

ENSAIO SOBRE TEORIA MARXISTA E GEOGRAFIA: EM BUSCA DE CAMINHOS TEÓRICOS PARA A EMANCIPAÇÃO DO HOMEM A PARTIR DA PRODUÇÃO DO ESPAÇO

Ernesto Gomes Imbroisi
Doutorando em Geografia pela PUC-Rio
egigeo@yahoo.com.br

A dignidade do cidadão pode exigir dele, em tal ou qual conjuntura, que ele erga barricadas e defenda sua terra, sua cidade ou sua liberdade, mas que ele não pense em resolver a mínima questão pelo acaso das balas. É nas cabeças e nos corações que as transformações devem realizar-se, antes de estender os músculos e transformar-se em fenômenos históricos.

Élisée Reclus, *E evolução, a revolução e o ideal anarquista*

A abordagem de Marx é radicalmente diferente. Ele não fala simplesmente da alienação do homem com relação à "natureza" como tal, mas sobre a alienação entre o homem e a sua própria natureza, a "natureza antropológica" (tanto dentro como fora do homem). Esse conceito de "natureza própria do homem" implica necessariamente a aut mediação ontologicamente fundamental entre o homem e a natureza por intermédio de sua própria atividade produtiva (e autoprodutora).

István Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*

Resumo

Este artigo dedica-se a fazer uma reflexão livre - de caráter introdutório - sobre as possibilidades de se pensar a emancipação da sociedade a partir da produção do espaço. Pretendemos apontar alguns caminhos possíveis - de caráter teórico e metodológico - no âmbito da Geografia e do materialismo histórico e dialético - sobre o papel do espaço (da produção do espaço) no condicionamento, na determinação e/ou como força motriz e gerativa no desenvolvimento de uma outra sociedade, de uma sociedade pós-capitalista.

Palavras-chave: Teoria marxista; Geografia; Emancipação; Produção do espaço

Title: Essay about the Marxist theory and Geography: seeking of theoretical paths for the man's emancipation starting from the production of the space

Abstract

This article is dedicated to do a free reflection – over an introductory character – about the possibilities to think the emancipation of the society starting from the production of the space. We intended to point some possible paths - of theoretical and methodological character – in the field of the Geography and of the historical and dialectical materialism – about the role of the space (on the production of the space) in conditioning, in determination and/or like the motive force and generative force in the development of another society, of a post-capitalist society.

Keywords: Marxist theory, geography, emancipation, Production of the space

Neste pequeno texto, de caráter ensaístico, vamos nos permitir praticar alguns devaneios no campo da teoria social crítica, com o intuito de refletir sobre os caminhos teóricos e metodológicos para se pensar nas possibilidades de emancipação da sociedade através da produção do espaço. Esse ensaio é parte inicial de um projeto maior, onde buscamos analisar as contradições do espaço marcadas pela relação sociedade e natureza, e o papel central da produção espaço na reprodução, e simultaneamente na superação do capitalismo¹. Ou seja, pretendemos refletir e compreender as contradições do espaço concernentes as relação sociedade e natureza e a possibilidade de, a partir dessas contradições e das frestas do sistema, das brechas do espaço abstrato - no sentido lefevriano - identificar os germes e os traços de uma nova socialidade; livre do ágio, da especulação e da lógica do valor, e, na forma como essa processo se manifesta no espaço (imageticamente e/ou concretamente). O que estamos apontando é a construção de aportes teórico-metodológicos para pensar a teoria geográfica – na perspectiva de uma teoria social crítica do espaço – associada aos processos de superação do modo de produção capitalista e da produção de um espaço socialista/comunista.

Essa proposta de trabalho nos remete a importantes questões para a epistemologia e para a ontologia da Geografia. Vamos a elas: existe uma teoria da revolução geográfica (sistemizada ou não)? A Geografia como campo disciplinar específico precisa de uma teoria da revolução? O instrumental teórico e conceitual da Geografia apresenta vigor e densidade científica para tal empreitada? O espaço, ou melhor a produção do espaço, se apresenta como central para a emancipação da sociedade? São perguntas pertinentes, porém não temos a presunção de respondê-las por completo ou de forma definitiva nesse pequeno material. Na verdade, nossa ideia é transitar pelos temas, problemas e contradições que cada pergunta levanta (de forma bem introdutória), para, com isso, apontar caminhos teórico-metodológicos no

¹ Esse projeto teve início do segundo semestre de 2017 no curso de doutorado em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob a orientação do professor Dr. Alvaro Ferreira.

âmbito da Geografia e do pensamento marxista, ou seja da Geografia Crítica, para poder pensar e refletir sobre a construção de outra sociedade, de um futuro pós-capitalista.

Pode aparentar, a partir do que colocamos até agora, que esse artigo situa-se no domínio da metafísica e da abstração teórica. Para resolvermos esse problema, aliás para esclarecer os princípios e os pressupostos teóricos e metodológicos que sustentam e dão lastro científico a nossa investigação, recorreremos a mesma lógica usada por Henri Lefebvre no seu livro *A Revolução Urbana*. Nessa obra, sua hipótese da sociedade urbana, é apresentada pelo autor como

uma *hipótese teórica* que o pensamento científico tem o direito de formular e de tomar como ponto de partida. Tal procedimento não só é corrente nas ciências, como é necessário. Não há ciência sem hipóteses teóricas. Destaquemos desde logo que nossa hipótese, que concerne às ciências ditas "sociais", está vinculada a uma concepção epistemológica e metodológica. O conhecimento não é necessariamente cópia ou reflexo, simulacro ou simulação, de um objeto *já* real. Em contrapartida, ele não constrói necessariamente seu objeto em nome de uma teoria prévia do conhecimento, de uma teoria do objeto ou de "modelos" (LEFEBVRE, 1999, p. 14).

Nossa hipótese - os usos e apropriações da natureza não mercantis por grupos e classes sociais hegemônicos pelo capital revelam práticas espaciais contrárias ao *establishment* capitalista, revelando (em potência) as características de uma nova socialidade e, simultaneamente os fundamentos para a produção de um novo espaço, de um espaço socialista/comunista - também é uma hipótese teórica. O fato de não termos um empírico, estudo de caso ou um determinado recorte espacial para ilustrar e exemplificar nossa hipótese, não faz dela uma hipótese abstrata e descolada do mundo real. Nossa hipótese manifesta o que Mészáros (2006), a partir de Marx, desenvolve como necessidade ontológica. Estamos falando da "(...) *necessidade* de uma supressão *efetiva* da reificação das relações de produção; a qual foi antes inevitável, porém agora exerce um efeito cada vez mais paralisante (e portanto historicamente insustentável)" (Mészáros, 2006, p. 107). O mesmo autor, em outro livro, no *Para além do Capital*, traduz o que chamou de historicamente insustentável.

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

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

Não podemos pensar em uma hipótese teórica desgarrada do seu objeto. A hipótese se refere ao objeto e, simultaneamente o objeto refere-se a hipótese. Ou seja, nosso objeto acompanha a mesma lógica da hipótese. É importante, nesse momento apresentá-lo: as formas não mercantis da relação sociedade e natureza como estratégias contra-hegemônicas para a emancipação do homem através da produção do espaço. Podemos perceber, que nosso objeto situa-se para além do realizado, do observável (do empírico), mas nem por isso se torna especulativo ou metafísico (fictício) (LEFEBVRE, 1999). Henri Lefebvre chama essa construção de objeto virtual (LEFEBVRE, 1999). Todo objeto virtual é de difícil apreensão, pois situa-se em um campo obscuro, impreciso e confuso, onde o real não se encontra plenamente desenvolvido, materializado, preenchido, apossado pelas forças econômicas, sociais e políticas. Por isso, é necessário desvelar o nascedouro e a emergência de práticas e ações políticas que brotam dos interstícios e frestas que as forças do capital, contraditoriamente, sempre deixam escapar, e que nos possibilitam vislumbrar outros futuros, outras possibilidades.

Para essa enorme e dificultosa empreitada, precisamos de um robusto arcabouço teórico-metodológico. E, como já foi dito em linhas acima, nossa base e fundamentação baseia-se no materialismo histórico e dialético. Na

verdade, partiremos do método marxista e sua interface com a Geografia. Ou seja, o olhar e o método do Marx a partir do instrumental teórico, analítico e linguístico da Geografia (MOREIRA, 2004). Alguns autores, chamam esse movimento de materialismo histórico-geográfico (HARVEY, 2004).

A tarefa que pretendemos realizar nesse texto é tentar trazer alguns apontamentos e reflexões acerca do método - do materialismo histórico-geográfico - que poderão contribuir para elucidar o objetivo mais amplo que apresentamos mais acima. Primeiramente gostaria de trazer uma discussão sobre a relação dialética entre ideologia, utopia² e ciência. Em uma perspectiva mais ampla, a primeira aproximação entre um ponto e outro refere-se a quem cria e quem sistematiza as visões sociais de mundo ideológicas e utópicas. Para Löwy (2015) as visões de mundo apresentam um corte de classe, ou seja são geradas pelas diferentes classes sociais, tornando-se ideologia ou utopia dependendo da perspectiva em relação a realidade. E quem sistematiza, tornando as visões de mundo teorias e doutrinas, são os escritores, lideranças políticas e, inclusive, os acadêmicos e cientistas. Ou seja, não há uma oposição em si entre produção de conhecimento científico e classes sociais. "(...) Para Marx, ciência e representação científica de classe não são contraditórios. É possível fazer ciência a partir de uma relação dialética entre ciência e representação de classe" (LÖWY, 2015, p. 120). Nos colocamos, ou melhor, nos inserimos e reconhecemos que nosso trabalho apresenta um sentido de classe, do ponto de vista da classe trabalhadora, ou como prefere Michael Löwy, o ponto de vista do proletariado. Ou seja, uma visão social de mundo utópica.

² Michael Löwy entende que as ideologias e as utopias são manifestações que se expressam de forma diferente, mas frutos de um mesmo fenômeno. Para o autor, tanto utopia como a ideologia são visões sociais de mundo (LÖWY, 2015). As "visões sociais de mundo seriam, portanto, todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas. Conjuntos esses unificados por uma perspectiva determinada, por um ponto de vista social, de classes sociais determinadas. As visões sociais poderiam ser de dois tipos: visões ideológicas, quando servissem para legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo; visões sociais utópicas, quando tivessem uma função crítica, negativa, subversiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente" (LÖWY, 2015, p. 21).

Uma pergunta simples poderia surgir a partir das nossas colocações: como podemos definir o ponto de vista do proletariado? O próprio Löwy responde:

o ponto de vista do proletariado, então, não é o ponto de vista de tal ou qual fração, tal ou qual categoria, tal ou qual grupo, seja em função de critérios econômicos, nacionais, culturais ou religiosos, mas a busca de um ponto de vista universal, porque o que define o ponto de vista do proletariado é a sua universalidade, que é, digamos, o ponto de vista da totalidade, que está além dos interesses de categorias, de frações, de localidades (LÖWY, 2015, p. 136).

Porém, reconhecer e demonstrar que nossa análise apresenta uma visão social de mundo utópica não é suficiente para garantir cientificidade e, muito menos, apontar caminhos no seio do marxismo para pensar a emancipação do homem através da produção do espaço.

Para pensar nosso objeto em uma perspectiva científica, precisamos, inicialmente, fazer uma discussão mais vigorosa sobre o método marxista: o materialismo histórico e dialético. No seio do marxismo há uma miríade de abordagens e tendências. Vai desde posições mais dogmáticas, passando pelos funcionalistas, positivista, economicistas, evolucionista até abordagens mais heterodoxas que chegam a flertar com formulações pós-modernas. Grande parte dessas perspectivas podem-se enquadrar no que chamamos de vulgata marxista, ou seja posições no campo do marxismo que de alguma forma estão apegadas a conceitos metafísicos e/ou atreladas a algum tipo de messianismo proletário. Parte dessas correntes, geralmente, abandonam a principal contribuição de Karl Marx para as ciências humanas (na verdade para a ciência de um modo geral e para a humanidade), que é o seu método. Por isso, Gaudêncio Frigotto, mostra preocupação com a abordagem marxista em um contexto de mudança estrutural e crise do capital. Ele afirma que um dos sintomas dessa sua inquietação se dá no distanciamento ou afastamento de muitos intelectuais do espectro do marxismo (FRIGOTTO, 2014). Ainda sobre isso, os intelectuais, militantes, partidos e movimentos sociais, ou seja, pessoas e grupos que trabalham e desenvolvem o marxismo tem uma enorme missão para/com a teoria marxista,

(...) ou ela se satura de historicidade e se mantém robusta como instrumental mais adequado para uma compreensão e crítica da

sociabilidade e do aprofundamento das contradições do capital, e, como tal, uma força material na construção de relações sociais alternativas, ou se constituirá apenas numa formulação discursiva impotente (...)(FRIGOTTO, 2014, p. 45 e 46)

O próprio marxismo e o seu instrumental teórico-conceitual precisa ser constantemente reconstruído, refeito pelo seu próprio método, como o objetivo de se permanecer adequado a realidade que se apresenta em cada momento da história.

Soma-se a esse fato, problemas com a interpretação e de análises equivocadas da obra e do pensamento marxiano. Podemos tentar traçar rapidamente alguns pontos que justifiquem isso: i) elevada complexidade teórica e metodológica da obra de Karl Marx e do campo marxista como um todo; ii) diversidade de temas tratados pelo autor; iii) desonestidade intelectual de parte de seus adversários políticos; iv) disputa política e de poder no interior da tradição marxista; v) etc. Em um excelente artigo, Atilio A. Boron, faz uma reflexão sobre essa problemática do marxismo, tendo como suporte a suposta inexistência de uma teoria política marxista. O principal esforço do autor é em demonstrar os fundamentos dessa formulação (tanto na esfera do marxismo como em outros postulados teóricos e políticos), e desconstruir qualquer traço que legitime ou confirme tal afirmação (BORON, 2006). Toda essa discussão representa um dos muitos exemplos da observação apontada nesse parágrafo. Boron elabora uma sistematização - ancorada em um conjunto de posições e autores, como: Lucio Colletti, Michel Foucault, Louis Althusser, Norberto Bobbio etc - onde apresenta a origem que fundamenta a afirmação de que não há uma teoria do poder político e do Estado em Marx (BORON, 2006)³. De forma bem resumida, apresentaremos rapidamente abaixo a compilação desse debate.

³ Sobre a discussão referente a teoria política em Marx, duas importantes autoras tem contribuições relevantes sobre isso. Thamy Pogrebinschi procura no seu desconcertante livro *O Enigma do Político: Marx Contra a Política Moderna*, resgatar a essência do político na obra marxiana, a partir da contradição entre o Estado e a sociedade civil que marca a modernidade política desde a Revolução Francesa. Essa contradição se caracteriza por uma distinção entre as esferas políticas e não políticas. A sociedade civil se separa do Estado, "(...) o 'cidadão do Estado' é separado do 'indivíduo como membro da sociedade civil', de modo que o homem vê-se obrigado a dividir sua própria essência" (POGREBINSCHI, 2009, p. 41 e 42), de cidadão político, de sujeito participante das decisões do Estado, em relação a sociedade civil e da sua realidade concreta. Já Ellen Meiksins Wood explica como e em que sentido ocorreu a separação entre o econômico e o político no capitalismo, e como essa segmentação tem

Lucio Colletti expressando sua opinião sobre a originalidade do marxismo, especificamente em relação a derrubada do estado capitalista, confunde-se e/ou permanece preso as premissas liberais quando segmenta a economia da política. Ele afirma "(...) que tudo o que remeter à análise das vinculações entre o estado e a vida econômica ou, dito com mais crueza, entre dominação e exploração, fica fora da teoria política 'em sentido estrito'" (BORON, 2006, p. 290). Em relação ao papel do Estado, sua posição distancia-se tanto do marxismo quanto o próprio Marx distancia-se do liberalismo. A cisão do real, a segmentação do Estado em relação as determinações do econômico, e a separação entre o social, a política e a economia é um postulado liberal e não marxista (BORON, 2006). Marx foi um grande pensador, de uma envergadura teórica e conceitual gigantesca, e, por isso, tinha a preocupação em seu método de análise em não seccionar a realidade, situação que o autor evitou em suas reflexões. O método marxista - o materialismo histórico e dialético - compreende os fenômenos de forma integrada, reconhecendo as múltiplas determinações (o social, o econômico, o político, o cultural, o ecológico etc) que conformam e produzem o real⁴. Avançaremos um pouco mais nesse ponto em outro momento texto.

Boron, mediado pelo filósofo marxista hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, procura justificar o motivo de uma grande e diversa gama de autores e campos teóricos apontarem para a inexistência de uma filosofia política em Marx. Vázquez resgata Michel Foucault e Louis Althusser para essa reflexão. Para Foucault,

(...) Marx é, antes de tudo e quase exclusivamente, um teórico da exploração e não do poder, cuja capilaridade e dispersão por todo o corpo social, cuja "microfísica", em uma palavra, teria passado despercebida aos olhos de Marx, mais concentrados nos aspectos estruturais (FOUCAULT *apud* BORON, 2006, p. 290).

servido como um mecanismo eficiente de defesa do capital, já que, questões essencialmente políticas - lutas pela dominação, a exploração e o controle da produção - são deslocadas do campo político para a esfera puramente econômica (WOOD, 2011).

⁴ A influência do positivismo no marxismo está presente até hoje em muitos pensadores, partidos, correntes, coletivos, acadêmicos e movimentos sociais, funciona como um grande bloqueio epistemológico para a tradição marxista e para os movimentos revolucionários.

Podemos extrair alguns apontamentos problemáticos dessa citação. Primeiro, é praticamente impossível identificar o local de onde emana o poder para Foucault, isso ocorre devido a natureza reticular do mesmo (BORON, 2006); segundo, que a relação entre o Estado e a acumulação de capital no capitalismo contemporâneo se expressa como uma rede, que não se referencia espacialmente, nem no estado, nos aparelhos repressivos (BORON *apud* BORON, 2006) ou no mercado; terceiro, na concepção teórica foucaultiana, o poder se concebe de forma absoluta, onipotente e independente e apartado da luta de classes e das relações de produção (BORON, 2006); e quarto, atrelado diretamente ao ponto três, os laços basilares entre as redes de micropoderes e as relações de produção são extintos, ou seja o poder perde seu caráter de classe, e, principalmente, omite o papel desempenhado pelo estado capitalista como regulador e organizador das relações de poder que propiciam a manutenção do poder da classe dominante na nossa sociedade (VÁZQUEZ *apud* BORON, 2006)

Já Louis Althusser, segundo Vázquez, foi um dos principais responsáveis pelo vácuo teórico e político da obra e do pensamento de Marx (BORON, 2006). Para além da sistemática acusação de ter produzido um marxismo dogmático e, essencialmente estruturalista.

Segundo Althusser, há dois Marx e não um: o “humanista e ideológico” da juventude, que é o Marx que esboça sua crítica às categorias centrais da filosofia política hegeliana, e o Marx “marxista” da maturidade. O primeiro é “prescindível”, enquanto que o segundo é fundamental. É na fase “científica” quando Marx se torna “marxista” e culmina luminosamente sua análise do capitalismo (BORON, 2006, p. 290 e 291).

Althusser cria uma segmentação na história de vida e intelectual de Marx, separando o jovem Marx - supostamente ideológico - do Marx maduro - supostamente científico. Construção teórica extremamente estranha para quem pretendeu usar a dialética materialista em suas reflexões. É estranho porque é como se um Marx não tivesse relação como outro Marx. Porém, entendemos que Marx da maturidade é resultado direto do Marx da juventude, com todas as continuidades, rupturas e contradições que sua obra e pensamento possam expressar.

A consequência dessa desafortunada cisão foi a desvalorização, quando não o completo abandono, da obra teórico-política do jovem Marx e a concentração exclusiva nas obras do Marx maduro, de caráter eminentemente econômico, dando assim nascimento à "lenda os dois Marx", como diz Cerroni (BORON, 2006, p. 291).

Parte da obra do Marx que se debruça mais sobre a filosofia política fica subsumida e secundarizada, quando não totalmente eclipsada por Althusser, seus seguidores e por determinadas correntes da tradição marxista, em detrimento dos aspectos puramente econômicos da sua produção intelectual. Dando origem, pelo menos em parte, ao determinismo econômico e a vulgata teórica de parte do marxismo tradicional⁵.

O interessante de tudo que colocamos sobre Foucault e Althusser até agora nos remete diretamente a um dos autores mais centrais para nosso trabalho: Henri Lefebvre. Lefebvre apresenta um marxismo muito peculiar para o marxismo que se produzia em sua época. O autor produziu uma saudável, estimulante e potente heterodoxia, sendo, por isso, classificado por Sartre como o "(...) filósofo marxista iconoclasta del siglo XX" (GOONEWARDENA, 2011, p. 03). A produção intelectual lefebvriana apresentam um

(...) palpable desagrado por las modas intelectuales dominantes en la izquierda francesa de postguerra, en particular el estructuralismo y el post-estructuralismo. La enérgica oposición de Lefebvre al antihumanismo teórico de estas últimas corrientes — defendido por Louis Althusser, Michel Foucault y Jacques Derrida (...) (GOONEWARDENA, 2011, p. 03 e 04).

Tentaremos, em parágrafos mais abaixo, elucidar alguns pontos sobre esse autor. Principalmente no que diz respeito a produção do espaço.

Por último, nos debruçaremos sobre a crítica de Norberto Bobbio faz a teoria marxista da política. Esse autor apresenta três causas para essa suposta lacuna da tradição marxista: i) os teóricos marxistas tinham o interesse predominante na conquista do poder; ii) o caráter passageiro, provisório e efêmero do estado socialista; e iii) a diversidade de escolas e correntes do marxismo levou seus personagens a ter incontáveis e infrutíferos litígios e controvérsias acerca do caráter teórico e político do marxismo (BORON, 2006).

⁵ Goonewardena, assim como Boron, defende que não existe uma brecha epistemológica entre a produção da juventude e a madura de Marx (GOONEWARDENA, 2011).

A principal consequência disso, para a produção teórica do marxismo, foi sua estagnação e paralisia.

Em outro momento do texto, Boron aponta mais diretamente por que, para Bobbio, o marxismo carece de um teoria política. As razões de Bobbio para essa postura são:

seu argumento *in nuce* é o seguinte: Marx tinha uma concepção negativa da política, o que, unido ao papel determinante que em sua teoria tinham os fatores econômicos, fez com que ele não prestasse atenção mais que ocasional aos problemas da política e do Estado, e isso invariavelmente como resposta a urgências conjunturais e práticas derivadas da luta de classe, sobretudo na França. Se, além disso, levamos em conta: (a) que sua teorização sobre a transição pós-capitalista foi apenas esboçada, entre outras razões, porque acreditava, como vimos mais acima, que a mesma seria breve; e (b) que a sociedade comunista seria uma sociedade “sem Estado” (...) (BORON, 2006, p. 293).

Nessa perspectiva, fica claro para Bobbio, que a filosofia política e as teorias relativas ao Estado e as relações de poder em Marx além de estar ausentes em sua obra, não fazem sentido do ponto de vista epistemológico e ontológico. Boron faz algumas considerações sobre as formulações bobbianas. Afirma categoricamente que as conclusões que o autor chega não fazem justiça a complexidade e a profundidade da herança do Marx e da tradição marxista. E, dentre os destaques que usa para justificar isso, o principal, e que diz respeito ao método, afirma que a crítica feita a suposta falta, inexistência ou deficiência de um teoria política marxista parte de um pressuposto teórico-metodológico equivocado. Isto é, parte de premissas outras, relativas a postulados de uma epistemologia positivista das ciências da sociedade (BORON, 2006). Vamos nos ater com detalhes ao que estamos tentando dizer.

Se formos recorrer aos fundamentos epistemológicos do materialismo histórico e dialético, veremos que não é possível ter uma teoria política marxista. E isso ocorre, "porque, para o marxismo, nenhum aspecto da realidade social pode ser entendido à margem – ou com independência – da totalidade na qual aquele se constitui" (BORON, 2006, p. 316). Para o marxismo não faz sentido falar de parcelas da realidade de forma autônoma e independente, uma em relação as outras. O econômico, o político, o cultural e o ecológico são abordados de forma integrada e contraditória. O que é possível

são enfoques e reflexões que especificam determinada tema ou dimensão da realidade com objetivo puramente analítico. Para concluir,

(...) a expressão teoria “política” marxista não faria outra coisa além de retificar, do ponto de vista do materialismo histórico, o frustrado empenho de construir teorias fragmentadas e saberes disciplinares que hipostasiam e, portanto, deformam a “realidade” que pretendem explicar. Não existe nem pode existir uma “teoria econômica” do capitalismo em Marx; nem há nem pode haver uma “teoria sociológica” da sociedade burguesa. O que há, sim, é um *corpus* teórico que unifica diversas perspectivas de análise sobre a sociedade contemporânea. Se houvesse uma teoria “política” marxista – tal como pode se falar de uma teoria política weberiana, ou da escola da “escolha racional”, ou neo-institucionalista, porque obedecem outros pressupostos epistemológicos – isso significaria nada menos do que ter que aceitar o inaceitável, a saber, a reificação da política e o bárbaro reducionismo pelo qual aquela se explica mediante um conjunto de “variáveis políticas” tal como se vê na ciência política conservadora (BORON, 2006, p. 316).

O papel, a função e a configuração do Estado burguês nas relações de poder e na reprodução das relações de produção, é de extrema importância para a compreensão da emancipação da sociedade a partir/e pela a produção do espaço. Porém, o exame mais detido desse tema se dará em um outro momento.

Tentando aprofundar um pouco mais essa discussão acerca dos tipos de interpretação da realidade no seio do marxismo, recorreremos, nesse momento a Moişe Postone, a partir do seu instigante livro *Tempo, Trabalho e Dominação Social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Essa obra traz algumas contribuições para esse debate. Postone nos apresenta um problema de ordem teórica e prática: a debilidade do marxismo tradicional em tratar criticamente as sociedades reguladas e dominadas pela Estado, tanto na sua vertente capitalista (sociedade pós-liberal) como na sua versão chamada de socialismo real, e, como resultado disso, sua incapacidade em apreender as estruturas fundamentais de mutabilidade do próprio capitalismo que indique os movimentos de sua transformação histórica (POSTONE, 2014). Vamos tentar compreender por onde passa a crítica desse autor.

Para Postone, o marxismo tradicional

(...) não se refere a uma tendência histórica específica do marxismo, mas, de modo geral, a todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho e que caracterizam tal sociedade essencialmente em termos de relações de classe

estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e uma economia regulada pelo mercado. As relações de dominação são entendidas primariamente em termos de dominação e exploração de classe (POSTONE, 2014, p. 21).

O autor procura reinterpretar a teoria social crítica do Marx a luz das características da emergência de um capitalismo regulado pelo Estado e que seja capaz de projetar a passagem para outro modo de produção. Para nós, fica uma pergunta: onde peca o marxismo tradicional? Para Postone, sua análise centra-se "(...) na crítica do capitalismo *do ponto de vista do trabalho*" (POSTONE, 2014, p. 20), ou seja, compreende o trabalho numa perspectiva trans-histórica (POSTONE, 2014). Há, nesse caso, o entendimento do trabalho como um fator ontológico do homem em qualquer período da história. O trabalho seria a categoria de medição entre o homem e a natureza em todas as sociedades, em todos os modos de produção e em qualquer tempo-espaço, ganhando concretude e especificidade em cada modelo político e econômico, definindo, assim, as formas de uso e apropriação da natureza e sua resultante sócio-ecológica.

A partir dessa crítica ao marxismo tradicional, o autor propõe algo diferente. Ele parte da "(...) crítica *do trabalho no capitalismo*" (POSTONE, 2014, p. 20). E essa formulação muda completamente o entendimento da análise crítica do capitalismo a partir da teoria social do Marx. Para ele "(...) o trabalho no capitalismo é historicamente específico e constitui as estruturas essenciais dessa sociedade. Assim o trabalho é o *objeto* da crítica da sociedade capitalista" (POSTONE, 2014, p. 20). Com isso pretende desenvolver uma teoria crítica mais condizente para entender (e superar) o capitalismo contemporâneo.

Vamos, nesse momento, nos debruçar de forma mais detida nas formulações de Postone que podem nos ajudar a desenvolver a ideia da emancipação da sociedade a partir/e pela produção do espaço. Vamos começar apontando como o autor (re)conceitua o capitalismo em outras bases, distanciando-se das conceituações centradas no mercado e na propriedade privada. O capitalismo, é conceituado, pelo autor, "(...) em termos de uma forma historicamente específica de interdependência social com um caráter

impessoal e aparentemente objetivo" (POSTONE, 2014, p. 20). Em outro ponto, do mesmo livro, acrescenta outros elementos a sua posição. Sua reflexão procura desvelar a tessitura

"(...) das relações sociais na sociedade moderna e a forma abstrata de dominação social intrínseca a elas, por meio de uma teoria que baseia a constituição social de tais relações em formas de prática determinadas e estruturadas (POSTONE, 2014, p. 20 e 21).

Porém, no trecho a seguir, sua formulação ganha contornos mais claros para o nosso entendimento.

Diferentemente de abordagens marxistas tradicionais, ela oferece uma base para uma crítica da natureza da produção, trabalho e "crescimento" na sociedade capitalista, argumentando que são socialmente, e não tecnicamente, constituídos. Tendo deslocado a crítica do capitalismo para a esfera do trabalho, a interpretação apresentada aqui leva a uma crítica do processo de produção industrial - portanto, a uma reconceituação das determinações básicas do socialismo e a uma reavaliação do papel político e social tradicionalmente atribuído ao proletariado na possível superação histórica do capitalismo (POSTONE, 2014, p. 21).

Essa reinterpretação da teoria marxista em bases menos ortodoxas, não exclui o exame, necessário, da exploração de classe, da concentração de riqueza e a dominação política que marcam o capitalismo do século XIX. Porém, Postone afirma que essa elaboração, tradicional, não permite depurar a natureza e a atual dinâmica da sociedade capitalista (POSTONE, 2014). Por isso, assenta as bases da sua nova abordagem na crítica a produção industrial do capitalismo. Essa reflexão parte da contradição entre as relações sociais de produção (a propriedade privada e o mercado) e as forças produtivas (produção industrial). Porém, geralmente, esse binômio tem se apresentado muito mais como oposição e não como tensão dialética entre os termos (POSTONE, 2014). A interpretação tradicional do marxismo, geralmente, sustenta que ao longo do desenvolvimento do capital

(...) a estrutura do capitalismo de livre mercado deu origem à produção industrial, o que aumentou enormemente a quantidade de riqueza social criada. Mas no capitalismo essa riqueza continua ser extraída pela exploração e é distribuída de maneira altamente injusta. No entanto, desenvolvem-se uma contradição crescente entre a produção industrial e as relações de produção existentes. O resultado do contínuo processo de acumulação de capital, caracterizado por concorrência e crises, é que o modo de distribuição social baseado no mercado e na propriedade privada torna-se cada vez menos adequado à produção industrial desenvolvida. Entretanto, a dinâmica histórica do capitalismo não somente torna anacrônicas as antigas

relações sociais de produção, mas também enseja a possibilidade de um conjunto mais novo de relações sociais. Ela gera as condições técnicas, sociais e organizacionais para a abolição da propriedade privada e para o planejamento centralizado - por exemplo, a centralização e concentração dos meios de produção, a separação de propriedade e a constituição e concentração de um proletário industrial. Esses desenvolvimentos criam a possibilidade histórica para abolir a exploração e dominação de classe e dar origem a um novo modo de distribuição, justo e racionalmente regulado (POSTONE, 2014, p. 23).

Essa versão da contradição entre relações sociais e forças produtivas manifesta, para o autor, um enorme paradoxo. Pois, se as forças produtivas são equivalentes ao modo de produção industrial, na prática, significa que esse modo é tratado como um processo puramente técnico e não socialmente construído; e, além disso, se encontra totalmente apartado do próprio desenvolvimento do capitalismo, exterior ao mercado e a propriedade privada (POSTONE, 2014).

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

O movimento de passagem do capitalismo para o socialismo, nessa perspectiva, depende dessa contradição, entre relações sociais de produção e forças produtivas, mas, há aparentemente dois problemas: i) um certo mecanicismo abstrato nessa posição; e ii) não há uma verdadeira tensão dialética entre as forças produtivas e as relações de produção, mas sim uma segmentação entre a produção e a distribuição. Ou seja, "(...) a transição do capitalismo para o socialismo é vista como uma transformação do modo de distribuição (propriedade privada e mercado), mas não de produção" (POSTONE, 2014, p. 23). Não podemos pensar no processo de superação de um sistema por outro tendo a produção apartada da distribuição e vice versa, e muito menos construir o socialismo somente a partir da dimensão da distribuição.

Como *teoria* da produção, o marxismo tradicional não envolve uma *crítica* da produção. Muito pelo contrário: o modo de produção oferece o ponto de vista da crítica e o critério contra o qual é julgada

a adequação histórica do modo de distribuição (POSTONE, 2014, p. 24).

Precisamos de uma teoria da produção, e uma teoria crítica da produção. Talvez, um outro autor marxista, o filósofo francês Henri Lefebvre⁶, possa contribuir nessa tarefa e apontar algumas possibilidades de caminhos para a construção de uma teoria social crítica do espaço – associada aos processos de superação do modo de produção capitalista.

Não podemos pensar o modo de produção em um sentido restrito, simplista e reduzido a esfera puramente econômica, como o marxismo tradicional costuma fazer. Ou seja, não estamos falando da produção de coisas e objetos em si, ou se pegarmos o exemplo do capitalismo, na produção bens e de capital ou da simples reprodução dos meios de produção e da força de trabalho. O modo de produção tem que ser pensado como um sistema societal ou como um processo civilizatório universal, que integra as dimensões materiais e imateriais da vida. Assim, os modos de produção engendram novas formas políticas e econômicas; produzem novas subjetividades e relações; novas concepções de indivíduo e de natureza; e produzem novos espaços-tempos. Nesse sentido, buscamos indícios de um novo modo de produção – pós capitalista – a partir das experiências e experimentações de grupos subordinados e hegemônicos pelas forças do capital, que se materializam em novas conformações alternativas, rebeldes, insurgentes ou contra-hegemônicas da relação desses grupos com a natureza.

Por isso, gostaríamos de resgatar o que Alan Badiou chamou de a hipótese comunista, no livro que recebe o mesmo nome.

⁶ Já traçamos algumas características do Lefebvre nesse artigo. A partir de agora iremos aprofundar um pouco mais sobre sua contribuição para nossa proposta de trabalho. Lefebvre, como já afirmamos, enquadra-se no que pode ser chamado de marxismo heterodoxo. Essa classificação, para os dogmáticos e filiados a vulgata marxista, poderia ser rotulada de revisionista. Termo que ainda hoje é direcionado, por alguns a Lefebvre. Porém, contrariando esses estultos e restritos pensadores, acadêmicos e militantes, nosso autor reconstrói a teoria marxista e seu conteúdo a luz da realidade e das necessidades do processo revolucionário a partir do presente, mantendo sua filiação ao materialismo histórico e dialético. Lo que permanece invariable en Lefebvre a través de todas las vicisitudes políticas del último siglo, es sobre todo su compromiso con un marxismo humanista y anarquista, severamente crítico con las tendencias economicistas y burocráticas tanto del PCF, como de los socialismos reales de los países miembros del Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), y firmemente orientado hacia la revolución (GOONEWARDENA, 2011, p. 03).

O que é decisivo, em primeiro lugar, é manter a hipótese histórica de um mundo livre do lucro e do interesse privado. Enquanto estivermos sujeitos, na ordem das representações intelectuais, à convicção de que não podemos acabar com isso, que essa é a lei do mundo, nenhuma política de emancipação será possível. É isso que propus chamar de hipótese comunista. Na realidade, ela é amplamente negativa, porque é mais seguro e mais importante dizer que o mundo tal como ele é não é necessário do que dizer “no vazio” que outro mundo é possível. É uma questão de lógica modal: naquela que se impõe politicamente, vamos da não necessidade à possibilidade. Simplesmente porque, se admitimos a necessidade da economia capitalista desenfreada e da política parlamentar que a sustenta, simplesmente não podemos ver, nessa situação, outras possibilidades (BADIOU, 2012, p. 39 e 40).

Pensar a emancipação da sociedade nos remete diretamente à ideia de revolução. Não vamos dissertar sobre esse tema nesse trabalho, pois remete-se a uma complexidade de teses e perspectivas conflitantes na história do pensamento marxista mundial. Deixaremos isso, se for necessário, para um outro momento. Queremos pensar, de forma bem simples, a revolução como um processo que dissolve os mecanismos econômicos, políticos, sociais e culturais que alienam e sujeitam os homens dos seus meios de vida e de existência. Sobre isso, traremos rapidamente a contribuição de dois autores com perspectivas diferentes sobre o conceito de revolução.

Thamy Pogrebinschi faz uma associação direta entre o processo revolucionário e a ideia do desvanecimento do Estado (POGREBINSCHI, 2009). Essa asserção merece uma explicação rápida. Pogrebinschi des(re)constrói algumas premissas do marxismo, especificamente relacionadas a teoria política em Marx. Na verdade, a autora não faz uma teoria política marxista. Ela aborda o político em Marx. Sua posição está mais próxima da concepção de Atilio A. Boron. Seu objetivo é resgatar o político em Marx a partir da superação da contradição do Estado em relação a sociedade civil. Categorias como de Estado proletário, abolição do Estado, ditadura do proletariado, a política e/ou o político, o sujeito da revolução etc foram ressignificadas pela abordagem inovadora da autora. O desvanecimento do Estado está atrelado ao que foi relatado acima.

O Estado é abolido na medida em que e uma vez que o Estado abole a si mesmo. A contradição que define o Estado em oposição a sociedade civil é o fundamento de sua própria abolição. O Estado moderno consolida-se por meio daquela contradição e erige-se sob

esse fundamento, de modo que o desvanecimento é seu destino inexorável. Trata-se de um movimento simultâneo e inseparável: o Estado é abolido e o Estado abole-se (POGREBINSCHI, 2009, p. 48 e 49).

O termo desvanecer é usado exatamente para dar esse duplo sentido. Primeiro o Estado abole a si mesmo, ou seja não há uma força externa que impõe seu fim, mas um movimento autorreferente, onde ele mesmo se desintegra gradativamente; segundo o Estado é abolido, pelo processo de superação da contradição inerente ao Estado e a sociedade civil, que se origina nos movimentos e lutas revolucionárias (POGREBINSCHI, 2009). Nessa lógica, a revolução é vista como um processo, e não como um ato específico. Processo esse que ao longo das lutas sociais o poder do Estado moderno iria se enfraquecendo e desvanecendo, e sendo paulatinamente transferido para a sociedade civil. Esse movimento caracterizaria o fim do Estado como conhecemos e a criação de outra(s) forma(s) de governo.

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

A revolução objetiva instaurar a comunidade, ou seja a sociedade comunista. Essa sociedade não teria o modelo do Estado moderno e muito menos o do atual modo de produção. Nisso, o político brotaria dando seguimento a um outro modelo de sociedade.

Outro autor interessante que traz importantes contribuições para essa reflexão é o Boaventura de Sousa Santos. O autor situa-se nos marcos da teoria social crítica, porém se afasta do marxismo e adota uma postura crítica a todos os conhecimentos produzidos no escopo da modernidade. Procura produzir conhecimentos marcados por outras racionalidades - não eurocentradas - e relativas aos povos do sul (índios, aborígenes, negros, quilombolas, ribeirinhos etc). Esse conhecimento é conhecido como pensamento (ou teoria) decolonial. Fica claro, que o autor procura valorizar as formas de produzir o conhecimento, ou seja outras epistemes, de grupos sociais que foram ao longo da história subordinados pelo colonialismo. Tendo

sua gnose desvalorizada, secundarizada e silenciada. Sobre isso, Boaventura afirma que o "(...) nosso primeiro problema para quem vive no Sul é que as teorias estão fora de lugar: não se ajustam realmente as nossas realidades sociais" (SANTOS, 2007, p. 19). Por isso é tão caro para o autor o conceito de emancipação social. Para ele, é necessário reinventar a emancipação social. E essa ressignificação passa por três dimensões: a epistemológica, a teórica e a política (SANTOS, 2007).

A grande questão para o Boaventura é que tanto o conceito de emancipação como o de revolução estão totalmente inseridos na racionalidade da modernidade ocidental, ou seja eurocentrada, e, portanto colonialista. Diante disso, sua proposta é reinventar a teoria crítica e a emancipação social a partir de um novo olhar e de novas epistemes. De um novo método. Esse novo campo do conhecimento é chamado por ele de epistemologias do sul (SANTOS, 2007). O autor faz importantes críticas e contribuições para a teoria crítica. Mesmo sendo, em alguns momentos dúbio em relação ao materialismo histórico. Em um momento do seu texto afirma que o marxismo não é suficiente, sozinho, para produzir uma alternativa real para a sociedade. Em outros afirma que é necessário construir novos aportes teórico-metodológicos totalmente independentes das formas de conhecimento da matriz ocidental. Nos aproximamos, evidente, da primeira assertiva. Realmente não podemos prescindir de outras formas de se produzir conhecimento para transformar efetivamente o mundo, mas não podemos abrir mão do materialismo histórico e dialético. A lógica da modernidade ocidental, ou da moderno-colonialidade, já "tomou de assalto" todo o espaço mundial, não há saída que não esteja também por dentro da lógica da modernidade. Logo, entendemos que precisamos buscar o que foi de melhor produzido no contexto do conhecimento ocidental - no sentido da radicalidade e no horizonte da emancipação humana. E o marxismo atende a essas premissas. O que precisa ocorrer é que o marxismo e os marxistas precisam se abrir cada vez mais para as teorias da decolonialidade, para as epistemologias do sul. Acreditamos que essa aproximação é necessária e urgente. Porém, nós não realizaremos essa

empreitada nesse pequeno texto devido a dificuldade e a complexidade metodológica de introduzir essa discussão agora.

Ainda sobre o tema da superação do capitalismo. A revolução seria um processo de constituição de um novo homem, e simultaneamente a constituição de um novo espaço. Nesse caso, Henri Lefebvre aponta alguns caminhos interessantes que pretendemos seguir. Para Lefebvre a revolução é urbana e da vida cotidiana, e essa assertiva está totalmente integrada a dois conceitos fundantes e estruturantes para ele: alienação e praxis (GOONEWARDENA, 2011). Nesse caso, é necessário algumas palavras sobre o urbano e sobre a vida cotidiana em lefebvre.

Sobre o urbano. A constituição do urbano, ou melhor da lógica do urbano foi muito importante para o processo de consolidação do capitalismo a partir da emergência do período industrial. Goonewardena retrata bem isso com diz que

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

É importante caracterizar um pouco como esse processo se deu. A cidade moderna, que materialmente e virtualmente objetiva a sociedade urbana, nasce com a implosão-explosão da cidade tradicional marcada pelos processos de industrialização (LEFEBVRE, 1986 e 2001). Isso significa que o processo de urbanização é uma consequência direta da industrialização, ou seja, inicialmente a industrialização produz a urbanização, em seguida, o urbano se autonomiza (relativamente) e passa a ter mais importância do que a indústria. A sociedade urbana se constituiu sobre os escombros da cidade tradicional e, no interior dessas transformações, a relação entre industrialização e urbanização se altera. O urbano deixa de ser o recipiente passivo da produção industrial, e passa a ganhar notoriedade e centralidade (LEFEBVRE, 2001).

A indústria surgiu efetivamente como a “não-cidade” e a “anti-cidade”. Ela se implantou ao sabor dos recursos que empregava em seu favor, a saber, as

fontes de energia, de matérias-primas, de mão-de-obra, mas ela atacou as cidades no sentido mais forte do termo, destruindo-as, dissolvendo-as. Ela as fez crescer desmesuradamente e provocou uma explosão de suas características antigas (fenômeno de implosão-explosão). Com a Indústria tem-se a generalização da troca e do mundo da mercadoria, que são seus produtos. O uso e o valor de uso quase desapareceram, não persistindo senão como exigência do consumo de mercadorias, desaparecendo quase inteiramente o lado qualitativo do uso. Com tal generalização da troca, o solo e a natureza tornam-se mercadorias; o espaço, indispensável para a vida cotidiana, se vende e se compra. Tudo o que constituiu a vitalidade da cidade como obra desapareceu frente a generalização do produto (LEFEBVRE, 2008, p. 83). A cidade constitui simultaneamente o *locus* de poder e da riqueza do capital e o terreno da luta social. O espaço central para a revolução. Nesse sentido, a "(...) revolución urbana se refiere a la ciudad posible, aún por realizarse mediante una transformación revolucionaria del espacio social del capitalismo tardío" (GOONEWARDENA, 2011, p. 10). E essa cidade possível carrega os germes da sociedade urbana. Precisamos, então, clarificar um pouco mais a ideia de sociedade urbana para Lefebvre.

A sociedade urbana não se encontra acabada, as contradições produzidas no período industrial – através da disseminação e generalização do mundo da mercadoria para todos os espaços – contaminam o cotidiano pela racionalidade econômica, impedindo e limitando que o urbano se concretize na sua completude como o espaço de realização de todas as potencialidades do homem, porém simultaneamente e contraditoriamente a implosão da cidade tradicional e a expansão do urbano também carrega os signos, as ideologias e as representações de uma sociedade livre da dominação do mercado e do Estado. Em outras palavras, as contradições produzidas no seio do processo de industrialização-urbanização, além de alargar o domínio do mercado para todos os espaços, também alarga o germe de uma sociedade onde o homem alcança o domínio total das suas condições de existência. Para Alves, esse momento chegaria quando nossa sociedade superasse "(...) a forma jurídica da

propriedade privada, que, além de alienar o trabalhador e impedi-lo de se apropriar da produção social, limita sua ação aos limites de sua condição jurídica de sujeito despossuído” (2015, p. 278). Sobre a questão jurídica e do direito, Pogrebinschi traz a ideia do direito como prática. De acordo com ela, baseada em Marx, a verdadeira democracia é uma premissa do direito, e não o inverso (POGREBINSCHI, 2009). Ou seja, "(...) uma prática resultante da autoconstituição dos sujeitos que se determinam e se governam a si mesmos" (POGREBINSCHI, 2009, p. 295). Essa forma do direito, só poderia existir nos termos lefebvrianos na constituição plena da sociedade urbana (numa sociedade emancipada do capital e do Estado), quando todos os homens estariam livres para exercer sua autonomia e sua liberdade com plenitude. Em outro momento do seu livro, ela dá outro contorno ao que estamos falando.

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

Podemos associar o encaminhamento do direito como prática ao conceito de direito a cidade de Henri Lefebvre. Esse direito não tem qualquer relação com o Estado ou com o mercado. O direito à cidade faz referência a uma nova condição da existência humana, onde a produção do espaço seria determinada pela lógica do uso em detrimento da troca. O espaço estaria sendo produzido mais como obra do que como produto (LEFEBVRE, 2001).

O *direito a cidade* não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno as cidades tradicionais. Só pode ser formulado como *direito a vida urbana*, transformada, renovada. Pouco importa que o tecido urbano encerre em si o campo e aquilo que sobrevive da vida camponesa conquanto que o “urbano”, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido à posição de supremo bem entre os bens, encontre sua base morfológica, sua realização prático-sensível. O que pressupõe uma teoria integral da cidade e da sociedade urbana que utilize os recursos da ciência e da arte (LEFEBVRE, 2001, p. 116 e 117).

Está claro que o conceito de direito à cidade de Lefebvre se apresenta como um projeto utópico de uma nova sociedade e de um outro mundo. Ana Fani Alessandri Carlos, reafirma essa posição quando diz que

O direito a cidade enquanto momento do projeto do possível-impossível (utopia) permite pensar e agir, o “impossível nasce e mostra-se no coração do possível” (LEFEBVRE, 2001, p. 196). Neste sentido, o “direito a cidade” superaria a sociedade de consumo através da construção de um projeto social que teria por conteúdo a “negação do mundo invertido” (CARLOS, 2017, p. 56).

Na perspectiva lefebvriana o direito à cidade é a subversão do ordem instituída pela produção de um outro espaço e para a constituição de uma nova sociedade, onde, por exemplo o trabalho estaria livre das amarras do capital e da alienação e pudesse ser um elemento estruturante e estruturador da existência do homem enquanto um ser social, histórico, livre e desejante; como uma atividade que permitiria ao homem criar de forma livre e autônoma, com um relativo controle do seu processo produtivo, onde seus impulsos ideológicos, estéticos, éticos e eróticos são referência e fonte de inspiração para as suas criações, e não a troca dos bens no mercado. Os espaços criados com essa intencionalidade seriam relativos ao uso e à satisfação pessoal do criador. Nesse caso, os espaços seriam produzidos como obra, estando condicionados à lógica do uso e do valor de uso, não tendo obrigação de serem destinados para a venda, para o comércio.

A sociedade necessita transformar o estado atual das coisas, restituir o sentido do espaço como obra, ou seja como uso, que é determinado pelas relações sociais que se dão no cotidiano das pessoas e não pela lógica do valor. Para isso, as relações entre a sociedade e natureza que se estabelecem como resistência e com potencial para a construção de um espaço diferencial (LEFEBVRE, 1991a), devem possibilitar o desenvolvimento de um projeto para a produção de um espaço novo, com os elementos de uma nova sociedade. Para que o nosso empreendimento acadêmico aponte realmente nessa perspectiva, o projeto de um novo espaço precisa trazer indícios e elementos de relações sociais novas, pautada por perspectivas comunitárias, coletivistas, democráticas e solidárias, que apontem para uma sociedade pós-capitalista.

Ainda com Lefebvre e sua potência para a nossa proposta de trabalho. Na sua principal obra, *A Produção do Espaço*, Lefebvre nos apresenta quatro implicações e consequências do entendimento do espaço como um produto social: i) o espaço-natureza (biofísico) distancia-se cada vez mais da sua

configuração original; ii) cada sociedade e/ou modo de produção produz um espaço específico; iii) a transferência da análise espacial das coisas e objetos distribuídos no espaço para a produção do próprio espaço; e iv) a história da produção do espaço não se confunde com a sucessão dos fatos ditos históricos (LEFEBVRE, 1991a). Trata-se na verdade, em reconhecer a centralidade do espaço, ou melhor da produção do espaço para a compreensão do capitalismo e dos seus mecanismos de reprodução, porém, simultaneamente nos oferece um arcabouço teórico e conceitual poderoso para vislumbramos elementos para a produção (utópica) de um novo espaço, que aponte para a superação do sistema societal vigente. O próprio Lefebvre, em outro momento ilumina nossa trajetória, quando afirma que

(...) a passagem de um modo de produção a outro apresenta o maior interesse teórico, enquanto efeito de contradições nas relações sociais de produção, que não podem deixar de se inscrever no espaço, subvertendo-o. Cada modo de produção tendo, por hipótese, seu espaço apropriado, um novo espaço se produz durante a transição (LEFEBVRE, 1991a, p. 40).

Não estamos tentando afirmar com o que foi exposto até agora, que o atual contexto histórico define-se por um período revolucionário ou de transição para outro modelo de sociedade. O que estamos tentando elucidar é a necessidade teórica e prática de entender que a construção de alternativas passa pela produção do espaço. Conforme essa posição, gostaríamos de apresentar uma formulação criativa, porém um pouco descuidada desses nossos apontamentos a partir de um artigo do Ruy Moreira, intitulado *O espaço e o território: conceitos e modos de uso*. Moreira faz uma comparação entre os possíveis usos das categorias de espaço e território. Em alguns momentos sua abordagem dicotomiza e segmenta sua conceituação de espaço e território, deslocando suas possíveis articulações e contradições do seu horizonte teórico. Porém, o texto traz relevante conceituação para a forma como usamos espaço e a produção do espaço.

Vamos apresentar rapidamente os principais pontos dessa comparação e extrair o que nos interessa sobre o espaço. Moreira afirma que: i) o espaço é usado para a compreensão do todo e que o território é utilizado para a apreensão de parcelas desse mesmo todo; ii) o espaço é relativo a estrutura e

o território a conjuntura; iii) o espaço se refere a luta de classes e que o território diz respeito aos movimentos sociais; iv) o território é a categoria imediata da ação política e o espaço é a categoria do agora-para-o-amanhã da filosofia; v) o território é tática e o espaço é estratégia; (MOREIRA, 2016) e, talvez, poderíamos acrescentar que vi) o território é relativo reforma e o espaço é referente a revolução. É claro que não pensamos o par reforma e revolução de forma dicotômica. Estávamos somente seguindo a lógica do autor. Reforma e revolução é um par dialético. Em cada movimento de conquistas parciais há uma semente da alternativa, e em cada processo revolucionário a reforma está, contraditoriamente, manifestada. E, temos certeza que Moreira não aparta assim espaço de território e reforma de revolução. Em alguns momentos do seu artigo ele faz as devidas aproximações. Bom, e o que fica para nós em relação a categoria de espaço? Moreira responde: "o espaço é o conteúdo histórico-estrutural da totalidade social. O todo dos fundamentos que dão unidade de significado ao todo da estrutura" (MOREIRA, 2016, p. 218). O autor, em outro ponto continua, "é, por isso, o âmbito dos sujeitos estruturais da sociedade, marcando as lutas que se voltam para sua reafirmação ou cabal superação na história. A revolução é o seu tema" (MOREIRA, 2016, p. 219).

Algo semelhante foi proposto por Lefebvre, principalmente quando procuramos entender as implicações do política no espaço e do espaço no política. David Harvey em um livro pouco conhecido no Brasil, *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*, consegue traduzir um pouco melhor essa nossa releção. A partir Margaret Kohn, Harvey desenvolve a ideia de que as formas do espaço participam diretamente da conformação de projetos políticos alternativos (HARVEY, 2017). Para exemplificar isso,

Kohn centra su atención en cómo las clases subalternas, a menudo en condiciones adversas, "crean espacios políticos que sirven como puntos nodales de la vida pública" Examina, por ejemplo, cómo la creación a principios del siglo XX de "casas del pueblo" en muchas ciudades europeas sirvió simbólicamente y en la práctica para dar forma a los ideales y los usos de la democracia socialista radical, en oposición a las formas dominantes de poder de clase (HARVEY, 2017, p. 191).

O espaço condiciona os grupos sociais, as classes e toda a sociedade a perceberem sua posição e sua relação com as formas do espaço e suas

configurações. Por isso que a Geografia crítica entende o espaço como condição, meio e produto dos processos sociais.

Las configuraciones espaciales naturalizan las relaciones sociales trasformando formas contingentes en un paisaje permanente, que parece inmutable y no se presta a objeciones. Al proporcionar un entorno compartido, las formas espaciales cumplen la función de integrar a los individuos en una concepción compartida de la realidad (KOHN *apud* HARVEY, 2017, p. 191).

Podemos, então, concluir que para a revolução dar certo e se efetivar, ou seja para a emancipação humana se concretizar é necessário e imprescindível que se produza um espaço correlato. Esse espaço da transição ou socialista/comunista potencializa e viabiliza a mudança a partir da criação de novas identidades e novas práticas. "El poder político de un lugar proviene de su capacidad para enlazar las dimensiones sociales, simbólicas y experienciales del espacio" (KOHN *apud* HARVEY, 2017, p. 191). Porém, esse poder político só se efetivará se a produção desse espaço revolucionar também o que Lefebvre chama de vida cotidiana. "(...) No puede haber una revolución socialista sin una revolución urbana, ni una revolución urbana sin una revolución socialista, y ninguna de las dos sin una revolución de la vida cotidiana" (GOONEWARDENA, 2011, p. 13). Para a concretização da emancipação da sociedade através da produção socialista/comunista do espaço, a sociedade urbana deve se constituir e a conquista da vida cotidiana dever ser alcançada e totalmente apropriada pela homem.

A emergência desse novo homem só se realizará em um processo revolucionário que destrave os mecanismos da alienação permitindo que a sociedade supere esse quadro de estranhamento do homem com o mundo. A questão da alienação para Marx e para o marxismo é muito complexa, e não há espaço nesse material que dê conta disso. Vamos nos ater a dar algumas pinceladas antes de retornarmos ao conceito de cotidiano.

No marxismo o trabalho não é visto como uma expressão qualquer da vida. Para o sistema marxiano o trabalho representa a exteriorização do ser, a objetificação da essência humana, através da transformação da natureza, com o intuito de produzir bens que garantam a satisfação das necessidades da natureza humana. A alienação, no capitalismo, opera uma quebra, uma cisão

no processo de exteriorização da essência humana através do trabalho, resultando no não reconhecimento desta atividade, e do resultado dessa atividade enquanto tal. No fim desse processo de trabalho, o produto feito se transforma em algo estranho, independente do ser que o produziu. No marxismo a alienação se expressa i) em relação ao produto do trabalho; ii) no processo de produção; iii) em relação à existência do indivíduo enquanto membro do gênero humano; e iv) em relação aos outros indivíduos.

Os processos revolucionários tem que estar comprometidos com a superação da alienação. Isso não se deve a uma perspectiva meramente abstrata deduzida dos discursos dos comunistas mais ferrenhos, mas está relacionada tanto a uma questão teórica como uma questão prática. Por ser uma demanda teórica e prática, a superação da alienação e sua resolutibilidade se apresenta como uma necessidade ontológica. A desalienação é uma necessidade para a continuidade do desenvolvimento humano em bases mais autônomas. Para Marx, toda necessidade é uma necessidade histórica; e toda necessidade histórica está em vias de desaparecimento. Soma-se a isso, o fato de que o objetivo da história humana é realizar a humanidade do homem, aquilo que é especificamente humano, e para isso é necessário criar estruturas sociais e econômicas (MÉSZÁROS, 2006), e novas formas de produção do espaço que potencializem esses processos. Que aponte caminhos para a superação da alienação.

Quando pensamos nos processos de superação da alienação, precisamos tornar o mundo inteligível para a nossa compreensão e, conseqüentemente, para nossa ação. "O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático" (KOSIK, 1969, p. 22)

Para isso, recorreremos a Karel Kosik, no seu livro *Dialética do concreto*. Nessa obra, mais especificamente no primeiro capítulo, faz um movimento a partir da dialética marxista para compreender a essência dos fenômenos, o que chama de coisa em si (KOSIK, 1969). Experimentamos e experimentamos o mundo fenomênico através das nossas atividades prático-sensíveis. Os

fenômenos das coisas são a forma pelo qual se apresentam para nós. Kosik chama essa situação do mundo da pseudoconcreticidade. E a descreve da seguinte forma:

os fenômenos e as formas fenomênicas das coisas se reproduzem espontaneamente no pensamento comum como realidade (a realidade mesma) não porque sejam os mais superficiais e mais próximos do conhecimento sensorial, mas porque o aspecto fenomênico da coisa é produto natural da *praxis* cotidiana. A *praxis* utilitária cotidiana cria "o pensamento comum" - em que são captados tanto a familiaridade com as coisas e o aspecto superficial das coisas quanto a técnica de tratamento das coisas - como forma de seu movimento e de sua existência. O pensamento comum é a forma ideológica do agir humano de todos os dias. Todavia, o mundo que se manifesta ao homem na *praxis* fetichizada, no tráfico e na manipulação, não é o mundo real, embora tenha "consistência" e a "validade" do mundo real: é "o mundo da aparência" (Marx). A representação da coisa não constitui uma qualidade natural da coisa e da realidade: é a projeção, na consciência do sujeito, de determinadas condições históricas *petrificadas* (KOSIK, 1969, p. 15)

O método dialético tem a função e a missão de destruir as pseudoconcreticidades, contribuindo para o processo de desalienação e a realização da humanidade do homem em toda a sua plenitude.

As formas fenomênicas da realidade povoam nosso cotidiano, e de imediato interagem com o homem revelando a superfície dos processos, a efemeridade das relações, as ações fetichizadas e as representações. Essas formas se apresentam como duplo sentido, pois revela algo da essência do fenômeno, mas ao mesmo tempo a esconde. Para chegar a coisa em si, a essência do fenômeno e revelar sua estrutura social, é necessário que ocorra uma "(...) crítica revolucionária da *praxis* da humanidade" (KOSIK, 1969, p. 19); que o pensamento dialético dissolva o mundo fetichizado da aparência para alcançar a coisa em si; e a realização da verdade e criação de realidades humanas (KOSIK, 1969, p. 19)

O cotidiano, como os parágrafos acima demonstram, são impactados diretamente pela lógica do valor, pelo mercado e pelo Estado. E o processo de luta social passa pela desobstrução dos processos (da pseudoconcreticidade) de alienação que povoam e controlam o cotidiano. Para entender um pouco melhor isso, vamos adentrar no terreno da vida cotidiana.

Para lefebvre, a vida cotidiana

(...) está profundamente relacionada con todas las actividades, las engloba con todas sus diferencias y sus conflictos; es su punto de encuentro, su vínculo, su terreno común. Y es en la vida cotidiana donde toma forma y se configura la suma total de las relaciones que hacen de lo humano —y a cada ser humano— un todo. En ella se expresan y realizan esas relaciones que ponen en juego la totalidad de lo real, aunque de cierta manera que es siempre parcial e incompleta: amistad, camaradería, amor, la necesidad de comunicarse, el juego, etc (LEFEBVRE *apud* GOONEWARDENA, 2011, p. 08).

Nessa lógica, está claro que a contradição é inerente a vida cotidiana. Para Lefebvre

(...) en uno de sus últimos ensayos, "Quotidien et Quotidienneté" (1987) vincula 'lo cotidiano' (le quotidien) con lo primero, lo incompleto, asediado por el ser genérico realmente existente utilizando el concepto de Marx, y 'la cotidianidad' (la quotidienneté) con lo último, las formas «homogéneas, repetitivas [y] fragmentarias» del ser cotidiano de la modernidad del capitalismo tardío (LEFEBVRE *apud* GOONEWARDENA, 2011, p. 09).

Nesse sentido, a vida cotidiana expressa simultaneamente "(...) a miséria e riqueza a partir de eventos triviais, caracteriza-se como a mediação entre repetição e a criação, entre alienação e liberdade (...)" (FERREIRA, 2013, p. 69). É no cotidiano que se dá a luta contra a racionalidade do Estado e do mercado, é onde se efetiva a possibilidades de apropriação do espaço a partir de novas lógicas e é o lugar da potência, através dos movimentos de resistência, de contestação e revolucionários. "Portanto, quando através da apropriação do espaço da cidade reconstruímos a cotidianidade, é possível pensarmos na formação de movimentos que lutem pela emancipação e pela sua transformação" (FERREIRA, 2013, p. 69). Uma das principais barreiras que temos que superar no cotidiano é o fenômeno cotidianidade programada, derivado diretamente da ideia de sociedade burocrática de consumo dirigido. Essa cotidianidade programada expressa "(...) através da articulação global do capital procura fragmentar as relações do lugar, fragilizando assim a construção de identidades e de solidariedade" (FERREIRA, 2013, p. 69).

Vamos usar mais dois autores que apresentam contribuições efetivas para o entendimento da vida cotidiana. Estamos falando de Michel de Certeau e de Agnes Heller. Certeau trabalha na dimensão do cotidiano e apresenta a ideia do homem comum, que chama de o homem ordinário. Seu interesse

nesse personagem justifica-se na sua dedicação pelo estudos dos grupos sociais situados no campo mais vulnerável das relações sociais. Seu foco é nas práticas sociais que conformam os indivíduos, e como nessa relação o homem ordinário produz microrresistências e, com isso, desenvolve práticas de microliberdades. Nesse movimento, esse sujeito, cria estratégias para escapar ou minimizar as determinações da ordem estabelecida. Certeau chama essa estratégia de astúcias sutis (CERTEAU, 1998). A reflexão de Certeau sobre o cotidiano, o homem ordinário e as suas estratégias de resistência e de liberdade, coaduna com a posição lefebvriana de que é no cotidiano que a construção de alternativas se realiza.

Já Heller, talvez traga para nós contribuições mais assertivas e vigorosas. Para ela, o cotidiano é a vida de todos os homens, em todos os momentos e em qualquer período da história. Não existe vida e experiência da humanidade sem o cotidiano e a cotidianidade. O cotidiano está presente em todas as dimensões e esferas da vida dos indivíduos. Na escola, no trabalho, em casa, nas relações de trabalho, nos relacionamentos afetivos etc. Heller confirma isso quando diz que "a vida cotidiana é a vida do homem por *inteiro*; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade", porém "o fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda a sua intensidade" (HELLER, 1985, p. 17).

A vida cotidiana apresenta algumas características. Ela é heterogênea; hierárquica; espontânea; nela os homens atuam com base na probabilidade e no economicismo; e é o local da imediaticidade, da imitação, da entonação, da alienação, da ultrageneralização e do pensamento manipulador. Acrescenta-se a isso o fato que o cotidiano é a esfera do homem concreto, ou seja é no cotidiano que o homem faz do mundo o seu espaço imediato (HELLER, 1985). Nesse ponto vemos total semelhança com o homem ordinário de Certeau e com o homem lento de Milton Santos (SANTOS, 1996). Porém, o ponto central para nós nesse momento é outro. É a reflexão sobre o homem singular e sobre

o homem genérico. Na vida cotidiana todo homem contém, simultaneamente e contraditoriamente, particularidade e a genericidade.

O indivíduo (a individualidade) contém *tanto* a particularidade *quanto* o humano-genérico que funciona consciente e inconsciente no homem. Mas o indivíduo não é um ser singular que se encontra em relação com sua própria individualidade particular e com sua própria genericidade humana; é, nele, tornam-se conscientes ambos os elementos (HELLER, 1985, p. 22).

No cotidiano ao longo de suas vidas, a grande maioria das pessoas não acessa o seu lado humano-genérico. Ou seja, não chega a consciência. Heller confirma isso quando afirma que "a homogeneização em direção ao humano-genérico, a completa suspensão do particular individual, a transformação em "homem inteiramente", é algo totalmente *excepcional* na maioria dos seres humanos" (HELLER, 1985, p. 22). O ponto nevrálgico diz respeito a passagem integral do homem para a sua consciência. Quando funde o ser particular com o ser genérico, a unidade consciente do particular e do genérico. Isso só ocorre quando a cotidianidade é rompida e superada. Esse processo não é automático e nem unilateral. A suspensão do cotidiano é provisória. O homem sai do cotidiano e retorna a ele mais consciente. Quanto mais suspensões ocorrerem, mais a sua percepção, experimentação e apropriação do cotidiano se tornam mais conscientes (HELLER, 1985). Esse movimento permite e potencializa a transformação coletiva do cotidiano, e a possibilidade de construção de alternativas. Ou seja, a possibilidade de produção do espaço socialista/comunista.

Sabemos que o texto ainda não apresentou respostas sobre o que se pretendia e, de longe, não fez as necessárias amarras, mediações e articulações teóricas para dar conta do nossa hipótese: a emancipação da sociedade através da produção do espaço. Mas entendemos que esse primeiro esforço é uma tentativa de começar a arrumar as ideias na cabeça. De apontar temas, caminhos, abordagens e, principalmente possibilidades de desenvolver e reforçar a centralidade do espaço como força motriz e gerativa no desenvolvimento da sociedade, na verdade no desenvolvimento de uma nova sociedade.

Referências

ALVES, R. de O. O direito e a propriedade: o privado, o público e o comum. In: COSTA, G. M. et al. (orgs.). Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana. Belo Horizonte: C/Arte, 2015.

BADIOU, A. A hipótese comunista. São Paulo: Boitempo, 2012.

BORON, A. A. Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: O legado teórico de Karl Marx. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006.

CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

FERREIRA, 2013

FERREIRA, A. A imagem virtual transformada em paisagem e o desafio de esconder as tensões do espaço: por que falar em agentes, atores e mobilizações? In: FERREIRA, A. et al (orgs.). Metropolização do espaço: gestão territorial e relações urbano-rurais. Rio de Janeiro: Consequência, 2013. p. 53-74.

FRIGOTTO, G. As novas e velhas faces da crise do capital e o labirinto dos referenciais teóricos. In: _____; CIAVATTA, Maria (Orgs.). Teoria e educação no labirinto do capital. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 29-69.

GOONEWARDENA, K.. Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado. URBAN (Madrid), nº. 2, 2011. p. 25-39.

HARVEY, D. El cosmopolitismo y las geografías de la libertad. Argentina, Espanha e México: Akal, 2017. 372p

HARVEY, D. Espaços de esperança. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 382p.

HELLER, A.. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KOSIK, K. Dialética do concreto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, H. O Direito a Cidade. São Paulo: Centauro Editora, 2001. 145p.

LEFEBVRE, H.. A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática, 1991b.

- LEFEBVRE, L. A revolução urbana. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 178.
- LEFEBVRE, L. Espaço e política. Belo Horizonte: UFMG, 2008. 190p.
- LEFEBVRE, L. Lo urbano. In: LEFEBVRE, L. Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour Le monde moderne. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1986, p. 159-173. (Tradução livre para o português de Margarida Maria de Andrade).
- LEFEBVRE, L. The production of space. Oxford, UK: Blackwell, 1991a. p. 454.
- LÖWY, M. Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez Editora, 2015.
- MÉSZÁROS, I. A teoria da alienação em Marx. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÉSZÁROS, I. Para além do capital. SP: Boitempo, 2009.
- MOREIRA, R. Marxismo e Geografia (A Geograficidade e o diálogo das Ontologias). Geographia. Ano 6, n. 11. Rio de Janeiro. Dez. 2004.
- MOREIRA, R.. A Geografia do espaço-mundo: conflitos e superações no espaço do capital. Rio de Janeiro: Consequência, 2016.
- POGREBINSCHI, T. O enigma do político: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 391.
- POSTONE, M. Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SANTOS, B. de S.. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SANTOS, M. A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. 308p.
- WOOD, E. M. Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo. 2011, p. 261.