

A dialética entre o próximo e o distante: reflexões acerca da cidade e do urbano contemporâneos

Rainer Randolph

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional

As "reflexões sobre transformações urbanas contemporâneas", como anunciadas no título do nosso ensaio, não pretendem se referir a mudanças mais ou menos específicas ou delimitadas de determinados aspectos e fenômenos em certos tipos de cidades, nem caracterizá-las ou detalhá-las de uma maneira que permitisse sua identificação empírica. Para ser coerente com a primeira parte do título, nosso trabalho deve discutir aquelas transformações nas quais se expressam a oposição ou mesmo a "dialética" entre "o próximo e o distante" de uma forma mais genérica.

Para isto formularemos, de início, uma *hipótese* sobre essas transformações - não enquanto hipótese de *trabalho*, mas *estratégica*. O objetivo é, a partir daí, desenvolver uma argumentação conceitual que analisará, detalhará, diferenciará e especificará esta hipótese em diferentes reformulações através da articulação com outros pensamentos. Este "movimento do pensamento" avançará na medida em que investigamos diferentes faces da "dialética" - ou, num primeiro momento, das oposições - entre o "próximo e o distante". Esse processo permitirá tornar mais preciso o significado das transformações que são nosso objeto de pesquisa - uma precisão em termos conceituais, mas que não é descolada de eventos e processos histórico- empíricos que nos servem, sem serem explicitados aqui, como referências da reflexão.

I

O ponto inicial e básico da nossa investigação é uma hipótese que pode ser considerada "*estratégica*" na medida em que expressa um

projeto teórico e prático de longo alcance (Lefebvre, 1991: 60 ss.): pres-supomos que as atuais sociedades capitalistas com maior e menor grau de industrialização *estão sofrendo profundas transformações* que (i) estão relacionadas, através de uma série de intermediações, à crescente incorporação da telemática e das redes mundiais de computadores em todas as esferas da vida social e (ii) envolvem, preponderantemente, suas cidades. Um primeiro passo da explicitação (reformulação) dessa hipótese exige que a mencionada "profundidade" dessa mudança seja qualificada.

Para começar com uma delimitação negativa, queremos *excluir* duas perspectivas bastante discutidas nos dias atuais que versam sobre essa questão: a do advento de uma "sociedade em rede", por um lado, e aquela que já parte da existência de uma "sociedade da informação" ou mesmo acredita que esteja surgindo num futuro próximo, por outro. Mais tarde justificaremos brevemente porque julgamos essas duas visões equivocadas; uma apreciação mais profunda foge do escopo do presente trabalho (vide, por exemplo, a respeito da "sociedade em rede", Randolph 1999).

Esses equívocos são relativos; pois, mesmo discordando, acompanhamos, até certo ponto, as duas abordagens na sua forma de atribuir às novas tecnologias de informação e comunicação um papel chave para a compreensão das mudanças mais gerais. Isto é válido em relação tanto ao próprio desenvolvimento e sofisticação das tecnologias, como à sua aplicação e utilização e *não-utilização*. É indispensável contemplar ("dialéticamente") não só a difusão dessas tecnologias, mas também a própria *ausência* de difusão em determinados territórios e certos grupos sociais quando não se trabalha apenas com "objetos reais", "fatos", "eventos" ou "fenômenos" mas também com a "virtualidade" enquanto possibilidade e, assim, parte da "realidade" (vide Lefebvre 1999:16).

Nós mesmos, durante anos – num caminho que nos levou a formular a hipótese que procuramos explicitar melhor aqui –, discutimos e investigamos as conseqüências econômicas, sociais, políticas, administrativas e culturais da disseminação das tecnologias de informação e comunicação em diferentes setores das sociedades industriais e periféricas como no trabalho (Ferreira, 1999), na circulação urbana (Duarte, 2002), na educação (Lapa, 2001), nas articulações comunitárias e sociais (vide Southern & Ramos, 2001; Oakim & Southern, 2003; Vargas Puigbonet, 2003), no governo (Santos, E.S., 2003), e no espaço, cidade e meio urbano em geral (Vargas Puigbonet, 2001, Randolph, 2001).

Uma de nossas principais discordâncias em relação às abordagens antes mencionadas ("sociedade em rede" e "sociedade da informação") está relacionada à maneira como trabalham (ou não), conceituam (ou deixam de fazê-lo) e compreendem (ou não conseguem) as cidades e o *espaço*. Sem entrar aqui em uma apreciação mais aprofundada, que necessitaria inclusive contemplar distinções entre as duas perspectivas, sua visão não está muito longe da opinião que tornou-se quase senso comum em relação aos "impactos" das tecnologias no/ao espaço: acredita-se que fazem ou o espaço "desaparecer" – ele se torna insignificante para a compreensão da sociedade e de sua dinâmica; ou o fazem "encolher" – reduzem, virtualmente, as distâncias.

Aqui podemos adiantar uma primeira explicitação da hipótese estratégica acima referida: estamos convencidos - e os resultados de nossas investigações apoiam esta suposição - que "questões teóricas e práticas relacionadas ao espaço tornaram-se cada vez mais importantes" (Lefebvre, 1991: 62). E essas questões estão a exigir uma revisão dos problemas e conceitos envolvidos na própria discussão sobre espaço e tecnologias.

O espaço não está encolhendo, mas deve ao contrário ser perpetuamente revolucionado. Poderíamos desejar modificar e reformular esta última sentença. O espaço não está encolhendo, está sendo perpetuamente revolucionado, mas nós o percebemos encolhendo. (Elden, 2001)

Foi assim, numa articulação entre a prática de investigações, a interpretação de seus resultados e um período já bastante extenso de apropriação do pensamento de Henri Lefebvre (ou partes dele) que podemos agora especificar ainda mais nossa hipótese estratégica: as transformações profundas expressam-se, desde já, numa *re-organização territorial* das sociedades ocidentais. Uma nova organização espacial dessas sociedades começa a aparecer particularmente na mudança da sua *organização em cidades*.

Foi essa idéia que procuramos desenvolver já em 1999, ainda sem referencia ao pensamento lefebvriano, por ocasião da realização de um evento em torno da temática de "cidades fantasmas" (Randolph & Araujo, 1999). Esse debate se insere, é óbvio, no campo da discussão sobre a "crise", o "declínio", o "fim" etc. da cidade ou da metrópole que já vem sendo travado desde o século XIX com o surgimento das cidades industriais e seu crescimento. O próprio Lefebvre contribui a este respeito quando caracteriza o período mais recente como o da explosão-implosão

das cidades (industriais).

Portanto, nossa hipótese é que a aparência – conforme *percebemos*, nas palavras de Elden – cada vez mais “fantasmagórica” das cidades contemporâneas se deve à crescente superação (no sentido dialético, vide Lefebvre 1979: 228 ss.) da sociedade industrial – e, conseqüentemente, da cidade industrial cada vez menos urbana e do seu espaço abstrato – por uma sociedade à qual Lefebvre deu o nome de “urbana” (Lefebvre, 1999: 15); uma sociedade onde o espaço se torna fonte de uma nova “concretude” na medida em que *diferencia* ao mesmo tempo que (*re*)*úne* aspectos dissociados e fatores e tendências disparatados. Seria possível dizer, então, que

... [a]s relações sociais se concretizam enquanto relações espaciais; com esta idéia Lefebvre nos oferece um campo de reflexão que, antes de discutir as relações entre espaço e sociedade, fundamenta a compreensão do espaço na sociedade enquanto condição e produto social .. (Damiani et alii 1999: 7)

Sim e não. Se o espaço (social) é socialmente produzido, as relações sociais podem ser “realmente” abstratas sem se “concretizar” porque o próprio espaço (condição e produto) poderia ser “realmente” abstrato. Lefebvre considera o espaço da sociedade industrial um espaço abstrato (Lefebvre, 1991:48 ss. e 229 ss.). A própria cidade industrial, que representou não apenas o fim da contradição entre campo e cidade mas também uma ameaça ao próprio urbano, foi locus principal dos esforços, por parte do Estado, do poder político, do mercado mundial e do mundo das mercadorias, de *homogeneização (contraditória)* da sociedade.

A “concretização” das relações sociais depende, portanto, de uma nova sociedade e de um novo espaço “urbanizado”. Por isto, essa sociedade é chamada de *urbana* e caracteriza-se pela “urbanização generalizada”. O espaço abstrato da sociedade industrial transforma-se no “espaço diferencial” da sociedade urbana através da

mobilização de diferenças num único movimento (incluindo diferenças de origem natural, cada uma delas a ecologia tende a enfatizar isoladamente): diferenças de regime, país, localização, grupo étnico, insumos naturais etc. (Lefebvre, 1991: 64).

Esse “direito de ser diferente” só pode fazer sentido, continua Lefebvre, quando se baseia em uma luta própria para estabelecer diferenças, que garante que as diferenças, assim geradas, distingam-se

tanto de características naturais distintivas (espaço absoluto) como daquelas diferenciações induzidas dentro do espaço abstrato existente.

Na conceituação do espaço social de Lefebvre (1991) que seguimos nos parágrafos anteriores, essas "diferenças" no espaço devem expressar-se em um "código" espacial diferente ou seja numa *linguagem comum à prática e teoria*. O primeiro passo para construir um código assim, seria recapturar a *unidade de elementos dissociados*, derrubando barreiras e identificando oposições e confluências no espaço que podem ser cada vez menos discerníveis.

Estariamos, portanto, a caminhar em direção ao detalhamento e melhor explicitação de nossa hipótese estratégica se conseguíssemos, conforme o raciocínio de Lefebvre, elaborar um conhecimento que "aproxime" ou melhor "supere" os termos e níveis que foram, nas sociedades industriais, tratados *isoladamente como opostos* tanto pelas práticas espaciais existentes como pelas ideologias que as fundamentam. Em sua discussão sobre o espaço, Lefebvre refere-se ao micro (arquitetura) e macro (urbanismo), cotidiano e urbano, dentro e fora, trabalho e não-trabalho (festival), durável e efêmero etc. (Lefebvre, 1991: 64)

Em outro lugar (Lefebvre, 1999: 46s), ao se referir ao espaço (diferencial) da sociedade urbano, considera o espaço urbano, como contradição concreta, que "foi, é e será *concentrado e poli(multi)cêntrico*". Depois continua:

Na sua definição, esse espaço comporta um vetor nulo (virtualmente); a anulação da distância obceca os ocupantes do espaço urbano. É seu sonho, seu imaginário simbolizado, representado de múltiplas maneiras: nos planos, no frenesi dos encontros e aproximações, na atração pela velocidade "até na cidade". É a u-topia (real, concreta). Assim se realiza a superação do fechado e do aberto, do imediato e do mediato, da ordem próxima e da ordem distante, numa *realidade diferencial* na qual esses termos não mais se separam, mas se transformam em diferenças imanentes.

A passagem da sociedade industrial para a sociedade urbana, portanto, estaria vinculada à *superação* (tanto no pensamento - linguagem - como na prática) de oposições e separações que seriam transformadas, nesta passagem, em "diferenças imanentes". Entre as que Lefebvre nomeia, escolhemos a oposição entre o próximo e o distante (ou as respectivas ordens) porque aparenta ser mais relevante e pertinente para nossa preocupação ligada às conseqüências das tecnologias telemáticas e informáticas.

A referência às tecnologias não significa que desejemos, por ora, realizar uma investigação histórica e empírica do curso das referidas transformações como já observamos acima; nem pretendemos apreciar se, como e até que ponto as tecnologias telemáticas e informáticas geram condições - para o surgimento de um novo "meio técnico-científico-informacional" (Santos, 1996) - que possam contribuir, facilitar ou mesmo impulsionar a "mutação" de uma sociedade para outra e de um espaço para outro. À primeira vista pode parecer *absurdo* pensar nesta possibilidade na medida em que a atual técnica teve enorme importância, não de maneira imediata mas mediata, na consolidação da sociedade industrial e seu espaço abstrato. Será que as "novas" tecnologias possuem uma nova "potencialidade"? Ou será que essa tecnologia poderá contribuir para aprofundar a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção que levará, em última instância, à superação do modo de produção capitalista? Essas indagações não poderão ser trabalhadas aqui.

De fato, como já transparece na formulação do título deste ensaio, nossas intenções são de caráter conceitual e metodológico. Nossa reflexão sobre a dialética entre "próximo" e "distante" visa avançar na explicitação de nossa hipótese estratégica de uma forma focalizada (limitada) àquela oposição e sua superação. Não temos, portanto, a pretensão de esgotar o assunto ou dar conta de todas as diferenciações que acabamos de encontrar em Lefebvre. Em outras palavras, propomo-nos a aprofundar uma faceta, um patamar ou, talvez, um "momento" da discussão acerca de uma possível passagem da sociedade industrial para a urbana, ou do espaço abstrato para o diferencial. Queremos refletir sobre a *possibilidade* dessa transição. Por isto parece-nos ser a oposição escolhida de central importância porque o é (era) para formação e compreensão do espaço abstrato e da cidade industrial (vide acima a discussão a respeito das diferenciações que devem se tornar imanentes).

Há que se fazer alguns reparos a respeito dos procedimentos analíticos que adotaremos para discutir a oposição entre próximo e distante e sua transformação em uma dialética que incorpora os termos opostos. Como todas as outras que Lefebvre menciona, essa oposição reveste-se de um caráter bastante complexo: pode-se imaginar uma série de possíveis interpretações e compreensões a seu respeito. Buscamos, portanto, aqui um caminho para elucidar tanto sua oposição como (possível) superação em distintos passos ou momentos.

Para poder compreender a "tensão" entre proximidade e

distanciamento enquanto expressão da cidade industrial, síntese do espaço abstrato e sua eventual superação como passagem para o espaço diferencial (para a sociedade urbana), acreditamos oportuno trabalhar com sua distinção analítica em três "patamares" interrelacionados: (i) uma interpretação em *termos temporais* que leva a um questionamento referente à própria realidade (e à cidade como parte dela) como "dada", presente ou atual (ii) uma reflexão em torno do significado dessa oposição ou dialética para o *espaço* em suas distintas formas enquanto absoluto, abstrato e, em potencial, diferencial que precisa se basear em uma, brevemente introduzida, conceituação do próprio espaço e, finalmente, (iii) uma discussão sobre o possível *conteúdo social* da oposição que introduzirá a temática do pertencimento social, da familiaridade e estranhamento e de "necessidades urbanas" por parte de agentes sociais.

Com esses recortes analíticos, a oposição e/ou dialética entre o próximo e distante pode ser reformulada da seguinte forma:

(i) a compreensão dominante da realidade e dos objetos, fatos, eventos, fenômenos etc., na sociedade industrial, está baseada numa distinção entre diferentes tempos - atual (presente) ou não-atual (passado e/ou futuro) - e, articulado a isto, entre diferentes formas de sua acessibilidade ou disponibilidade - imediato ou mediato - ou, enfim, entre o "real" e o "virtual". O "próximo" é o "atual/imediato" - este, tendencialmente, é o "real"; o "distante" pode ter diferentes significados.

Em contraste com essa perspectiva que valoriza o *presente* da realidade em oposição a passado e futuro, no primeiro recorte (item II), apresentaremos uma abordagem que mostra como superar as dicotomias na medida em que, como já mencionamos acima, a "virtualidade" enquanto possibilidade faz parte da "realidade" (vide Lefebvre, 1999:16). "Próximo" e "distante", aqui, constituiriam, conjuntamente, o real. A cidade, portanto, mesmo na sociedade industrial, só se compreende nessa articulação;

(ii) há uma ampla bibliografia a respeito de diferentes concepções sobre o "espaço" ou mesmo o "espaço social" que não será apresentada e discutida aqui. Para nossos fins, basta mencionar uma distinção que identifica na produção intelectual duas abordagens: uma primeira que, em sua conceituação do espaço (social), diferencia elementos físicos de elementos mentais/sociais. Não nos preocupamos aqui com a distinção entre mental e social; ambos termos - "espaços" mentais e sociais -

estão em oposição ao físico – espaço físico. Ao observarmos a oposição “próximo/distante” podemos identificar, nessa vertente, duas posições distintas: uma que entende o físico como “próximo” (e conseqüentemente o mental/social “distante – às vezes inclusive “ausente”); e uma outra onde as relações se invertem: o ponto de partido – o “próximo” – é o espaço mental e/ou social e o espaço físico encontra-se “distante” (uma sistematização interessante para essa discussão pode ser encontrada em Soja, 1996).

A segunda vertente procura compreender o espaço social enquanto “socialmente construído”; o “próximo” e “distante” deixam de ter o caráter de categorias e de uma oposição entre diferentes perspectivas. No intuito de elaborar uma teoria que pode ser chamada de “unitária” (Lefebvre, 1991: 11) vai trabalhar com diferentes “momentos” inseparáveis da produção (total) do espaço na qual pode se vislumbrar uma dialética entre algo “próximo” e algo “distante”. Discutiremos essa conceituação no item III. para fundamentar uma discussão maior a respeito da diferenciação entre espaços: espaços absolutos, abstratos e, enquanto objetos possíveis, diferenciais;

(iii) enfim, a última contribuição de nossa “aproximação” à oposição entre o próximo e o distante dirige-se ao seu significado social, sua interpretação referente às práticas de apropriação do espaço, à vivência, experiências ou mesmo a certas necessidades sociais “espaciais”. Não é por acaso que essa parte da nossa “demarche” conceitual tem sua origem numa preocupação prática a respeito do “próximo” e “distante”; ou seja, quando andamos, durante quase duas semanas, pelo centro de Buenos Aires e os bairros mais próximos para realizar um exercício prático de reconhecimento da cidade (apenas munidos de bloco e caneta)¹.

Era necessário viver a estranha impressão de, tão longe de casa, sentir-se em um lugar conhecido, familiar, para que um texto de Agnes Heller (Heller, 1996) despertasse nossa máxima atenção apenas pela indagação contida no título “onde estamos em casa?”. Inicialmente aproveitamos este texto, analiticamente, para tentar entender (tornar inteligível) esse sentimento (vide Randolph, 2001-2002).

Falar de “casa”, lugar ou “lar” (hogar em espanhol) não significa para a autora preocupar-se explicitamente com o espaço. Mas, implicitamente, quando menciona a busca pelo lar enquanto lugar único como uma constante da humanidade, refere-se a um lugar de “proximidades”, com certas qualidades espaciais (materiais). Lugares que aparentam ser

lugares de "simultaneidade e de encontros, onde a troca não seria tomada pelo valor de troca" (Lefebvre, 1969:97), na interpretação de Lefebvre talvez "lugares urbanos".

Heller apresenta, também, exemplos de não-lugares onde a casa, o lar, deixam de ter um referencial fundamentalmente espacial – pode-se viver, também, no tempo e no espírito. Pertencer ou não, *estar* "próximo" ou "distante", apresenta-se aqui de uma forma complexa na oposição entre o familiar e o estranho (ou mesmo assustador). Seguiremos essas argumentações da autora, mais detalhadamente elaboradas em relação à familiaridade do que ao estranhamento, no item IV o que fornecerá uma terceira forma de aproximação à oposição/dialética aqui em pauta.

Finalmente (V), sem poder aprofundar muito as reflexões e discussões, tentaremos tirar primeiras conclusões – e orientações para futuras investigações – do "desdobramento" do atual debate em relação à nossa hipótese estratégica. Tentamos identificar como a superação da oposição entre próximo e distante, que faz que "esses termos não mais se separem, mas se transformem em diferenças imanentes" (vide acima), pode contribuir para uma maior especificação, explicitação, e detalhamento dessa hipótese e, portanto, do movimento do nosso pensamento e conhecimento.

II

Uma reformulação da hipótese inicial deve levar em consideração a observação de Lefebvre (1999) de que a atual transformação das cidades não pode ser mais compreendida através do emprego dos habituais instrumentos analíticos. Além disso, uma ciência analítica da cidade ainda estaria em esboço e o próprio objeto dessa ciência (a cidade) ainda não estaria determinado (Lefebvre, 1969:97 s.).

Quando observada a trajetória desse objeto mal determinado, encontramos hoje, conforme nossa hipótese estratégica, em uma situação de passagem da cidade industrial para uma nova forma que não pode ser conhecida através dos habituais instrumentos analíticos; entramos em um "campo cego" (Lefebvre, 1999:33 s.) Mas, de fato, mesmo sem considerar a situação histórica particular da atual transição, pode-se afirmar, principalmente, que esse problema (do "ponto cego") sempre surge, em distintos graus, quando a atenção do investigador se *desloca dos objetos ("produtos") para sua formação e transformação* – sua dinâmica. Quem observa "processos" (gêneses, transformações, dinâmicas)

não pode trabalhar com “objetos reais” (vide Lefebvre); necessita de uma nova perspectiva epistemológica e metodológica em relação à suposta “realidade” dos seus objetos – no nosso caso: a cidade. Aqui estamos frente ao primeiro desdobramento da oposição/dialética entre próximo e distante.

Investigar processos e dinâmicas não pode se tornar nem um exercício meramente empírico, nem futurístico. É necessário, compreender a “realidade” não exclusivamente pelos “fatos” – o próximo, aparente, mas também pela sua virtualidade, suas possibilidades – o distante. Neste sentido, as cidades e suas transformações deixam de ser meros “objetos” e tornam-se “objetos possíveis”.

Para acompanhar a passagem da sociedade industrial para a sociedade urbana é, portanto, necessário proceder a uma mudança radical em relação às concepções “tradicionais” do próprio *conhecimento* que, na visão de Lefebvre,

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”. Por nós, aqui, o objeto se inclui na hipótese, ao mesmo tempo em que a hipótese refere-se ao objeto. Se esse “objeto” se situa além do constatável (empírico) nem por isto ele é fictício. Enunciamos um *objeto virtual*, ... (fala aqui da sociedade urbana), ou seja, um *objeto possível*, do qual teremos que mostrar o nascimento e o desenvolvimento relacionando-os a um *processo* e a uma *práxis* (uma ação prática) (Lefebvre, 1999:16 – grifos do autor).

A impressão de uma certa tautologia da investigação – a dinâmica que leva ao objeto possível que precisa ser relacionado a um processo e uma prática – aponta para o próprio “movimento do pensamento” (Lefebvre, 1979) e o caráter prático, social e histórico do conhecimento.

O “objeto” em sua realidade imediata (“próxima”), no empirismo, ou teoricamente intermediada (“distante”), no racionalismo, perde sua validade; o *objeto possível* é uma das expressões da dialética entre próximo e distante (imediato e mediado). Compreendendo-o assim, há necessidade de métodos que vão além dos procedimentos e operações clássicas: a dedução e indução – sem com isto retirar deles sua validade limitada (Lefebvre, 1979:121 ss.). Em outros momentos Lefebvre já havia sugerido uma metodologia² que denominou de “progressiva-regressiva” (vide Sartre, 1967:72-133). Essas técnicas voltam-se contra qual-

quer "receita empírica para fabricar um produto". Lefebvre refere-se aqui à realidade urbana numa crítica à abordagem do urbanismo. Propõe, tanto contra o "empirismo que constata", como "as extrapolações que se aventuram", o exercício da "transdução" (Lefebvre, 1999:18 e 1969:101) como uma metodologia que permite dar conta do "objeto virtual" ou possível.

Os procedimentos progressivos, em particular aquele de transdução, mais ainda do que aqueles que se iniciam com a regressão, só podem ser trilhados a partir de certas hipótese teóricas acerca da dinâmica social e das tendências tecnológicas enquanto base da *progressão* – meras extrapolações de tendências (empíricas) passadas para o futuro seriam, em princípio, *regressões* e não *progressões*. "Teoria" aqui não significa *explicação* do passado (e talvez extrapolação para o futuro), mas *razão* de virtualidades (futuras) de determinados fenômenos para que esses possam ser considerados "reais", uma realidade mais *completa*.

A compreensão dos objetos em sua potencialidade baseia-se, portanto, em uma expressão específica da acima mencionada dialética e supera as oposições que têm vigência na ciência tradicional. Se a passagem para a sociedade urbana exige ou significa a superação da oposição entre próximo e distante, a nível dos objetos há de se pressupor uma mudança radical no acima referido sentido. A sociedade urbana é a sociedade de objetos completos, virtuais, possíveis. A cidade pode ser um destes objetos ou um não-objeto.

III

O próximo passo consiste em uma ampliação da perspectiva: tanto em relação ao nosso objeto, a cidade; como em relação à abordagem da dialética entre o próximo e o distante. Passamos, agora, da reflexão sobre a cidade e suas transformações àquela sobre o *espaço*. Como já mencionamos anteriormente, a superação da oposição entre físico e mental/social é uma condição para compreender o espaço em sua totalidade; a partir daí será possível trabalhar a diferença entre espaço absoluto e espaço abstrato. O novo espaço (diferencial) da sociedade urbana surge com a superação das oposições contidas no espaço abstrato.

É evidente que encontramos uma boa parte desse raciocínio e a procurada conceituação particularmente no livro "*Produção do Espaço*" de Lefebvre (1991). Para situar melhor nossa reflexão, apresentamos

inicialmente algumas observações de Elden (2001) acerca da importância e dos principais conceitos deste livro. Após uma referência às transformações provocadas pela tecnologia, que já foi apresentada no início do nosso ensaio, Elden constata que Lefebvre não procura apenas corrigir uma falta de equilíbrio entre tempo e espaço, característica dos tempos modernos, mas quer enfatizar a historicidade da experiência tanto temporal como espacial, opondo-se assim a Kant. Segundo Elden, Lefebvre defende que

.. sem ser mais recipientes Kantianas vazias formais, nem mais categorias da experiência, tempo e espaço podem ser experimentados enquanto tais, e sua experiência foi relacionada diretamente às condições históricas dentro as quais foram experimentadas. Para Lefebvre, obviamente, essas condições históricas são diretamente ligadas ao modo de produção: conseqüentemente também a produção do espaço. Lefebvre desejou realizar dois principais movimentos no seu trabalho.

Primeiro pôr o espaço para cima com e ao lado do tempo em considerações da teoria social, e, ao fazer isto, corrigir a vacuidade dos recipientes Kantianos de experiência. A espacialidade é tão importante quanto a temporalidade e a história, mas não deve obscurecer considerações a respeito delas: "espaço e tempo aparecem e se manifestam como diferentes, contudo não separáveis". (Lefebvre, 1991)

Secundariamente ele desejou usar esta nova compreensão crítica para examinar o mundo (moderno) no qual ele estava escrevendo. Isto é realizado por uma análise de como o espaço é produzido, e como é experimentado. O espaço é produzido em dois modos, como uma formação social (modo de produção), e como uma construção mental (concepção) (Elden, 2001, tradução nossa).

O que significa, então, o "espaço"? O próprio livro de Lefebvre, ao qual nos referimos, apresenta, em seu primeiro capítulo, uma extensa discussão a este respeito, ao recuperar os diferentes significados desde a antigüidade grega até concepções mais contemporâneas. Constata que, até recentemente, dominou a visão cartesiana baseada numa divisão entre "res cogitans" e "res extensa". O espaço, "res extensa", foi pensado em termos geométricos de coordenadas, linhas e planos.

O espaço geométrico é abstrato, da mesma forma como o tempo cronológico em sua abstração do concreto. Elden relaciona essa perspectiva com a crítica ao espaço geométrico de Heidegger. Só se experimenta o espaço enquanto geométrico quando, por exemplo, ao se usar um martelo ("prática espacial") para-se para pensar; quando, este então será

conceituado. É a partir destas observações que começamos a nos aproximar de um ponto chave da acima mencionada obra: uma tríade que constitui a base para a compreensão da produção do espaço.

Mas, vejamos mais uma vez Elden e como apresenta o raciocínio de Lefebvre:

Nosso modo de reação em relação ao espaço não é geométrico, apenas nosso modo de abstração o é. Há uma oposição estabelecida entre nossa concepção de espaço - abstrata, mental e geométrico - e nossa percepção de espaço - concreta, material e físico. .. [A percepção] toma como seu ponto de partida inicial o corpo que Lefebvre vê como o local de resistência dentro do discurso do poder no espaço. Espaço abstrato, descorporalizado, é, como ele sugere, ainda um outro aspecto de alienação.

Para progredir no entendimento do espaço, precisamos apreender o concreto e o abstrato juntos. Como foi discutido em "Le materialisme dialectique", se apenas um é considerado e tornado absoluto, uma verdade parcial torna-se um erro: "Rejeitando uma parte do conteúdo, sanciona-se e agrava-se a dispersão dos elementos da realidade." Da mesma maneira que Lefebvre descreveu o Estado como uma "abstração realizada (percebida)", também o espaço é percebido (em ambos os sentidos da palavra) como abstração. Obviamente, aqui há um uso de idealismo e materialismo conjuntamente. Espaço é um constructo mental e material. Isto nos proporciona um terceiro termo entre os pólos da concepção e percepção, a noção da vivência. Lefebvre argumenta que espaço humano e o tempo humano acontecem metade na natureza, e metade na abstração (Elden 2001; tradução nossa).

Pode-se levantar dúvidas em relação a algumas formulações de Elden: por exemplo, o uso da oposição *concreto* - *abstrato* está, em boa parte, mais próximo à discussão do pensamento em movimento de Lefebvre na "*Lógica Formal / Lógica Dialética*" (1979) do que na "*Produção do Espaço*" (1991) onde trabalha com a diferenciação absoluto - abstrato - diferencial, como antes mencionado; quando fala do espaço *abstrato* como alienação refere-se ao contrário do espaço absoluto (e não do concreto).

Mesmo assim, essa breve passagem introduz simplificada e tríplice de momentos, em última instância inseparáveis, às vezes contraditórios e conflitantes, que representa o núcleo da "teoria única" do espaço que o autor procurava: o *percebido*, que Lefebvre identifica depois com as práticas espaciais; o *concebido* que está ligado às representações do espaço; e o *vivido* que está relacionado aos espaços de representação; em suas próprias palavras descreve esses três momentos da seguinte

forma:

(i) *Prática espacial* que abrange tanto a produção como a reprodução, como também os locais particulares e conjuntos espaciais característicos de cada formação social." (Lefebvre, 1991:33) .. A prática espacial de uma sociedade secreta o espaço da sociedade; o propõe e pressupõe, numa interação dialética;... Do ponto de vista analítico, a prática espacial de uma sociedade é revelada pela decifração de seu espaço. ... [Sob o neo-capitalismo, a prática espacial].. incorpora uma associação íntima, dentro do espaço percebido, entre realidade diária (..) e realidade urbana (..) (Lefebvre, 1991: 38; tradução nossa).

(ii) *Representações do espaço* vinculadas às relações de produção e à ordem que essas relações impõem, e conseqüentemente ao conhecimento, sinais, códigos, e relações frontais (Lefebvre, 1991:33) [São].. espaços conceptualizados, o espaço de cientistas, planejadores, tecnocratas e engenheiros sociais... - todos identificam o que é vivido e percebido com o que é concebido. ... Este é o espaço dominante em qualquer sociedade (ou modo de produção). Concepções do espaço tendem,.., para um sistema de sinais verbais (e então intelectualmente trabalhados). (Lefebvre, 1991:38 s.; tradução nossa)

(iii) *Espaços de representação*, incorporando simbolismos complexos, às vezes codificados, às vezes não, relacionados ao lado clandestino ou subterrâneo da vida social, como também à arte (..). (Lefebvre, 1991:33) Espaço como diretamente vivido através de suas imagens associadas e símbolos, e conseqüentemente o espaço de "habitantes" e "usuários", mas também de alguns artistas e talvez daqueles.. , que descrevem e não aspiram fazer mais do que descrever. Este é o espaço dominado .. que a imaginação busca mudar e apropriar. Ele se sobrepõe ao espaço físico, na medida em que faz uso simbólico de seu objeto. Assim, pode ser dito que espaços de representação .. tendem para sistemas de símbolos não-verbais e sinais mais ou menos coerentes (Lefebvre, 1991:39 - tradução nossa).

Elden apresenta num esquema a unidade do espaço físico, mental e social da seguinte maneira:

prática	espacial.....espaço
percebido.....percebido.....físico.....materialismo	
representaçõesespaço concebido
.....concebido.....mental.....idealismo	
do espaço	
espaços	de.....espaço
vivido.....vivido.....social.....materialismo	
representação	e idealismo

Na opinião de Elden, a contribuição central de Lefebvre é a noção do “espaço vivido”. Como procura mostrar, essa noção deve-se à influência de Heidegger em muitas partes da obra de Lefebvre; Lefebvre aproximou Heidegger a Marx.

Através de seu trabalho a respeito de Nietzsche e Hölderlin, Heidegger incorporou uma compreensão do poético em sua obra, que foi crucial para a noção espacial da habitação poética, uma noção da experiência vivida da vida cotidiana. O uso de Lefebvre de *habitar* é uma tradução direta do *wohnen* de Heidegger. Realmente, em vários lugares, Lefebvre cita o poema de Hölderlin “o homem habita poeticamente”, e menciona a discussão de Heidegger positivamente. A sugestão de Lefebvre que habitar [habiter] foi reduzido à noção de habitat acontece paralelamente à constatação de Heidegger de uma crise no habitar [wohnen]. Como nota Lefebvre, explicitamente seguindo Heidegger, esta crise “resulta de um tipo estranho de excesso: uma obsessão para medição e cálculo (Elden, 2001, tradução nossa).

Entretanto, a noção do espaço como vivido não é por si só suficiente, continua Elden um pouco depois. Conforme esse autor, Lefebvre critica Heidegger que falhou em compreender a noção da produção na sua profundidade e abrangência. Como, então, poderia proceder a uma análise do espaço? Prossegue Elden:

Da mesma maneira que o social é formado historicamente, da mesma forma é moldado espacialmente. Igualmente o espaço é historicamente e socialmente configurado. Os três elementos do social, espacial e temporal moldam e são moldados um pelo outro. “Relações sociais que são abstrações concretas não têm nenhuma real existência salve dentro e através do espaço. Seu suporte é espacial” e, nós deveríamos acrescentar, histórico. E ainda o espaço não é somente o lugar passivo [lieu] de relações sociais. (Lefebvre, 1991) (Elden, 2001, tradução nossa).

Em diferentes períodos históricos podemos, então, encontrar diferentes espaços, expressão e condição históricas de um modo de produção e de uma formação social (específica): “Desde que, *ex hypothesi*, cada modo de produção tem seu próprio espaço particular, a passagem de um modo para um outro precisa encaminhar a produção de um novo espaço. ... o exame de transições entre modos de produção vai revelar, realmente, que um espaço fresco [fresh] está sendo gerado durante essas mudanças, ..” (Lefebvre, 1991:46-47, tradução nossa) Portanto, na base dessa conceituação podemos investigar (discutir) o espaço que surge com capitalismo e industrialização (modo de produção capitalista) que, talvez, já esteja condenado a dar lugar a um novo espaço de uma

sociedade diferente – eis, aliás, nosso problema formulado deste o princípio do atual texto.

Portanto, nossa preocupação refere-se à “história do espaço” que, como diz Lefebvre (1991:48), não pode ser limitada a um estudo dos momentos específicos que foram constituídos através da formação, estabelecimento, declínio e dissolução de um determinado *código espacial* (este código reúne sinais verbais – palavras e frases – e não verbais – música, sons, construções arquitetônicas). Há aspectos globais a serem considerados (modos de produção e outras generalidades). Além disto, pode-se esperar da história do espaço periodizações do processo de produção que não correspondem àquelas amplamente aceitas.

Ele mesmo apresenta, em seguida, uma diferenciação de dois espaços na base da conceituação acima indicada que são importantes para nós na medida em que explicitam as origens e características do espaço social da sociedade (cidade) industrial capitalista. Distingue o espaço absoluto do abstrato.

O *espaço absoluto* foi constituído por fragmentos da natureza localizados em lugares que foram escolhidos por causa de sua qualidade intrínseca. Logo perde seu caráter natural – apesar de manter alguns de seus aspectos - na medida em que foi apropriado por forças políticas ou religiosas. “Ao mesmo tempo civil e religioso, o espaço absoluto preserva e incorpora linhas de sangue, família, relacionamentos sem mediação – mas os transpõe para a cidade, o estado político fundado na cidade” (Lefebvre, 1991:48). Com o caráter religioso e político, esse espaço foi um produto da estreitas relações de consangüinidade, solo e linguagem.

Deste espaço evolui um que foi relativizado e histórico; a cidade histórica ocidental dominou este período. Neste tempo, a atividade produtiva (trabalho) deixou de estar unida ao processo de reprodução que perpetuou a vida social. Tornando-se independente desse processo o trabalho tornou-se presa da abstração enquanto trabalho social abstrato e do espaço abstrato. Ele funciona como objeto: como um conjunto de coisas/sinais e seus relacionamentos formais: vidro e pedra, concreto e aço, ângulos e curvas, cheio e vazio. Uma das suas contradições características é que, apesar de negar todo o sensual e sexual, sua única referência é a genitalidade.

O espaço abstrato não é definido na base do que percebido como o desaparecimento de árvores ou retrocesso da natureza; os espaços

grandes e vazios do Estado e dos militares, ou os centros comerciais cheios de mercadorias. Ele se relaciona negativamente com tudo que está na sua base: as esferas históricas e religioso-políticas. Positivamente funciona frente às suas próprias implicações: tecnologia, ciência aplicada e conhecimento comprometido com o poder (sic!). Pergunta Lefebvre: "Isto significa que esse espaço pode ser definido em termos de uma alienação reificadora, na suposição que o meio (ambiente, "milieu") da mercadoria tornou-se em si uma mercadoria?" Talvez, responde, mas a "negatividade" do espaço abstrato não pode ser negligenciada, e sua abstração não pode ser reduzida a uma "coisa absoluta". De qualquer forma, ele dissolve e incorpora tais "sujeitos" anteriores como aldeias e cidades e tende para a homogeneidade, a eliminação de diferenças e peculiaridades – a segregação social e espacial nas grandes cidades de hoje apenas aparentemente depõe contra essa afirmação.

Este espaço durará para sempre? Provavelmente não, porque ele mesmo comporta contradições específicas que podem virar sementes para um novo tipo de espaço; o *espaço diferencial*, o espaço da sociedade urbana (de um novo modo de produção). Enquanto potencialidade ou virtualidade (vide item II) este novo espaço diferencial já está contido no espaço abstrato.

Essa distinção entre espaço absoluto e abstrato servir-nos-á como referência para travar uma discussão em torno da problemática da "casa" que por ora apareceu sob o título de habitar (wohnen). A pergunta de Agnes Heller (1996) sobre a casa (onde uma pessoa habita) abre uma nova "janela" para a discussão da oposição ou dialética entre próximo e distante que ligamos, por um lado, ao espaço absoluto e, por outro, ao espaço abstrato

IV

Diferente de Lefebvre, cuja reflexão sobre habitat ou habitar (wohnen) tem claro vínculo com sua teoria do espaço, Agnes Heller, ao perguntar-se sobre a "casa" (lar) de pessoas, não tem nenhuma preocupação explícita com a compreensão do (ou de algum) espaço. A categoria básica das suas reflexões é a da "experiência" – que lembra, "de longe", a do "vivido" de Lefebvre. Conforme analisa experiências de vida, toca em diferentes "momentos" dessas experiências que as relacionam com diferentes "espaços".

Mas, é exatamente essa diferença a base de sua contribuição

para nossa reflexão. Pois, a autora também não se refere, obviamente, à oposição ou dialética entre o próximo e o distante em sua análise. Mas, com certa razão, parece nos possível relacionar o familiar, tendencialmente, àquilo que nós é próximo; ao igual e portanto conhecido e compreensível; ao qual pertencemos, com o que nós identificamos. Já o estranho é mesmo o distante, o desconhecido, o diferente ou mesmo ameaçador e assustador.

De fato, sua investigação não chega a desenvolver-se em torno de uma oposição entre *o familiar e o estranho*; muito menos ainda de sua dialética. Sua análise aprofunda-se principalmente em relação à familiaridade cujas origens e características procura identificar através da observação da experiência de determinadas personagens.

Ao não contemplar a inserção dessas experiências em seus contextos (sociais e espaciais) maiores, comete alguns equívocos que em nada diminuem a fecundidade de sua reflexão como veremos. O familiar e o estranho são, inicialmente, julgados individualmente; ela só introduz no decorrer do ensaio alguns condicionantes sociais (nunca espaciais).

Encontramos logo ao início de seu ensaio uma referência importante para a elaboração de seu raciocínio, quando relata dois casos "paradigmáticos" de experiências de duas pessoas com quem se encontrou em distintas circunstâncias de tempo e espaço. Foi a "experiência" (da autora) que a faz enfrentar a questão da "casa" e do pertencimento de pessoas o que a leva, mais tarde, a problematizar a relação entre o familiar (o "lar") e o estranho. Relatamos, a seguir os dois casos:

Há trinta anos, conheceu o proprietário de uma *trattoria* no Campo dei Fiori em Roma; um dia pediu-lhe uma informação de como chegar a um lugar em Roma, não muito distante da praça onde a *trattoria* estava localizada. O proprietário, já de meia idade, lamenta não poder ajudar porque nunca saiu, desde que nasceu, do Campo dei Fiori.

A segunda experiência ocorreu quinze anos depois. Ao viajar em um avião de carreira para a Austrália, Agnes Heller começa a conversar com sua vizinha de assento sobre os acontecimentos políticos atuais e fica sabendo que sua interlocutora, também de meia idade, trabalha numa empresa internacional, fala cinco línguas, desloca-se permanentemente por causa do seu emprego de um lugar do globo para outro e tem três apartamentos em três cidades diferentes. Lembrando-se do proprietário da *trattoria* em Roma, pergunta à vizinha onde ela está em casa. Essa,

após um certo tempo de reflexão, responde finalmente: "Onde vive meu gato".

É nossa intenção re-interpretar estes dois exemplos paradigmáticos às quais Heller chama de geograficamente *monógamas* (em Roma) e geograficamente *promíscuas* (no avião).

É interessante que para a autora, o que é "problemático" é a promiscuidade geográfica da mulher no avião. Ela simboliza algo estranho ("unheimlich")³: por representar o abandono do que pode ser considerada a mais antiga tradição do *Homo Sapiens*, a de privilegiar um lugar ou determinados lugares frente a todos os demais (Heller, 1996:124). Não que esta seja uma experiência nova (estranha): sempre houve o abandono de um lugar na busca por outro lugar melhor por pessoas e grupos. Mas aí, ou se tentava voltar em algum momento ao lar original, ou carregava-se algo consigo simbolizando este lar, ou tentava-se encontrar o melhor lugar (utopia – o não-lugar) em comunidade com outros que compartilhassem o lar original.

Ao contrário de Heller, para nós "problemática" (inesperada, estranha) é a primeira experiência. Nela expressa-se uma oposição entre próximo e distante que não parece pertencer ao tempo de hoje: para o dono da *trattoria* mesmo lugares próximos ao seu "lar" (se bem que diferentes dele) são totalmente distantes e, portanto, desconhecidos porque ele vive num espaço fechado, imóvel, isolado.

Lembrando a discussão anterior (vide item III.), essa pessoa parece viver num *espaço absoluto*: seu mundo limita-se aos seus laços familiares (certamente a *trattoria* passava de pai para filho há tempos), a uma vizinhança das redondezas conhecidas desde a infância e a relações com exterior (fornecedores, bancos etc.) provavelmente herdadas e que nem provocam algum sentimento de estranheza, de lidar com "estranhos" que não pertencem ao lugar.

Deve ser difícil achar um lugar e pessoas assim; o surpreendente e "estranho" nesta experiência é mostrar a possibilidade de conseguir negar todas as influências de um espaço abstrato característico de uma sociedade como a italiana. Talvez haja ainda certos nichos sociais tradicionais com seus "bolsões" de espaços absolutos ainda não plenamente subordinadas à lógica capitalista (e ao espaço abstrato).

Se pensarmos no *espaço abstrato* da sociedade industrial, por outro lado, a vizinha no avião mostra exatamente as características que

se espera de uma pessoa integrada nesta sociedade; a apreciação de Heller deve ser compreendida, então, em relação à essa sociedade e não como o "julgamento" daquela pessoa: no espaço abstrato não há "lugar" para o conceito de "lar" na medida em que este deixa de fazer sentido para as pessoas como seres humanos (capaz de atribuir sentido e significado). Só mesmo uma imagem ou mesmo uma referência para fora do sistema, um não-lugar – o gato que não vive num mesmo mundo –, para definir onde está sua "casa". Se os "promíscuos" vivem "fora do espaço", os outros vivem fora do tempo (no passado).

Em uma perspectiva nostálgica (do passado), as pessoas que habitam o espaço abstrato, como a vizinha no avião, parecem uma espécie de "monstro cultural"; pessoas muito solitárias, produtos do final de 200 anos de história moderna. E ao contrario dos emigrantes, há pouco mencionados, não se deslocam como membros de uma comunidade, apesar de haver muitas outras pessoas que fazem (individualmente) a mesma coisa. Aliás, como vivem fora do espaço, *nem sequer se deslocam, viajam*: na verdade, diz Heller, sua vizinha de assento no avião ficou "imóvel", pois sempre permaneceu no presente; o que se moveu foram estes lugares remotos que se deslocaram para ela.

A conjunta apreciação dos dois exemplos abre para Heller a possibilidade de pensar em experiências fora de tempos (Roma) e fora de lugares (avião). Ou, para inverter o raciocínio, é possível imaginar que a casa de alguém esteja em um lugar que já não pertence mais ao tempo de hoje (espaço absoluto); ou, que alguém possa sentir-se em casa num tempo sem ter referências específicas. Como se poderia dizer com Lefebvre, o lar no espaço abstrato não é definido com base no que é percebido ou sentido; mas a partir do concebido.

Agnes Heller se faz a mesma pergunta: se não há lugar geográfico (enquanto *percebido*) onde se possa estar em casa hoje, será que poderia haver um "lar" no tempo? Sentir-se, *conceber-se*, pertencer a um tempo?

Chega a conclusão que sim a partir de uma reflexão que guarda alguma interlocução com a que esboçamos antes em relação ao espaço abstrato de Lefebvre: conforme a filosofia moderna privilegia o tempo sobre o espaço (espaço abstrato) provoca mudanças na percepção espaço/tempo que colocam em cheque a própria experiência da familiaridade – enquanto pertencimento a um lugar geográfico. Em última instância, nosso mundo é transformado em um *lugar* estranho ("unheimlich", dis-

tante).

Heller atribui essas transformações a uma profunda experiência da contingência tanto cósmica como social dos seres humanos modernos: tanto o destino torna-se desconhecido como o futuro aberto; e o espaço estranho, um nicho escuro que pode conter todas as riquezas do oriente, mas também uma sina imprevisível (Heller, 1996:130).

Ao referir-se implicitamente a um momento anterior, isto é ao espaço absoluto, o *lugar* (religioso – político) determinava, de alguma forma, as possíveis decisões da pessoa; não era livre. A liberdade, introduzida pelo privilégio dado ao tempo (espaço abstrato), significa que se abraça a contingência enquanto abertura de uma infinidade de possibilidades; o tempo, então, se torna um dos determinantes essenciais da experiência da contingência, e a autoconsciência da historicidade nasce desta maneira.

As próprias transformações aqui brevemente mencionadas levam a autora a julgar possível e necessário distinguir e tratar diferentemente duas formas de experiências que podem dar origem a diferentes tipos de familiaridade: a *experiência espacial* e a *experiência temporal*; cogita, inclusive, a possibilidades da existência de dois “lares” correspondentes. É importante destacar que, originalmente, a experiência da familiaridade no espaço absoluto referia-se a uma percepção e vivência na íntegra (totalidade). E a mesma afirmação é válida para a experiência no espaço abstrato onde o exemplo da passageira no avião retrata uma experiência em sua totalidade; uma experiência pura e paradigmática, livre de qualquer outra referência (geográfica, sensorial).

Já questionamos esta possibilidade da mera substituição do espaço pelo tempo (a consolidação do espaço abstrato) em relação à “experiência espacial” e mais ainda a um lar exclusivamente espacial. O que ocorre, ao nosso ver, é uma passagem de um período a outro onde, para ambas as experiências, diferentes componentes de uma “nova” familiaridade prevalecem.

Ou, nas palavras de Heller, agora, sob o privilégio do tempo e domínio da contingência, a experiência divide-se *numa parte “espacial”* que tem o próprio corpo como referência (algo que nem o espaço abstrato conseguiu “extinguir” até hoje, apesar de todos os esforços): são as experiências sensoriais que tendencialmente não significam conhecimento (vide a discussão em Lefebvre 1979). E *uma parte “temporal”* que é ba-

sicamente experiência cognitiva (pensamento em movimento). Como se vê posteriormente, essa distinção não é absoluta, mas relativa: experiências sensoriais estão entrelaçadas com experiências cognitivas.

A familiaridade pode ocorrer em relação às duas formas de experiência; quando limitada a um só lado, torna-se "nostálgica" ou "fantasmagórica"; portanto, certamente nos dois exemplos acima discutidos as "familiaridades" não tem a mesma qualidade. Modernamente falando, sentir-se em casa significa experimentar a familiaridade tanto sensorial como cognitivamente.

Em relação a este possível *lar sensorial* Heller aponta dois elementos de familiaridade (experimentada sensorialmente):

(i) a *disposição emocional* que corresponde a uma emoção estruturadora que dá conta da presença de muitos tipos particulares de emoções como alegria, pena, nostalgia, intimidade etc.. Estas emoções incluem mesmo muitos elementos cognitivos (avaliações) que têm uma influência sobre a intensidade das sensações. O familiar serão os sons, as cores, luzes, os odores, as formas; e são estas *experiências eminentemente sensoriais* que distinguem um lugar do outro. Sintetiza a autora: "Isto é, na experiência espacial do lar as impressões sensoriais estão carregadas de significados extraídos dos elementos cognitivos/avaliativos da disposição emocional" (Heller, 1996:133).

(ii) o segundo elemento da familiaridade refere-se à linguagem na sua apropriação cotidiana, como senso comum que aparenta ser tão "imediatamente dado" – para definir o "corpo" de uma pessoa - como suas próprias sensações e emoções. Sem ter que apelar à cognição (pensamento) propriamente dito, a língua materna e o sotaque local inspiram familiaridade *diretamente*, como também os lugares comuns, gestos, signos e pequenos costumes. Nas conversas não é necessário proporcionar informação de fundo para se compreender; não fazem falta as notas de pé de página (sic!!). Consegue-se dizer muito com poucas palavras e não é preciso argumentar e comprovar - tudo tipicamente sinais da presença do senso comum. Mas talvez o argumento mais forte para considerar essas experiências como sensoriais é o fato de que "deixar de usar a língua(gem)", de ficar calado, em silêncio pode ser a melhor expressão da familiaridade e não da ameaça!

A experiência temporal e cognitiva pode dar origem a um segundo lar - *um lar temporal e cognitivo* – na medida em que a familiaridade

é limitada a uma mera experiência temporal – cognitiva que *não* traz consigo um rico referencial sensorial. O familiar encontra-se ao nível cognitivo (do pensamento), ao nível das meras representações e dos discursos o que exige uma abstração total da sensorialidade e emocionalidade. Neste caso, familiar é o que nós é “próximo” cognitivamente; argumentações que podemos acompanhar; justificativas que podemos aceitar etc. Sua experiência meramente temporal limita essa familiaridade na medida em que, tendencialmente, é sensorialmente vazio.

A experiência humana e suas formas não são dadas “naturalmente” como já tivemos oportunidade de observar na passagem do espaço absoluto para o abstrato. A experiência é de cada pessoa e é condição e produto da vida pessoal em sociedade – neste sentido encontramos uma relação algo parecida com a do espaço que, enquanto social, também é condição e produto do social.

A própria história do conhecimento humano mostra que, além da familiaridade (e, conseqüentemente, estranhamento) baseada nas duas experiências acima explicitadas, surgiram outras possibilidades. Heller introduz mais duas: uma experiência e familiaridade (lar) “espiritual” – que não se confunde com a cognitiva – e uma “democrática” que não explicitaremos aqui.

Ambas são determinadas conquistas de dois “círculos culturais” diferentes: a *experiência democrática* (de convivência com outras pessoas) formou-se, conforme a autora, nos Estados Unidos da América. Já a possibilidade de *experiência espiritual* deve-se ao acúmulo de uma produção cultural (da “alta cultura”: arte, religião, filosofia) que Heller atribui à Europa – fala aqui de um lugar metafórico produzido pelos seus “habitantes” (filósofos, artistas, teólogos), mas aberto à “visitantes” que aí realizam então sua “experiência espiritual”. Conforme coloca a autora, a necessidade de se buscar a “familiaridade espiritual”, o “*lar do espírito absoluto*”, expressão inspirado em Hegel, surge quando a experiência temporal (cognitiva) perde sua *densidade*.

As experiências espirituais são *sensorialmente densas* como também *recompensam cognitivamente* num sentido diferente do que as experiências espaciais e temporais com as quais mantêm um relacionamento de mútua complementação e exclusão:

(i) a *densidade sensorial*, apesar de ser um dos seus maiores atrativos da experiência espiritual, tem uma qualidade diferente do que

na experiência espacial; expressa uma certa dialética entre familiar e estranho (novo): “Quando lembramos de um encontro com este mundo, essa lembrança sempre contém um grau de nostalgia. Desejamos retornar. A nostalgia propriamente moderna é, não obstante, distinta do desejo de retorno ao ventre materno; deseja experimentar o mesmo enquanto diferente. ... Cada repetição tem que ser irrepitível. Isto não é simplesmente uma busca de novidade, mas uma busca de novidade no familiar” (Heller, 1996:138 s.) Por causa deste desejo, os modernos foram buscar a novidade cada vez mais no passado. Num sentido mais prosaico, esta busca pela experiência sensorial da novidade com familiaridade caracteriza todos aqueles muitos milhões de praticantes do turismo de massa dos dias de hoje (Heller, 1996:139).

Mas, por outro lado, é necessário considerar que, caso o sentimento da familiaridade é a única fonte da experiência sensorial como acontece, por exemplo, quando ouvimos canções populares da nossa juventude, essa experiência não necessariamente chega a ser refletida e, portanto, continuamos na experiência do lar espacial sem poder considerá-la uma experiência do “terceiro lar”;

(ii) encontramos relações parecidas ao observarmos a *recompensa cognitiva* da experiência espiritual: ela acontece conforme as obras singulares que ocupam o espaço da “alta cultura” são densas em relação ao significado: sem ser um atributo ontológico, muito menos ainda uma constante ontológica, e nem uma questão da avaliação subjetiva, a forma conjunta da densidade é propiciada pela multiplicidade da interpretabilidade e o peso existencial da interpretação singular. Se depois de mil interpretações, a milésima primeira ainda traz algo de novo, isto demonstra que a obra é densa em significações (ou ao contrário: se depois de três interpretações tudo já foi dito, é porque falta densidade).

No entanto, por outro lado, se o sentimento da familiaridade parece estar exclusivamente no nível reflexivo, não habitamos no terceiro, mas seguimos no segundo lar; a autora usa como exemplo neste caso a “familiaridade” com o romance de Salman Rushdie que foi produzida pela leitura da imprensa e de estar bem informado com os problemas diários; “a experiência sensorial aproxima-se de zero, o espaço discursivo abarca todos aqueles que vivem reflexivamente no presente absoluto” (Heller, 1996:141)

(iii) vimos como as duas primeiras não se confundem com a terceira forma de experiência – todas devem ser consideradas também en-

quanto *atividades* – mesmo quando esta última permite *qualidades* diferentes das primeiras. A presença acentuada e densificada de impressões sensoriais, por um lado, e a intensificação da reflexão e interpretação, por outro são igualmente importantes no domínio do terceiro lar eminentemente moderno.

(iv) A autora aprofunda a compreensão da experiência espiritual a partir de outro exemplo no qual se refere a dez pessoas realizando separadamente tais experiências (ou atividades: lendo obras filosóficas de edição única que serão destruídas após a leitura). Essas pessoas têm, certamente, experiências espirituais, mas, devido às condições dessa experiência, dificilmente pode-se dizer que compartilhem um lar (espiritual). Mesmo assim, “o reino do espírito absoluto pode servir como o terceiro tipo de lar se os homens e mulheres compartilham ao menos alguns aspectos da experiência” (Heller, 1996:142); mesmo ao se posicionarem diferentemente em relação a uma mesma obra, por exemplo. A familiaridade pode, portanto, ser parcial, mas ela precisa ser compartilhada. “Para os visitantes (e todos aqueles que não são artistas, filósofos ou teólogo são visitantes) é um lugar ao que deseja retornar, e ao qual de fato retornam, para repetir uma experiência irrepetível” (Heller, 1996:143).

Essas experiências são “vivas” (sic!); vivem na recordação e na lembrança. A experiência precisa ser recordada em conjunto, mesmo que não tenha sido experimentada conjuntamente.

Os visitantes do terceiro lar retornam juntos a este lugar e, em reflexão e discussão, mantêm viva a imagem deste lar. O que usualmente chamamos de “alta cultura” ... inclui todas as relações humanas, emotivas e discursivas, que têm sido mediadas no e pelo mundo do espírito absoluto (ibidem).

Sem uma experiência compartilhada não há discurso cultural, nem pode havê-lo. E mesmo a experiência eclipsa e nunca proporcionará um lar em que se pode viver.

Portanto, este lar *não é privado; ele é cosmopolita* na medida em que pode, em princípio, ser acessado, “experimentado” por qualquer um (Heller, 1996:140). Mas, ao mesmo tempo é necessário considerar que a “experiência” não é suficiente para viver num lar – “viver em um lar, ... , não é só uma experiência, mas uma atividade” (Heller, 1996:158). Atuando segue-se padrões, cumpre-se requisitos formais, participa-se num jogo de linguagem. Alguém pode dizer “este é meu lar” – mas se os

outros não concordam com sua frase, ele não estará ali em casa.

Num lar se necessita que o aceitam, que o recebam ou ao menos tolerem. Todos os lares são tirânicos neste sentido; necessitam de compromisso, sentido de responsabilidade e também algo de assimilação. A questão é o tipo de assimilação, não a quantidade. ... Muito tem se falado, ultimamente, sobre a inclinação tirânica do universalismo, e com justiça; mas o particularismo pode ser tão tirânico como o universalismo. São tão somente duas caras da mesma moeda (Heller, 1996:158-159).

De fato, Heller não explicita em sua reflexão a oposição entre familiar e estranho – procura responder sua pergunta “onde estamos em casa” e concentra-se exclusivamente no familiar: o que permite uma experiência tornar-se familiar; quais as condições da familiaridade em três formas de experiências: espaciais (sensoriais), temporais (cognitivas) e espirituais (culturais). A “familiaridade” não é um atributo intrínseco a nenhuma dessas experiências ou atividades. Ela é familiar, “pertence a um lar” - ou não – devido a condições “espaciais”, “temporais” ou “espirituais” que apresenta em relação a experiências de outras pessoas. Ser familiar ou não é algo coletivo; atividades e experiências de pessoas individuais que se inserem em experiências mais “abrangentes”: que abrangem um maior “espaço”, “tempo” ou se inserem numa cultura. Neste sentido, habitar um lar pressupõe a aceitação de restrições, padrões, imposições - é sempre tirânico, como ela diz.

Uma atividade ou experiência é **estranha** quando isolada, sem relação com outras experiências ou atividades; o estranho não compartilha, sensorialmente, as mesmas recordações de cores e sons, as mesmas “certezas” inquestionadas do cotidiano, a mesma “linguagem” dos costumes e hábitos; ele é estranho cognitivamente porque pronuncia discursos que não representam nada, reflexões que não fazem sentido – apesar de poderem ter significado.

Estranhos também são aqueles que não compartilham com outros seu conhecimento dos grandes autores, filósofos, artistas e mesmo teólogos de um determinado “lar espiritual”; que não conseguem acompanhar, nem sentem necessidade de fazê-lo, as “visitas” nestes lares, já que lá só habitam aqueles que produzem as obras (a alta cultura).

Superar, no sentido dialético, familiaridade e estranhamento em relação a este último lar, teria, como vimos, certos aspectos espaciais e temporais (sensoriais e cognitivas). Mas, conforme a conceituação de Heller, o problema maior parece *residir* mais no “lar espiritual” (e, prova-

velmente, no lar democrático que não introduzimos aqui). A oposição entre familiaridade e estranhamento tem sua razão, ao nosso ver, na forma (européia) da *produção* deste lar, na divisão entre “produtores” de obras e seus “consumidores” que Heller chama de visitantes. Uma “nova sociedade” e um novo espaço (diferencial) precisam romper com essa separação e transformar a diferenciação entre o familiar e o estranho em algo que faz parte deste “lar” (tornar imanente; tornar dialético!). Será que as novas tecnologias de informação e comunicação poderão contribuir para isto?

V

O propósito anunciado do presente trabalho foi trabalhar sucessivamente uma “hipótese estratégica” para que essa pudesse revelar suas implicações mais detalhadas – quem sabe mais “táticas” e “operacionais” (já que descartamos desde o princípio referências empíricas específicas).

Essa hipótese de que “as atuais sociedades capitalistas com maior e menor grau de industrialização *estão sofrendo profundas transformações* que (i) estão relacionadas, através de uma série de intermediações, à crescente incorporação da telemática e das redes mundiais de computadores em todas as esferas da vida social (portanto consideramos a tecnologia não apenas na esfera da produção como meio de aumentar as forças produtivas) e (ii) envolvem, preponderantemente, suas cidades (atualmente o espaço dentro do qual se organizam capital e trabalho)” foi especificada nos seguintes passos:

(i) Não seguimos a argumentação daqueles que identificam o surgimento ou de uma “sociedade em rede” ou de uma “sociedade da informação”.

(ii) Essas perspectivas não estão suficientemente atentas às transformações do espaço. Pois, a tecnologia não faz o espaço desaparecer, nem encolher. O que ocorre é uma transformação na organização territorial das sociedades industriais particularmente em relação ao papel das cidades nesta organização.

(iii) Assiste-se hoje o fim da importância estruturante das cidades industriais para a organização do território e a explosão-implosão das grandes metrópoles.

(iv) A cidade industrial enfraqueceu o urbano que esteve presen-

te nas cidades política e comercial anteriores. A homogeneização reinante nas sociedades industriais gerou espaços abstratos.

(v) Surge, como "objeto possível", a partir da implosão-explosão da cidade industrial, a sociedade urbana com seu espaço diferencial que supera as oposições dominantes no espaço abstrato (sociedade industrial) numa realidade diferencial na qual os termos não mais se separam, mas se transformam em diferenças imanentes: são eles o micro e o macro, o cotidiano e o urbano, dentro e fora, trabalho e não-trabalho, durável e efêmero, fechado e aberto, imediato e mediato, ordem próxima e ordem distante.

(vi) Escolhemos a oposição entre o próximo e distante como foco da nossa reflexão. Parece importante e apropriado na medida em que partimos na problematização das tecnologias de informação e comunicação que, supostamente, podem aproximar (tornar próximo) o distante (vide item ii).

(vii) A distinção (oposição, dialética) entre próximo e distante pode ser compreendida, analiticamente, em três patamares:

(a) um temporal, onde o próximo parece o presente ou talvez ainda o passado; o futuro sempre é o distante; a superação desta oposição faz a possibilidade (futuro) já estar presente nos "objetos" – próximo e distante tornam-se assim aspectos intrínsecos da nossa compreensão dos objetos, inclusive da sociedade urbana e do espaço diferencial;

(b) um espacial, em torno das distinções entre o próximo como espaço absoluto e o distante como espaço abstrato; as possibilidades de sua superação podem fazer surgir um (novo) espaço diferencial; o da sociedade urbana;

(c) um social, voltado às práticas de apropriação do espaço; às necessidades, experiências e atividades que fazem as pessoas sentir-se em *casa*, habitar um *lar*, pertencer a um *lugar*, ou seja estarem socialmente próximas umas às outras. Ou serem distantes, estranhas e mesmo ameaçadoras.

À medida em que as oposições aqui trabalhadas tornam-se "realmente" dialéticas – desaparecem porque são substituídas por diferenças *internas* – as transformações urbanas contemporâneas devem encaminhar o surgimento de um novo espaço e de uma nova sociedade.

Já tentamos aproveitar, uma vez, essas reflexões para um exercício tático e operacional do reconhecimento das oposições e transformações. Para finalizar a presente argumentação, gostaríamos de levar estes exercícios táticos e operacionais um pouco mais adiante. Para tanto, procuramos aprofundar uma questão apenas rapidamente levantada antes: a da distinção entre cidade e urbano. As transformações nas cidades industriais tiveram sempre, como diz Lefebvre, um caráter "anti-urbano"; tentaram exterminar o urbano na cidade. O aproveitamento dos desdobramentos da nossa hipótese estratégica em relação a essa questão pode ser realizada da seguinte forma:

Primeiro, desdobrando nossas reflexões pode se afirmar: para assegurar, metodicamente falando, a possibilidade de encontrar cidade e urbano – e talvez identificar sua diferenciação em casos específicos (sob condições específicas do desenho da investigação) – teremos que dar conta dos três tipos de lugares (lares): o sensorial, o cognitivo e o do espírito absoluto (vivência num sentido das representações). Portanto, o "urbano" não se reconhece através de uma mera descrição e "representação" mais ou menos objetiva do meio no qual se encontra; não é o guia turístico que possibilita a "experiência urbana" pois não alcança o "distante" que está presente no urbano.

Segundo, ao investigador individual só revelar-se-á uma face possível deste urbano – a que é capaz de compartilhar. Isto não é nem um problema ontológico, nem subjetivo – está na "lógica" da constituição do urbano: em relação ao terceiro lar somos chamados – pela utopia do urbano – para agir como "habitantes" e não visitantes. Somos sujeitos de nossas experiências sensoriais, produtores de sentido e construtores de obras que, conjunta e compartilhadamente, podem constituir o urbano como "lar da razão". Sempre foi um projeto utópico porque a própria realidade das cidades, nos diferentes períodos históricos e territórios – incluindo aqueles que citamos antes: a *polis* grega – , limitava esta potencialidade tanto ao nível de cada um (lugar) como ao nível da construção conjunta (lar). A experimentação individual permite, portanto, vislumbrar uma pequena parte do urbano cuja abrangência depende em boa medida da incorporação nas sensações e cognições da experiência do terceiro lar; imagina-se que, assim, será possível aumentar a própria densidade sensorial e cognitiva. Observam-se aqui as dificuldades de "acessar" o "distante" em suas diferentes dimensões; isto só aumenta a importância das tentativas neste sentido.

Terceiro, apesar das imbricações entre os três lares (lugares),

cuja importância acabamos de realçar, precisamos adotar uma separação analítica para uma melhor orientação da prática de pesquisa. É claro que estes recortes acompanharão a própria diferenciação dos três tipos de experiência e suas contribuições para a identificação da dialética entre próximo e distante:

A construção da referida orientação para a experimentação deveria começar com as *experiências sensoriais* porque parece que a própria prática dos passeios por e observações de ruas e praças⁴ mais se aproxima a este tipo de experiência da cidade (o urbano), seus lugares e sua "gente": o uso dos olhos, nariz, ouvidos etc. Mesmo, neste momento inicial, não há como imaginar que a experiência resulte no "levantamento objetivo" de lugares diferentes (mas, tendencialmente equivalentes). Não há, aqui, nenhuma preocupação com uma suposta "veracidade empírica" das experiências; ao contrário, a riqueza desta primeira aproximação entre cidade e urbano é condicionada, como vimos, por dois mecanismos principais que permitem atribuir familiaridade à experiência e assim identificar lares espaciais: a disposição emocional e a linguagem. Assim, a experiência espacial propicia um conhecimento baseado em práticas espaciais cotidianas; sua validade estabelece-se no mesmo âmbito através do compartilhamento cotidiano – ou seja da formação de lares. Nossa situação como observador externo ("visitante") só nos permite sentir os lugares que, talvez, tenham a potencialidade de se tornar lares para os "habitantes". Consideramos esta forma de produzir conhecimento absolutamente legítima em uma tentativa de identificar o "urbano" na cidade, de buscar não apenas os lugares, mas os *lares espaciais* nas cidades. Conseguindo isto podemos talvez galgar, como vimos antes, um primeiro degrau rumo ao urbano (ou identificar sua ausência).

Em um segundo momento passamos para a *experiência temporal* (ou cognitiva) quando atribuímos "sentido" ou significado" às aparências sensoriais – abstraindo assim a espacialidade concreta dos lugares, procurando identificar suas temporalidades – sua história, trajetória, origem etc. Em princípio, essa experiência está bastante limitada – mais aos artefatos visíveis ("aparentes" e estáveis), como prédios, ruas, praças, monumentos etc. O que importa não são apenas suas características intrínsecas (seu significado) mas também sua justaposição identificada tanto sensorialmente (localização física) como cognitivamente (em relação a estilos e padrões construtivos, por exemplo). Desde o princípio, é verdade, usamos a experiência cognitiva de mapas da cidade para orientar nossa experiência sensorial: quando partimos para as diferentes experimentações não o fizemos sem uma orientação prévia (e permanente

durante o caminho) por um mapa da cidade que, após uma primeira articulação entre seus elementos cognitivos (conteúdo do mapa) e nossas sensações, guiou-nos perfeitamente para os lugares que pretendíamos experimentar. Não obstante, o mapa pode ser ainda um valioso instrumento cognitivo para identificar familiaridades abstratas, significados e sentidos e aumentar sua densidade. Por último, no lar temporal podemos trabalhar com nossas experiências em outros tempos que se articulam à experiência presente e permitem aumentar sua densidade (de alguma maneira, está envolvida aqui a familiaridade que se estabelece por além de barreiras temporais).

Em uma formulação diferente – mais próxima a certas categorias do pensamento lefebvriano – podemos conceituar o passo do segundo tipo de experiência ao terceiro tipo como uma tentativa de superar as “aparências” – o próximo OU o distante - daquilo que se meramente sente e conhece através da descoberta de uma “essência” – a dialética entre os dois. Na forma, como foram trabalhados os três tipos, reconhece-se uma certa “dialética” entre os primeiros dois e o terceiro tipo. No sentido desta oposição (dialética) entre aparência e essência, o “urbano” devemos identificar, por detrás das aparências, como o genérico, a “essência” que, sem sombra de dúvida, precisa expressar-se em e para sentimentos e cognições; não pode ser simplesmente escondida (algo subfísico) ou inacessível (algo meta-físico e só ser compreensível para uma lógica divina, por exemplo), Mas pode, também *não* se expressar mais (pelo menos exclusivamente) nesta aparência: é necessário sempre se lembrar da ambigüidade da aparência de poder “apresentar”, de fazer “aparecer”; mas também poder apenas “aparentar”; no segundo caso pressupõe-se que a aparência não revela, mas esconde e engana.

O reconhecimento do urbano em toda sua amplitude necessitaria, portanto desde já, uma “abordagem” que vai além da mera – “próxima” - investigação de cidades (das manifestações nas cidades que hoje se reconhece enquanto “urbanas”). E, certamente, sua descoberta precisa acrescentar algo que há de ser qualitativamente – em primeira aproximação – diferente das formas como se experimenta a cidade através de sensações e observações que se ganha com determinadas práticas “espaciais” – no nosso caso: andando pelas ruas, olhando, parando, anotando etc.

É desta forma que se concluiria o “círculo” que já se anunciava na elaboração de Agnes Heller: se os primeiros dois tipos, de alguma forma, são básicos para alcançar o terceiro; este último é capaz de trans-

formar profundamente os primeiros dois.

Cabem, para finalizar nossa discussão, ainda umas poucas palavras no sentido de concluir sem fechar: Reconhecemos que fomos, de alguma maneira, "geograficamente promíscuos" no território do espírito absoluto – há o perigo, como em outros lugares, de perder as referências, ficar vagando por (terceiros) "lugares"; tornar-se "estranho" – distante – no sentido do "unheimlich". Esperamos que isto não tenha acontecido; que apesar de tudo haverá aqueles que poderão compartilhar conosco um "lar" que buscamos construir.

Mas, essa estratégia parece-nos absolutamente indispensável na medida que por limitações de recursos (materiais e temporais) nunca teríamos a possibilidade de aumentar a densidade sensorial e cognitiva de nossas experiências que buscamos num contexto muito limitado e que sem estes "vãos" poderia ter permanecido naquilo que é: uma mera constatação sensorial sem maior sentido e significado de uma "realidade" ou uma interpretação que não se assegura de sua base sensorial.

Essas dificuldades expressam-se, ao nosso ver, hoje em dia em exemplos muito proeminentes que apenas queremos mencionar brevemente no final:

A incapacidade ou mesmo falta de vontade de se localizar neste terceiro lar – no distante –, leva parte dos investigadores a buscar a solução ("salvação") no primeiro lar – imediato, próximo -: procuram descobrir, através da experiência sensorial, em que "chão estão pisando" (empirismo); ou no segundo onde trabalham com interpretações (informações, dados) cognitivamente sem ter um acesso a experiências sensoriais; em verdade não tratam mais do espaço, mas do tempo.

Há ainda os que propõem aos seus concidadãos localizar – reconhecer seu lar – no âmbito do espírito absoluto com propostas e discursos de "familiaridade" ("patriotismo da cidade") sensorialmente vazios e cognitivamente empobrecidos (atuais propostas de planejamento estratégico das cidades) – tanto pseudo-próximos como pseudo-distantes.

Enfim, parece-me muito significativo o seguinte acontecimento: tive, numa noite durante este período de elaboração desse ensaio, um sonho sobre um gato; como poderia ser diferente. Mas meu gato, um gato aparentemente como qualquer outro, sabia voar ou levitar; sem asas, nem nada. Afinal fora um gato absolutamente comum. Mas, em meu sonho, queria levar algumas asas coloridas de borboletas para al-

gum lugar, lindas asas sem o corpo das borboletas, presas em pares, grandes com desenhos muito bonitos. O gato pegava três ou quatro pares dessas asas na sua boca e tentava levá-las para onde não sabia, voando ou levitando o que parecia não lhe causar nenhum problema. Só as asas: ele não as conseguia segurar direito com sua boca; assim uma ou outra caíam quando levantava vôo, obrigando-o a descer, pegar, levantar de novo; até que de novo caíam.

Notas

1 Este exercício prático acompanhou, num primeiro momento, a reflexão. Produzimos, assim, um conhecimento deste objeto – a cidade / o urbano – que não fica distante do *senso comum* (douto, de alguma maneira, no nosso caso). Mas, essas sensações, percepções, concepções implícitas e explícitas e mesmo vivências serão, num segundo momento, elementos indispensáveis num processo onde seu questionamento e reformulação (abstratos) apenas lhes afirmará seu valor (concreto) (negação dialética). Como o recorte do presente trabalho é metodológico, não apresentaremos essas descrições aqui;

2 fala sobre essa metodologia já desde a "*Lógica formal/lógica dialética*" da década de 40 do século XX, até a "*Production of space*" da década de 70.

3 O texto em espanhol trabalha com "lugar" e "hogar" (=casa) que traduzimos por "lugar", claro, e "lar"; é interessante que no alemão – língua na qual o texto parece ter sido escrito originalmente - há umas diferenciações parecidas, mas não idênticas: "lugar" pode ser "Ort" ou "Platz" - o que se traduz nas outras duas línguas também com "praça/plaza" -; a casa é "Haus", e o "lar" pode ser "Heim"; o adjetivo seria "heimlich" (não "heimlich" - oculto, aos escondidos) e seu contrário "unheimlich" - o que o tradutor não consegue traduzir - sempre quando fala de "estranho" mantém em parênteses o alemão "unheimlich" que tem um significado que vai além do mero estranho (não familiar): é algo *assustador*, que pode dar *medo* etc.;

4 a própria maneira do deslocamento (prática) é determinante para o resultado da experiência sensorial: se é a pê, num automóvel (particular ou público - ônibus) , metro (via subterrânea) ou mesmo de helicóptero (se restringimos ao "transporte urbano");

oOo

Bibliografia

- DAMIANI, A. L., CARLOS, A. F. A., SEABRA, O. C. de L. (1999). Introdução
In: DAMIANI, A. L., CARLOS, A. F. A., SEABRA, O. C. de L. (Orgs.) *O espaço no fim do século. A nova raridade*. São Paulo: Contexto, [:7-10]
- DUARTE, C. (2002). *Circulação e cidade: do movimento da forma à forma do movimento*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ELDEN, S. (2001). There is a politics of space because space is political. Henri Lefebvre and the production of space. *An Architektur*, <http://www.anarchitektur.com/AA01-Lefebvre/Elden.html>.
- FERREIRA, A. (1999). *As tecnologias de informação e o enclausuramento nas relações sócio-espaciais: o teletrabalho no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FORSTER, R. (2000). Introdução. in: FORSTER, R. & MELNIZKY, A. (Comp.) *Dialogando con la filosofía política: de la antigüedad a la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, [:9-14]
- HARVEY, D. (1996). *Justice, nature and the geography of difference*. Oxford: Blackwell
- HELLER, A. (1996). ¿Donde estamos em casa? In: idem, *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós, [:123-153] (orig. Thesis Eleven, 41, [:1-18] MIT 1995)
- KIRSCH, S. (1995). The incredible shrinking world – technology and the production of space, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 13, [:529-555]
- LAPA, A. B. (2001). Cidade, cidadania e educação no novo milênio. In: ANPUR (Org.) *Ética, planejamento e construção democrática do espaço*. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR, Rio de Janeiro, [1674-1682]
- LEFEBVRE, H. (1969). O direito à cidade. In: idem, *O direito à cidade*. São Paulo: Documentos [:96-109] (1968)
- LEFEBVRE, H. (1979). *Lógica formal – lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (1947)
- LEFEBVRE, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell (1974)
- LEFEBVRE, H. (1999). *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG. (1970)
- OAKIM, J., SOUTHERN. B. C. (2003). Comunidades virtuais no Brasil: o caso do Rio de Janeiro. In: ANPUR (Org.) *Encruzilhadas do planejamento. Repensando teorias e práticas*. Anais do X Encontro Nacional da ANPUR. Belo Horizonte (meio digital)
- RANDOLPH, R. (1999) Sociedade em rede: paraíso ou pesadelo? Reflexões acerca de novas formas de articulação social e territorial das sociedades. *GEOgraphia*, Niterói, ano 1, no. 2, [27-53]
- RANDOLPH, R. (2001). O espaço na/da sociedade da informação. Reflexão teórico-metodológica e crítica a respeito do seu novo caráter enquanto "ciberespaço". In: ANPUR (Org.) *Ética, planejamento e construção democrática do espaço*. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR, Rio de Janeiro, [1756-1768]
- RANDOLPH, R., (2001-2002). Em busca do urbano na cidade: "andaduras porteñas" por lugares e lares da experiência sensorial, cognitiva e do espírito absoluto. *Cadernos IPPUR*, [381-403]

- RANDOLPH, R., ARAUJO, F. (Orgs) (1999) *TeleCidades*, Sessão Livre, apresentada no VIII Encontro Nacional da ANPUR, Porto Alegre
- SANTOS, E. S. (2003). Governo eletrônico, administração pública e transformação social. In: ANPUR (Org.) *Encruzilhadas do planejamento. Repensando teorias e práticas*. Anais do X Encontro Nacional da ANPUR. Belo Horizonte (meio digital)
- SANTOS, M. (1996). *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec.
- SARTRE, J. P. (1967). *Questão do método*. São Paulo: DIFEL
- SOJA, E. (1996). *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford: Blackwell Publishers.
- SOUTHERN, B.C./RAMOS, S.A. (2001) Redes comunitárias e a apropriação das novas tecnologias de informação e comunicação no Brasil – o caso do Rio de Janeiro. In: ANPUR (Org.) *Ética, planejamento e construção democrática do espaço*. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR, Rio de Janeiro, [1804-1813]
- VARGAS PUIGBONET, R. (2001) *Espaço digital e redes tecnológicas. Ciberespaço e cidade*. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VARGAS PUIGBONET, R. (2003) A cidade e as redes. Sociabilidade e política na cidade tele-mediada. In: ANPUR (Org.) *Encruzilhadas do planejamento. Repensando teorias e práticas*. Anais do X Encontro Nacional da ANPUR. Belo Horizonte (meio digital)