidiano e dos corpos com sua opacidade e solidez, seu calor, sua vida e sua morte. De certa maneira, a imagem mata.³¹⁹

O interesse em adquirir o imóvel era tão óbvio para mim quanto o era para Paula: obter uma propriedade imobiliária e sair do aluguel. Melhor ainda se o condomínio estivesse inserido na malha urbana, com acesso a serviços e infraestrutura – aspecto que o vendedor fez questão de ressaltar, destacando como o Camargos era um bairro novo, em grande expansão, próximo a uma via importante (Via Expressa) e ao Itaú Power Shopping etc. Os ideais de consumo somente confirmavam a certeza da boa escolha.

Ainda não havia, à época, construção. A movimentação de terra estava começando, com tratores se deslocando à esquerda e à direita, mas isso tudo acabaria logo. Vendido a partir de imagens com céu límpido e personagens felizes caminhando pelos espaços comuns, essas fotografias fantasiosas eram o bastante para convencer os compradores. No local de vendas, havia um modelo do apartamento mobiliado à perfeição. Poder passear pelo interior de ‘meu futuro apartamento’ apenas adoçava a experiência e confirmava como as necessidades instituídas pelo imaginário espacial seriam satisfeitas.

Hoje vejo que, mesmo que o contato com o empreendimento tenha sido distinto daquele que Paula teve, e ainda que haja objetivamente diferenças (induzidas) no número de habitações e mesmo na qualidade construtiva entre o Condomínio Jardim Alterosa e o Mundi Condomínio Resort, um aspecto não muda: nos dois casos, construções são elaboradas com base em um imaginário espacial heterônimo conectado a relações sociais e de produção estabelecidas pelo modo de produção capitalista. O objetivo era o lucro; o espaço produzido era abstrato. E, escondido pelo véu da segurança da propriedade e pela máscara da completude funcional dos condomínios, isso fazia sentido.

Como mencionado, o abrigo não é apenas uma necessidade biológica em si mesma. Ele se institui como necessidade social. Ora, se houver uma maneira de

³¹⁹ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], pp.96-7.

satisfazer essa necessidade *bem ou mal*, como disse Castoriadis, que seja satisfeita o menos mal possível – o que se traduz, ao menos parcialmente, na maior diminuição possível da despesa familiar com sua satisfação. Evidência disso é a fala de Paula, para quem obter o apartamento no PMCMV é melhor do que a alternativa (morar de aluguel) porque é mais barato e representa maior segurança de que continuará tendo um lugar para residir. Como diz Lefebvre, as ‘massas’, “entre as quais diferenças genuínas existem, e que, no mais profundo (inconsciente) nível, buscam a diferença, continuam a esposar o quantitativo e o homogêneo. A razão óbvia para isso é que as massas precisam sobreviver antes que possam viver”³²⁰.

O capitalismo exige a cisão entre concepção, produção e consumo dos objetos arquitetônicos para que possam gerar lucro. Para instar os indivíduos ao consumo, ele molda as instituições sociais para que o ato de possuir uma residência fixa seja imprescindível à sobrevivência. Assim, “o fato de os procedimentos mais triviais de sobrevivência social nas cidades brasileiras da atualidade exigirem o comprovante de residência talvez diga mais sobre a importância e as funções da moradia nesta sociedade do que o diz o conceito de *ser-no-mundo*”³²¹. Nesse sentido:

[...] a moradia fixa se tornou item obrigatório da existência urbana, mesmo quando sua aquisição e manutenção implicam endividamento insustentável do usuário e mesmo quando ela é disfuncional ao seu cotidiano. A habitação fixa é uma forma de controle da população no espaço [...], legitimada pelos discursos em torno da necessidade ancestral da ‘casa’ que ao mesmo tempo obstruem críticas.³²²

Se o trabalhador satisfizer essa necessidade por um custo menor, é mais provável a adesão a esse ciclo de produção e consumo imobiliário. Inclusive, tendo em vista que o capitalismo precisa reproduzir as condições de sua existência – o que inclui a reprodução da força trabalhadora –, a diminuição nos custos de moradia reflete-se na diminuição dos salários pagos. Os salários não são pensados, para a maioria da

³²⁰ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.380.

³²¹ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, ‘Morar de outras maneiras’, 2006 [on-line].

³²² Idem.

população, para gerarem um excedente futuro, mas apenas para arcar com o custo da existência presente dos indivíduos. Consequentemente, a diminuição nesse custo acarreta diminuição de salários e, ao mesmo tempo, aumenta as perspectivas de obtenção de lucro do investidor sobre o capital aplicado. Como afirmam Kapp, Baltazar e Velloso, “o valor do trabalho por um tempo determinado corresponde ao valor de sua reprodução durante esse mesmo tempo [...]. O salário mensal ‘justo’ inclui o custo mensal de moradia, mas não contém excedente de poupança”³²³.

Ora, como o salário não gera o excedente necessário para pagar o lucro da produção capitalista, um programa de intervenção estatal como é o caso do Minha Casa, Minha Vida é uma vantagem e tanto para o produtor dos imóveis, afinal ele amplia o mercado consumidor e possibilita a diminuição do salário real. O interesse defendido por um programa como esse não é o interesse público, mas o do capital.

[...] a construtora define sobre a localização, adquire a terra, elabora os projetos, obtém diretamente o recurso e vende integralmente o que produzir para a CEF, sem gastos de incorporação imobiliária e comercialização, e sem risco de inadimplência dos compradores ou vacância das unidades. Assim, os projetos não são parte da estratégia municipal de desenvolvimento urbano que, inclusive, vai se ajustando às ‘demandas’ das empresas construtoras, através da alteração da legislação de uso do solo, dos coeficientes de aproveitamento e mesmo do perímetro urbano, e da flexibilização das regras de licenciamento, para viabilizar economicamente os projetos.³²⁴

Mas, mais do que isso, a obtenção da casa própria assume, graças ao imaginário espacial, a imagem ilusória de ser vantajosa para o trabalhador. Este último aceita o espaço abstrato de moradia que é produzido para ele, mesmo que alguns sacrifícios sejam feitos: a aceitação do fim da diferença e da singularidade, e a adesão acrítica à produção de espaços homogêneos e homogeneizantes. Não há, nos casos aqui relatados, participação dos moradores – ou futuros moradores – em decisões arquitetônicas fundamentais das edificações produzidas. Tanto no caso de Paula quanto na minha

³²³ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, ‘Morar de outras maneiras’, 2006 [on-line].

³²⁴ Camargo, ‘MCMV Entidades’, 2017, p.06.

experiência pessoal, a síndrome do estojo é a regra na produção dessa modalidade de moradia, produzida *em massa e para uma massa* de sujeitos abstratos e homogêneos.

A capa do caderno do contrato de compra e venda firmado com a MRV exibe a mensagem: “Sua casa própria agora está em suas mãos. Parabéns”. O capitalismo satisfaz a necessidade que ele mesmo impôs, e o mérito dessa ‘vitória’ é atribuído ao consumidor. Bem ou mal, satisfaz diante de um imaginário espacial que abrange a produção de moradias para pessoas de baixa renda.

Contando com a participação do Estado como fomentador dessa modalidade de produção de habitações, o Programa Minha Casa Minha Vida não visa à satisfação de demandas específicas dos consumidores. O morar é abstraído da realidade concreta, em que os indivíduos são diferentes uns dos outros, e, por conseguinte, têm objetivos variados. Produz-se um espaço abstrato para atendimento aos interesses do capital, mas que, ao mesmo tempo, aparenta atender necessidades daqueles abrangidos pelo programa. A esse respeito, bastante elucidativa é a seguinte passagem de Lefebvre:

A produção do espaço é realizada com a intervenção do Estado, e o Estado naturalmente age de acordo com os objetivos do capital, mesmo assim essa produção aparenta responder somente aos requisitos racionais de comunicação entre várias partes da sociedade, como aquelas de crescimento consistente com os interesses de todos os ‘usuários’. O que realmente acontece é que é dada partida a um círculo vicioso, o qual, por toda sua circularidade, é uma força invasiva servindo aos interesses econômicos dominantes.³²⁵

Aquisições como a relatada por Paula, que sequer teve acesso ao terreno onde seria construída sua habitação, ou mesmo na minha experiência pessoal, em que o marketing criou uma representação de moradia completamente descolada de seu contexto histórico e espacial, demonstram como o espaço sofre um processo de abstração. E isso não é algo incomum: essa noção de um espaço dominado pela técnica e produzido pelo seu valor de troca, em que a efetiva apropriação é relegada a segundo

³²⁵ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.375.

plano, rege grande parcela de práticas espaciais hoje em dia, e isso, via de regra, não é questionado pelos usuários, habitantes e consumidores. Por isso, é seguro afirmar que:

As maneiras de morar que sobreviveram e se estabeleceram na nossa sociedade [incluído aqui o PMCMV] não constituem o que ela poderia oferecer de melhor para a totalidade de seus membros; as moradias não são dessa ou daquela maneira por se tratar do que há de mais confortável, belo, imaginativo, prático, significativo ou fácil para seus habitantes, mas principalmente porque cabem a certo modo de produção e reprodução da sociedade, com seu regime de propriedade, suas relações de trabalho, seu ideário e seus mecanismos de aquiescência e controle.³²⁶

O imaginário espacial contribui para a produção e a reprodução das relações sociais no e pelo espaço mediante sua autonomização, obstando a criação de um espaço diferencial para o exercício da autonomia individual e coletiva, fundamento para a existência de uma sociedade mais justa, igualitária e aberta à revisão de si mesma e de suas instituições pelo exercício do imaginário radical.

Há chances concretas de desenvolvimento das comunidades quando seus membros têm oportunidade de investir no espaço segundo suas próprias necessidades, possibilidades e preferências ao longo do tempo. O mais bem intencionado projeto de habitação popular que ofereça soluções fechadas ou tente controlar o processo, predefinindo ampliações e alternativas, representa um entrave a essas chances de desenvolvimento.³²⁷

Em regra, aqueles que adquirem suas casas pelo MCMV podem até tentar fazer adaptações que atendam às suas necessidades singulares, mas estarão operando às margens da legalidade. Quaisquer mudanças porventura realizadas estarão submetidas à sanção pelo poder público, criando uma situação de risco que, se não inviabiliza o uso ao longo do tempo como processo de produção e modificação constante desses espaços, gera, no mínimo, uma sensação de insegurança quanto ao exercício da autonomia sobre

³²⁶ Kapp; Baltazar dos Santos; Velloso, 'Morar de outras maneiras', 2006 [on-line].

³²⁷ Idem.

os espaços (supostamente) próprios. E isso, graças ao imaginário espacial e às relações instituídas, manifesta-se em um espaço social produzido como se espera que ele o seja.

9 Busca radical sem destino certo

De um lado, uma teoria que afirma que as sociedades são instituídas imaginariamente; de outro, uma teoria que afirma que o espaço social é a manifestação da sociedade. Castoriadis e Lefebvre não dialogaram diretamente, mas o diálogo entre eles poderia ter sido frutífero. Afinal, a sociedade *é* as relações sociais que institui imaginariamente, e essas relações só existem porque se manifestam espacialmente.

Nesse sentido, o conceito de imaginário social de Castoriadis é insuficiente porque desconsidera o elemento espacial que manifesta e condiciona as relações sociais instituídas na sociedade. Ao mesmo tempo, a visão de Lefebvre, que busca identificar as relações sociais subjacentes ao espaço social, não observa como a origem dessas relações é também imaginária: na sociedade capitalista, elas não se reproduzem somente porque condicionadas a se reproduzir, mas porque fazem sentido para a sociedade em que se reproduzem. Por mais que o imaginário espacial não seja *o* elemento definidor da sociedade, desconsiderá-lo na crítica da sociedade é negligenciar o fato de que existe, sim, uma adesão à maneira como as relações sociais se configuram. Não uma adesão calculada e racional, mas uma decorrência do fato de a sociedade precisar de alguma coerência para que possa instituir-se.

O problema é que, se esse momento imaginário das instituições sociais – inclusas, portanto, as relações sociais e sua manifestação em espaço social – for autonomizado, a sociedade acaba engessando a si mesma. O espaço social é naturalizado, e, assim, não pode produzir nada além da reprodução de si mesmo, obedecendo a uma representação de espaço heterônoma, garantindo a sobrevivência do capitalismo e todas as contradições e injustiças que lhe são inerentes.

Como arquitetos e urbanistas podem, então, contribuir para o combate da heteronomia e a instauração de uma sociedade autônoma? A resposta a esta pergunta precisa passar pelo reconhecimento de que “a cidade e a esfera urbana são [...] o cenário

da luta; e elas também são, no entanto, as apostas dessa luta”³²⁸. Arquitetos e urbanistas devem reconhecer que não existe práxis sem conflito. A sociedade não pode ser autônoma se não reconhecer a multiplicidade de interesses dos diversos grupos e indivíduos que a compõem. Por isso, o espaço social não pode ser engessado em uma representação parcial de si mesmo que inviabilize a contestação tanto das relações sociais instituídas como do próprio espaço social. Assim, os profissionais de arquitetura e urbanismo não deve tentar destruir o conflito com representações do espaço fechadas e supostamente harmônicas. O propósito não é encontrar um imaginário espacial ideal, como parecem defender os adeptos da teoria do ambiente-comportamento. Cabe trabalhar para a criação de instrumentos que permitam o exercício do conflito criativo que produza um novo espaço, correspondendo a novas relações sociais. Cabe projetar não soluções, mas meios para que, pelo exercício de um imaginário espacial radical, soluções sejam buscadas e colocadas em prática pela própria sociedade. O interesse deve ser, antes, o reconhecimento da imperfeição, de sua inevitabilidade e, por conseguinte, da imprescindibilidade da abertura à revisão das relações sociais espacializadas e do próprio imaginário espacial que as institua. Abraçar o indizível e o indefinido de Castoriadis e Lefebvre como motor de transformação da sociedade.

E se o imaginário espacial puder ser pensado a partir de princípios? Como ele é uma matriz de sentido, ele diz respeito ao direcionamento da interpretação da sociedade a partir de uma moldura. Esse enviesamento pode decorrer de princípios, não de coisas ou imagens. Por exemplo, o princípio da centralidade, o princípio da padronização, o princípio da legalidade... E não podem ser princípios estéticos, como é o caso de proposições como as de Gehl e Lynch. Mas princípios que tenham a ver com as relações sociais. No caso da centralidade, como diz o Flávio Villaça, é interessante para a classe alta concentrar-se em alguns lugares específicos porque aí ela pode usar seu poder político-econômico para reforçar a infraestrutura e os serviços nessas áreas. E a existência desses ambientes de concentração – e da segregação daí decorrente – deriva e ao mesmo tempo molda um princípio com base no qual ela faz sentido. Será que

³²⁸ Lefebvre, *The production of space*, 2008 [1974], p.386.

arquitetos e urbanistas não podem criar meios e instrumentos que tragam esses princípios à luz e facilitem a sua crítica pela sociedade em geral?

Por exemplo, no trabalho direto como assessoria técnica de um grupo sócio-espacial é preciso que se compreenda o imaginário espaço desse grupo para daí concebê-lo em termos de princípios passíveis de interpretação crítica. Essa, porém, é tarefa complexa, afinal o grupo sócio-espacial é “um grupo de pessoas que se relacionam entre si num espaço, sendo esse espaço constitutivo do grupo e, inversamente, constituído por ele”³²⁹. Assim, há uma correlação bastante específica entre o social e o espacial, “de uma maneira que precisa ser compreendida e não pressuposta. Isso significa suspender correspondências automáticas, tais como entre espaço e atividade, entre uso e propriedade ou entre território e comunidade. Muitas relações sócio-espaciais não cabem em padrões formais”³³⁰. Compreender o imaginário espacial que fundamenta as relações sociais e os espaços constitutivos e constituídos por esses grupos não é simples. Mesmo se tentarmos pensar a produção do espaço nesses casos em termos de estabelecimento de princípios, o modo de expressão do imaginário e de seus princípios será simbólico. Portanto, estará limitado tanto pela capacidade de produção de símbolos por aqueles que o expressam, quanto pela capacidade de interpretação e construção de sentido para esses símbolos por aqueles a quem são dirigidos. É preciso um trabalho cuidadoso para que o imaginário espacial não se resume a impressões pessoais e, ao mesmo tempo, para que a representação objetivada não seja incompreensível ou intimidadora para o grupo a que se destina. Porém, conseguindo construir esse levantamento no contato direto com os membros do grupo, a assessoria pode tentar criar instrumentos manuseáveis por esses indivíduos e que consigam trazer à tona suas contestações ao ‘sentido de mundo’ heterônimo. Não porque a assessoria tenha proposto um novo sentido; isso seria o contrário da autonomia. E, sim, porque terão sido criadas formas para que o próprio grupo sócio-espacial exponha à crítica a integridade e a coesão da sua visão social de mundo.

Melhor ainda seria que arquitetos, urbanistas e outros agentes inventassem ferramentas práticas para instigar a criação de espaços divergentes da matriz de sentido

³²⁹ Kapp, ‘Grupos sócio-espaciais...’, 2018, p.223.

³³⁰ Idem, p.234.

que institui as relações sociais e o espaço social. Talvez essas ferramentas se assemelhem ao atual ‘diagnóstico urbano’, mas seu objetivo não seria sistematizar, em estatísticas e códigos técnicos as características de uma região, e, sim, abrir à sociedade a oportunidade de produzir o seu espaço pela identificação das ‘brechas no sistema’. Seria uma produção de espaço social não desconectada de sua concepção ou uso, mas produzida *porque* aberta à revisão das concepções do espaço produzido e de seu uso. E isso não com o arquiteto sentado em seu escritório, reunido com sua equipe de especialistas, mas com a sociedade ativamente buscando essas brechas. Trata-se de reposicionar a figura dos planejadores, supostamente capazes de produzir espaço, transformando-os em auxiliares do agir visionário da própria sociedade, instigadores do imaginário espacial radical que chamam a sociedade a seu exercício.

Essa postura significa o reconhecimento, tanto pelos profissionais quanto pela sociedade, de que não há um destino ‘certo’ para o qual é preciso formular soluções cabais. Criar uma sociedade autônoma, em que o exercício da práxis é elemento nuclear e o imaginário espacial radical é condição de existência, é admitir que não existe um destino mais importante do que abrir a si mesma à capacidade de constante reformulação do próprio destino, configurando relações e, ao mesmo tempo, espaço sociais.

Referências bibliográficas

AGORA International. CC/AI. *Cornelius Castoriadis Agora International Website*. Disponível em: <<http://www.agorainternational.org/about.html>>. Acesso em: 13 mar. 2019.

ARCHELA, Rosely Sampaio; GRATÃO, Lucia Helena B.; TROSTDORF, Maria A. S. ‘O lugar dos mapas mentais na representação do lugar’. *Geografia*, Londrina, v.13, n.1, jan./jun. 2004, pp.127-41.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 12. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2006 [1929].

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral I*. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 1995 [1966].

BESSANT, Judith. ‘The Political in the Age of the Digital’. *Politics*, 34(1), June 2013, pp.33-44.

BOMFIM, Alexandre Mesquita Silva. *A arquitetura de uma constelação: os arquitetos-estrela e a arquitetura como fenômeno sógnico e social*. 134 fls. Trabalho de Conclusão do Curso de Arquitetura e Urbanismo, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2016.

BRASIL. Lei nº 4.380, de 21 de agosto de 1964. *Diário Oficial da União*. Publicado em 30 de setembro de 1964 e retificado em 30 de outubro de 1964.

_____. Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009. *Diário Oficial da União*. Publicado em 8 de julho de 2009.

_____. Decreto nº 7.499, de 16 de junho de 2011. *Diário Oficial da União*. Publicado em 17 de junho de 2011.

_____. Lei nº 12.424, de 16 de junho de 2011. *Diário Oficial da União*. Publicado em 17 de junho de 2011.

CAIXA Econômica Federal. *Minha Casa Minha Vida: habitação urbana*. Portal eletrônico. Disponível em: <<http://www.caixa.gov.br/voce/habitacao/minha-casa-minha-vida/urbana/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 24 abr. 2019.

_____. *Poder público: veja como participar do programa como uma entidade organizadora*. Portal eletrônico. Disponível em: <<http://www.caixa.gov.br/poder-publico/programas-uniao/habitacao/minha-casa-minha-vida-entidades/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 16 mai. 2019.

CAMARGO, Camila Moreno de. 'MCMV Entidades: outras interações reguladas pelo mercado'. *XVII Enanpur*, Sessão Temática 5:Habituação e a produção do espaço urbano e regional - Desenvolvimento, crise e resistência: quais os caminhos do planejamento urbano e regional?, São Paulo, pp.01-19, 2017. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviienanpur/principal/publicacoes/XVII.ENANPUR_Anais/ST_Soes_Tematicas/ST%205/ST%205.6/ST%205.6-01.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2019.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982 [1975].

_____; COHN-BENDIT, Daniel. *Da ecologia à autonomia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

CIDELL, Julie. 'Distribution Centers among the Rooftops: The Global Logistics Networks Meets the Suburban Spatial Imaginary'. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 35.4, July 2011, pp.832-51.

CRANE, Mary Thomas. 'Surface, Depth, and the Spatial Imaginary: A cognitive reading of The Political Unconscious'. *Representations*, vol. 108, n. 1, Fall 2009, pp.76-97.

CURTIS, David Ames. 'Foreword'. In: CASTORIADIS, Cornelius. *Political and Social Writings: Volume 1, 1946-1955: from the critic of bureaucracy to the positive content of socialism*. Translated and edited by David Ames Curtis. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp.VII-XX, 1988.

DAVIS, Diane; HATUKA, Tali. 'The Right to Vision: a New Planning Praxis for Conflict Cities'. *Journal of Planning Education and Research*, 31(3), September [online on April] 2011, pp.241-57.

_____. 'Imagination as a Method for Generating Knowledge about Possible Urban Futures'. In: SILVA, Elisabete A. et al. (Eds.). *The Routledge Handbook of Planning Research Methods*. London: Routledge, 2014, pp.225-34.

GEHL, Jan; KAEFER, Lotte Johansen; REIGSTAD, Solvejg. 'Close encounters with buildings'. *Urban Design International*, 11, 2006, pp.29-47.

GUILLERM, Allain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: um mudança radical*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976 [1975], pp.01-93.

HARVEY, David. 'The right to the city'. *New Left Review*, 53, September-October 2008, pp.23-40.

ILLICH, Ivan D. *Needs*. Oakland Table, 1990. [texto de palestra]

KAPP, Silke. *Síndrome do estojo*. Disponível em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05_biblioteca_2/arquivos/kapp_sindrome.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2019. 2007.

_____. ‘Grupos sócio-espaciais ou a quem serve a assessoria técnica’. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, São Paulo, v.20, n.2, pp.221-36, mai.-ago., 2018.

_____; BALTAZAR DOS SANTOS, Ana Paula; VELLOSO, Rita de Cássia Lucena. ‘Morar de Outras Maneiras: Pontos de Partida para uma Investigação da Produção Habitacional’. *Topos Revista de Arquitetura e Urbanismo*. Belo Horizonte, v. 4, p. 34-42. Versão digital disponível para consulta em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05_biblioteca/acervo/kapp_ponto.htm>. Acesso em: 11 mai. 2019. Publicado em 2006.

LEFEBVRE, Henri. *The survival of capitalism: reproduction of the relations of production*. New York: Saint Martin’s Press, 1976 [1973].

_____. *The production of space*. Transl. Donald Nicholson-Smith. 26. ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008 [1974].

_____. ‘The State and society (1964)’. In: _____. *State, space, world: selected essays*. Edited by Neil Brenner and Stuart Elden. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp.51-68, 2009a.

_____. ‘Theoretical problems of *autogestion* (1966)’. In: _____. *State, space, world: selected essays*. Edited by Neil Brenner and Stuart Elden. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp.138-152, 2009b.

_____. *O direito à cidade*. 5. ed. 4. reimp. São Paulo: Centauro Editora, 2013 [1968].

LINDÓN, Alicia. ‘El imaginario suburbano americano y la colonización de la subjetividad espacial en las periferias pauperizadas de la ciudad de México’. *L’Ordinaire des Amériques*, 207, 2007. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/orda/3359>>. Acesso em: 16 abr. 2018. 15p.

LOOS, Adolf. *Sobre um pobre homem rico*. Disponível em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/2a_aula/loos_pobre_homem_rico.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2019. Publicado em 1890.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 20. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. Lisboa: Edições 70, 1990.

MALLER, Alex. ‘Signs, Systems, Structures, Space in Basic Architectural Design’. *Leonardo*, vol. 19(1), 1986, pp.71-6.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968 [1929].

MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008 [2005].

MORENO, Bruno. ‘Pesadelo diário: gambiarra frustra sonho do Minha Casa, Minha Vida’. *Jornal Hoje em dia*. Disponível em: <<https://www.hojeemdia.com.br/primeiro>>

plano/pesadelo-di%C3%A1rio-gambiarra-frustra-sonho-do-minha-casa-minha-vida-1.419080>. Acesso em: 26 abr. 2019. Publicado em 10 out. 2016.

PATERSON, Mark. 'Seeing with the hands, touching with the eyes: vision, touch and the enlightenment spatial imaginary'. *The Senses and Society*, v. 1, issue 2, 2006, pp.225-43.

PBH – Prefeitura de Belo Horizonte. Portal institucional. *Belo Horizonte: a perfeita junção do espaço urbano e da cidade jardim em Minas Gerais*. Disponível em: <<http://www.belo Horizonte.mg.gov.br/bh-primeira-vista/arquitetura/belo-horizonte-perfeita-juncao-do-espaco-urbano-e-da-cidade-jardim-em>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

PRF-MG – Procuradoria da República em Minas Gerais – Ministério Público Federal em Minas Gerais – Assessoria de Imprensa. *Moradores de residencial do Minha Casa Minha Vida relatam ausência de serviços públicos*. Disponível em: <<http://www.prmg.mpf.mp.br/imprensa/noticias/direitos-do-cidadao/moradores-de-residencial-do-minha-casa-minha-vida-convivem-com-ausencia-de-servicos-publicos>>. Acesso em: 24 abr. 2019. Publicado em 27 ago. 2015.

PRIBERAM, Dicionário. *Verbetes: Resort*. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/resort>>. Acesso em: 27 abr. 2019.

Redação RBA. 'Movimentos protestam pela reativação do Minha Casa Minha Vida Entidades'. *Rede Brasil Atual*. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/03/movimentos-de-moradia-protestam-pela-reativacao-do-minha-casa-minha-vida-entidades/>>. Acesso em: 19 mai. 2019. Publicado em 13 mar. 2019.

SCHMID, Christian. 'A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional'. *GEOUSP – espaço e tempo*, São Paulo, n.32, pp.89-109, 2012.

SILVA, Armando. *Imaginários urbanos*. São Paulo, BR / Bogotá, CO: Studio Nobel / Convenio Andres Bello, 2001 [1992].

SMITHIES, Declan. 'What is the role of consciousness in demonstrative thought?'. *Journal of Philosophy*, 108 (1), 2011, pp.5-34.

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

SOUZA, Marcelo Lopes de. *Por uma geografia libertária*. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

STANEK, Lukasz. *Henri Lefebvre on space: architecture, urban research, and the production of theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp.VII-80, 2011.

TAYLOR, Nigel. 'Legibility and aesthetics in urban design'. *Journal of Urban Design*, 14(2), 189-202, 2009.

VARRÓ, Krisztina. 'Spatial Imaginaries of the Dutch-German-Belgian Borderlands: A Multidimensional Analysis of Cross-Border Regional Governance'. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 38.6, pp.2235-55, November, 2014.

VILLAÇA, Flávio. *Reflexões sobre as cidades brasileiras*. São Paulo: Studio Nobel, 2012.

YATES, Francis A. *The art of memory*. Selected Works - v.III. New York, London: Routledge, 1999 [1966].