

# Marcar sua cidade e seu tempo:

## A teoria dos momentos de Henri Lefebvre como leitura do possível

Hermes da Fonseca<sup>1</sup>

79

“O rabisco tem a ver com eternidade, marcar sua passagem pela vida. [...] marcar sua cidade e seu tempo, atravessar gerações na rua, se transformar em visual”.

Geovani Martins, *O sol na cabeça* (2018)

“NO PAÍS DA CORRUPÇÃO  
QUEM TEM MORAL PRA  
CRITICAR A PIXAÇÃO?”

Pixação de *Os Bicho Vivo [OBSV]* e *Túmulos*, em rua de São Paulo (2009)

### 1. Preâmbulo

Em que a literatura pode nos ajudar a compreender a relevância (ou irrelevância) política da vida cotidiana contemporânea? Já se reconheceu muitas vezes que, talvez, não exista uma única notícia do cotidiano que não possa dar ensejo a pensamentos profundos. Também já se recomendou a quem desejasse ser filósofo que escrevesse romances. Em relação ao

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Guarulhos/SP). Bolsista da CAPES. Contato: [fonseca@tutamail.com](mailto:fonseca@tutamail.com).

falatório cotidiano, a literatura representa uma refinada elaboração; mas, em relação à filosofia, ambas as esferas são tidas como não-filosóficas. O problema das fronteiras entre literatura e filosofia persiste desde as primeiras manifestações da história da filosofia, das quais são célebres exemplos o filosofar parmenídeo em poema e a sentença platônica pelo banimento dos poetas da cidade. Os empenhos na demarcação dessas duas áreas, e destas em relação às expressões cotidianas, se tornaram tão desgastados que, em determinado momento, houve quem optasse por entregar ao julgamento arbitrário do leitor a decisão sobre a natureza literária ou não de um texto. A nossa insistência infantil (não sem medo do ridículo das perguntas tolas, como lembra Jacques Rancière [2009, p. 9]), em perguntar em que consiste a literatura não encontrará resposta que suprima a questão. E isso se dará, explica Maurice Blanchot, porque essa pergunta “provém de nós mesmos, do seio do nosso tempo” e, ante a sua persistência “cada vez que lhe é dada uma resposta, ela se formula de novo”, permanecendo aberta (BLANCHOT, 20011, p. 229). Articular uma compreensão da filosofia em relação à literatura e à vida cotidiana –como a que ora pretendemos–, indo além da filosofia restrita à tarefa conceitual que exclui o não-filosófico, constitui uma busca de superação tanto da alienação do filósofo quanto da alienação não-filosófica. É sob esse desafio que nos valem de alguns lineamentos conceituais das obras *Crítica da vida cotidiana* e *Metafilosofia*, ambas de Henri Lefebvre, para analisar o conto “O rabisco”, de Geovani Martins (recém-publicado), quanto às virtualidades políticas da vida cotidiana. Se a tarefa da filosofia, como bem delimitou Gilles Deleuze, é criar conceitos, sob a condição de que estes tenham uma necessidade ou uma estranheza, bastando para isso que eles busquem responder a verdadeiros problemas (DELEUZE, 2013, p. 175), parece-nos que a pergunta pelas possibilidades emancipatórias dos resíduos cotidianos justificam nosso itinerário. Ainda que o próprio Deleuze haja se mostrado, ao final da vida, cético quanto às possibilidades de resistência à vida cotidiana inteiramente programada (DELEUZE, 2013, p. 230), reconheceu que além do trabalho do conceito, a filosofia necessita de uma compreensão não-filosófica. O cotidiano, como tal, aduz Lefebvre, “põe em questão a arte e a cultura porque lhe permanecem exteriores. E também a ciência e a

técnica porque o criam e o deixam, depois de o terem submetido às suas regras estruturais e funcionais” (1967, p. 306). A hipótese que ora porfiamos, portanto, endossa o pressuposto delineado por Lefebvre em seus prolegômenos a uma metafilosofia, segundo o qual “uma transformação radical da quotidianidade não pode distinguir-se da superação da filosofia e de sua realização”; será da contradição e do confronto entre o homem filosófico e seu projeto e o homem não-filosófico e seu projeto que “nascerá a mutação de um e de outro” (LEFEBVRE, 1967, p. 176).

## 2. Cotidianidade e resíduo

81

No colóquio que o Instituto de Sociologia da Universidade Livre de Bruxelas realizou, em maio de 1964, Henri Lefebvre apresentou em sua conferência sete teses sobre a arte e a vida cotidiana, a primeira das quais sustentando que a crítica do cotidiano era, naquele momento, a única capaz de questionar o conhecimento e a cultura em sua totalidade, segundo a perspectiva da negatividade (LEFEBVRE, 1969, p. 119).<sup>2</sup> A crítica da vida cotidiana – projeto iniciado por Lefebvre no final dos anos 1940 e que se estendeu até os anos 1980 –, além de oferecer um ponto de encontro para as ciências parcelares, mostra, segundo o autor, o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional, o lugar onde se dão os problemas concretos da produção da existência social dos seres humanos. Mas, um aspecto histórico-metodológico importante deve ser ressaltado: a crítica lefebvreana não se conforma ao elenco de estudos que aborda a vida cotidiana em diferentes épocas. Ainda que, no medievo ou na antigüidade, se observasse, obviamente, todos os aspectos cíclicos do dia-a-dia, nessas sociedades, indica Lefebvre, os gestos, as palavras, os instrumentos, todas as coisas mais usuais e familiares, eram caracterizados, em seus mínimos detalhes, por um estilo e ainda não haviam caído na prosa do mundo, que, então, não se

---

<sup>2</sup> Sobre a negatividade, nessa mesma obra (1969, p. 117), Lefebvre esclarece “conceber o negativo no coração mesmo da criação, da estruturação. Em conceber o futuro que corrói o existente, abocanha o efêmero e cria assim algo novo, de sorte que o negativo é, na realidade, criador, ‘positivo’.” (O trecho foi livremente traduzido do castelhano: “Lo importante es concebir a lo negativo en el corazón de la creación, de la estructuración. Es concebir el futuro que corroe lo existente, lo aboca a lo efimero y crea así algo nuevo, de forma que lo negativo es, en realidad, creador, ‘positivo’”).

separava da poesia. Após a generalização da economia mercantil e monetária, com o capitalismo do séc. XIX, instaura-se uma nostalgia do estilo, e sua busca obstinada em restos e lembranças fracassa “a tal ponto que se pode distinguir e até opor estilo e cultura” (LEFEBVRE, 1991, p. 36). De modo cabal, “a prosa do mundo matou a poesia” (LEFEBVRE, 1967, p. 93), “cresceu a prosa do mundo, invadiu tudo, os textos, o que se escreve, os objetos como os escritos, chegando a expulsar a poesia para longe” (LEFEBVRE, 1991, p. 36). Especificando-se em relação ao dia-a-dia das sociedades anteriores, a vida cotidiana surge sob duplo aspecto, o “*resíduo* (de todas as atividades determinadas e parcelares que podemos considerar e abstrair da prática social) e o *produto* do conjunto social” (1991, p. 39 [grifos do autor]). A ambigüidade (entre resíduo e produto, alienação e possibilidade criadora, representações e formas etc.) se reproduz em tantos casos cotidianos, a tal ponto, segundo Lefebvre, que se poderia vê-la como “categoria – conceito específico – do cotidiano”. Isso, porém, não nos autoriza confundi-la com uma categoria ontológica, vez “a ambigüidade exclui a consciência da ambigüidade” (LEFEBVRE, 2002, p. 219-226).

Ao identificar certo desdém da filosofia pela vida cotidiana –Hegel a classificara como o familiar que, por ser familiar, não é compreendido (HEGEL, 1992, p. 37); Heidegger também a teria subvalorizado, reduzindo-a à “vida de todos os dias” para caracterizar a existência inautêntica (HEIDEGGER, 2014, p. 87)–, Lefebvre a define como “o objeto filosófico” (LEFEBVRE, 1991, p. 23). Recorrendo a noção de nível, o filósofo francês indica que, nas sociedades contemporâneas, surge um deslocamento crescente entre o nível do cotidiano e os níveis mais elevados do Estado, da técnica, da cultura; a cotidianidade constitui, segundo o autor, o nível em que se estabelece uma disputa encarniçada entre a institucionalização (programação do cotidiano) da vida cotidiana e os resíduos (os irredutíveis) que, “como gergens entre blocos de pedras” (LEFEBVRE, 1967, p. 377), resistem à colonização dos códigos e instituições da modernização. Produto e resíduo, o cotidiano é organizado por formas (a forma lógica, a forma da troca, a forma urbana, a forma escrita etc.), que moldam a cotidianidade

(LEFEBVRE, 1991, p. 193). Sob a estratégia fragmentadora da Modernidade, em sua ambigüidade, a cotidianidade estrutura a vida cotidiana em setores cindidos – no trabalho, a passividade (imposições); na vida privada, os condicionamentos (consumismo); e nos lazeres, a diluição do “mundo” em espetáculo –, ardil da separação<sup>3</sup> que, paradoxalmente, mostra uma unidade do cotidiano, cujo elo é a disseminada passividade e não-participação (LEFEBVRE, 1967, p. 170-171).

Se coube a Marx, ao transitar do idealismo para a práxis (déc. de 1840), aproximar o cotidiano à análise dialética (LEFEBVRE, 1967, p. 172)<sup>4</sup>, o conceito de cotidianidade, enfatiza Lefebvre, não deriva do cotidiano nem o reflete, ele provém da filosofia, designa o não-filosófico para e pela filosofia, e não pode ser compreendido sem ela (1967, p. 19). O conceito de cotidianidade “não provém da filosofia isolada; ele nasce da filosofia que reflete sobre a não-filosofia” (p. 19); György Lukács foi quem, em *A alma e as formas*, de 1911, segundo Lefebvre, introduziu filosoficamente o tema da *Alltäglichkeit* (cotidianidade) e, possivelmente, tenha inspirado Heidegger a conceber as teses de *Ser e tempo* (1927) (LEFEBVRE, 2008, p. 18)<sup>5</sup>. A crítica lefebvreana da vida cotidiana, segundo o britânico Stuart Elden, pode ser vista como uma aplicação da noção de alienação de Marx ao conceito de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) de Heidegger.<sup>6</sup> Essa síntese, porém, não deve ignorar o fato de que Lefebvre

<sup>3</sup> Os situacionistas sustentavam que a separação principal a ser superada era aquela entre jogo (experimentação permanente de novidades lúdicas) e vida cotidiana, qualificando jogo como uma exceção isolada e provisória. Condicionada pela sobrevivência, a vida cotidiana pode, segundo os situacionistas, ser dominada racionalmente, expandindo o jogo para a vida inteira, rompendo com um tempo e espaço lúdicos limitados (Cf. JACQUES, 2003, p. 60-61).

<sup>4</sup> Marx argumenta n’*O capital* que o cristianismo (especialmente o protestantismo, desenvolvido sob o capitalismo) expressa bem o processo de produção da sociedade capitalista, em que uma sociedade de produtores de mercadorias, que se relaciona com seus produtos como mercadorias (valores) e sob essa forma reificada confrontam seus trabalhos privados como trabalho humano igual. Explica o autor que esse “reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza” (MARX, 2006, p. 101).

<sup>5</sup> Lefebvre dissente daquilo que ele nomeou a “primitividade” comum a Lukács e Heidegger – ambos os autores, sob o parecer lefebvreano, concebiam especulativamente a vida cotidiana, a esta descrevendo como um caos, uma desordem de sensações e emoções, antes das formas conferidas filosoficamente, pela estética, pela ética ou pela lógica. A leitura de Lukács seria marcada por uma resignação na reconciliação hegeliana, em que crítica e crise são subestimadas; a de Heidegger, por um bloqueio do possível por sua concepção da cotidianidade como reino do impessoal, do neutro agente, da vida inautêntica (cf. LEFEBVRE, 2008, p. 19).

<sup>6</sup> Sustenta o autor: “O conceito de vida cotidiana de Lefebvre pode ser visto como uma aplicação da noção de alienação de Marx à compreensão de *Alltäglichkeit* [cotidianidade] de Heidegger.” O trecho foi livremente traduzido do inglês: “Lefebvre’s concept of everyday life can be seen as an application of Marx’s notion of alienation to Heidegger’s understanding of *Alltäglichkeit*” (ELDEN, 2004, p. 113).

esteve atento à especificidade metodológica em relação a Heidegger, observando que o conceito de cotidianidade nesse autor comporta a abertura existencial pela qual o estranhamento (*Entfremdung*) pode ensejar a angústia e o poder-ser-mais-próprio; apropriada por Lefebvre, a cotidianidade se torna um nível social de confrontação em que se decide o cotidiano. Mais que um conceito, a cotidianidade pode ser tomada como “fio condutor para conhecer a ‘sociedade’, situando o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura (ou a decomposição da cultura).” (LEFEBVRE, 1991, p. 35). Concebida de modo prático (na vida de cada dia), a alienação perpassa, na leitura lefebvrea, as várias dimensões da crítica da vida cotidiana, constituindo-se como “categoria mediadora entre uma crítica científica e determinada da economia política e a filosofia, liberada de suas pretensões ao sistema total” (TOSEL, 2014, p. 229). Como se insinua, essa compreensão da vida cotidiana é construída sob a perspectiva de totalidade, metodologicamente desenvolvida por Marx, como “totalidade aberta”, anti-sistemática, unidade e multiplicidade, admitindo um sujeito revolucionário como negação da totalidade alienada e surgimento do homem total (LEFEBVRE, 1955, p. 55-77). Sob essa perspectiva, “a ‘totalidade’ envolve a natureza e seu futuro, o homem e sua história, sua consciência e seu conhecimento, suas idéias e ideologias. É definido como uma ‘esfera de esferas’, uma totalidade infinita de totalidades móveis, parciais, implicando-se mutuamente em profundidade, nos e através *dos* próprios conflitos” (1955, p. 73).<sup>7</sup>

A cotidianidade como fio condutor que articula as esferas do cotidiano e do global, gerando-se como totalidade, irrompe no pensamento e na consciência, segundo Lefebvre, pela via literária, com o *Ulysses* de James Joyce, publicado em 1922. Se, antes disso, nos ensaios de *A alma e as formas*, de 1911, György Lukács já esboçara o tema da cotidianidade, e se também antes disso outros literatos como Balzac, Flaubert e Zola já haviam explorado o dia-a-dia (antes que a prosa do mundo invadissem os

---

<sup>7</sup> Essa noção de totalidade, crítica àquela de uma totalidade fechada exposta por G. Lukács em *História e consciência de classe* (1923), somada ao dissenso quanto à teoria da consciência do filósofo húngaro (Lefebvre sustentou que toda consciência é mistificada, mesmo a consciência de classe do proletariado), motivou Michel Trebitsch a enxergar na crítica da vida cotidiana de Lefebvre uma prefiguração da *Dialética negativa* de Adorno (1966) (cf. TREBITSCH, 1991, p. xviii).

textos e banisse a poesia), com o *Ulysses* de Joyce, segundo Lefebvre, “o cotidiano e o épico se identificam com o Mesmo e o Outro na visão do Eterno Retorno. Tanto quanto um místico ou um metafísico, e porque é poeta, Joyce recusa o que é apenas fato. A cotidianidade lhe permite isso. Ele salta do relativo ao absoluto, servindo-se dessa mediação” (LEFEBVRE, 1991, p. 11). O dia 16 de junho de 1904 em que transcorre a ação de *Ulysses*<sup>8</sup>, a odisséia dublinense de Bloom e Dedalus, se tornou símbolo da “vida cotidiana universal” (expressão de Hermann Broch, citada por Lefebvre) – “a história de um dia engloba a do mundo e da sociedade.” (LEFEBVRE, 1991, p. 6 e 8). Estabelece-se, então, uma conexão entre uma ordem próxima – a da vizinhança – e uma ordem distante – a da sociedade inteira, das relações de produção, do Estado etc., com relativa diferença e autonomia, com determinações recíprocas, coesão almejada e conflitos. Entre essas duas ordens, há “uma mediação entre mediações”, a cidade, “uma máquina de possíveis”, na expressão lefebvrea (LEFEBVRE, 2011, p. 52; e LEFEBVRE, 1973, p. 16). A cidade se situa num ponto intermédio entre a ordem próxima – terreno da vida imediata, das relações de produção e de propriedade e, simultaneamente, local da reprodução das relações de produção – e a ordem distante – que se estabelece ao nível dos poderes instituídos, impondo-se (ou tentando se impor) sob a aparência da abstração, da formalidade, do supra-sensível, mas, como veículo de ideologias (políticas, religiosas etc.) e de princípios morais e jurídicos (2011, p. 52). Não são raros os conflitos entre essas duas ordens e, como mostra Lefebvre, “a ordem longínqua não permanece abstracta enquanto se não incorporar na ordem próxima, absorvendo as suas variações e variantes. A contradição torna-se mais precisa quando a ordem longínqua [...] invade brutalmente as relações próximas” (1973, p. 19). Essa violência estrutural compõe a contradição da cidade – quanto à ordem próxima, ela a mantém, como local de sua reprodução, sustentando as relações de produção e de propriedade; quanto à ordem distante, a cidade a encarna, projetando-a sobre o terreno da vida imediata; essa ordem próxima, aduz Lefebvre, a cidade a inscreve,

---

<sup>8</sup> Coincidentemente, o próprio Lefebvre nasceu em 16 de junho de 1901.

“prescreve-a, escreve-a, texto num contexto mais amplo e inapreensível como tal a não ser para meditação [reflexão]” (2011, p. 52 [grifo do autor]).

Sob essa injunção textual, tão sedutora a quem escreve, Lefebvre cogita, tomando a cidade pelo seu caráter de objeto, comparar essa “objetividade” a um livro escrito – mais adequado que o livro abstrato dos filósofos ou o livro imediato dos viventes do cotidiano (LEFEBVRE, 2011, p. 53). Ressalva, porém, que essa comparação, tão suscetível ao idealismo, nele incorreria se desconsiderando seu caráter de mediação, isolasse a cidade ao modo de um sistema completo, separando-a daquilo que ela contém e do que a contém. Indissociável da cotidianidade, desse nível das confrontações múltiplas (choque entre a estratégia de classe para a programação do cotidiano e os irreduzíveis), a produção da cidade é, por conseguinte, produção do espaço.

### 3. A teoria dos momentos – ou como romper os bloqueios do possível?

Sob o modo de produção capitalista, o espaço produzido “também serve de instrumento ao pensamento, como à ação, que ele é, ao mesmo tempo, um meio de produção, um meio de controle, portanto, de dominação e de potência {poder}” (LEFEBVRE, 2006, p. 50; 2013, p. 86), mantendo a mesma ambigüidade do abstrato e do “real”, observada na mercadoria e no dinheiro. Em sua prática espacial, uma prática social dentre outras, “a sociedade se descobre decifrando seu espaço” (2006, p. 39; 2013, p. 97), sob três momentos articulados da prática social: I] prática do espaço – o espaço percebido, articulado por um uso do corpo (vivido corporal – o uso das mãos, dos órgãos sensoriais, os gestos do trabalho, as expressões corporais nos demais espaços), buscando, a despeito das estratégias de separação, articular realidade cotidiana e realidade urbana; II] representações do espaço – o espaço concebido, definido pelos tecnocratas, urbanistas, engenheiros, etc., constitui o espaço dominante em qualquer sociedade, veículos de conhecimento e ideologia (que podem se misturar), busca de coesão; II] espaços de representação – o espaço vivido por imagens e símbolos pelos



“habitantes”, “usuários”, mas também por artistas (filósofos, escritores) que o descrevem (em seu simbolismo complexo, ligado à arte e ao clandestino e subterrâneo da vida social), buscando dele se apropriar e modificar pela imaginação. Esse decifrar do espaço, entretanto, se dá sob uma cotidianidade que oscila entre apropriação e alienação, uma vida cotidiana, afirma Lefebvre, em que “as pessoas impedem a si mesmas de crer na própria experiência e percebê-la. Nada lhes proíbe, mas elas se proíbem [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 198). Já não se trata somente da mercantilização dissecada por Marx, “trata-se de uma alienação diferente da reificação que, por outra parte, não a suprime, mas a superpõe. À forma generalizada da compra e venda soma-se algo mais: a forma do olhar, fantasmal, fantasmática, o puro olhar sobre um puro espetáculo” (LEFEBVRE, 1969, p. 121, grifos nossos).

87

Se a toda alienação corresponde uma possibilidade de desalienação, como romper esses bloqueios do possível? O que fazer, se a alienação condiciona tanto os indivíduos, as classes, os mais diversos grupos e a sociedade toda? Apostando naquilo que denominou “método dos resíduos”, Lefebvre propõe “detectar os resíduos – nêles apostar – mostrar nêles a preciosa essência – reuni-los – organizar suas revoltas e totalizá-los. Cada resíduo é um irreduzível a apreender novamente” (LEFEBVRE, 1969, p. 375-376). Ainda que defina sua postura como “um nôvo romantismo, de tendência revolucionária” (1969, p. 375), adverso à fuga e à evasão, avesso a situar o essencial externamente ao “real”, conquanto não anule o imaginário e o possível, o autor afirma que o método proposto não constitui um utopismo, mas se vale “da arte deixando de ser um fim em si bem como atividade especializada e autonomizada para tornar-se meio da transformação do cotidiano e instrumento da vida ‘real’” (p. 66). A primeira empreitada seria –contra a cotidianidade em que a mimesis se torna insípida imitação de ‘modelos’ (objetos abstratos, estereótipos e representações espetaculares”) (p. 309) operada por máquinas que dela se apoderam e a realizam materialmente– reunir, num ato criador (poiésis)<sup>9</sup>, os

<sup>9</sup> “Segundo Marx, a produção –entendida concretamente como a criação poiética das condições de existência– determina o ser do homem (seu *Sein*). Essa produtividade é necessariamente coletiva, e é a desencadeadora da história –e como tal representa a possibilidade de transformação– já que

resíduos remanescentes da vã tentativa dos sistemas de a tudo mesmificar (p. 376). Assim como Marx identificou no proletariado a classe portadora do universal capaz de implodir a sociedade de classes, a poíesis parte do residual – à filosofia, o irreduzível elemento lúdico e cotidiano; à técnica, o irreduzível desejo; à obsessão centralizadora do Estado, os espaços irreduzíveis, a periferia; à voracidade do morto sobre o vivo engendrada pela mercadoria, o uso. A revolta designa a iniciativa e a partida rumo à apropriação ( p. 378). A “poíesis metafilosófica”, nos termos lefebvreanos, “seria pois poesia e verdade [...] Pretende ser mais do que expressão poética e descrição: pretende ser criação” (p. 379). Mas, quem, afinal, leva a efeito esse ato criador? Sob o risco de apostar no que os positivistas chamariam “anômico”, Lefebvre indica a juventude, os “desviantes”, o subdesenvolvimento etc. Três anos mais tarde, no turbilhão do maio 1968, dirá que “somente os grupos marginais percebem e concebem a sociedade em seu conjunto” – a sociedade, a um só tempo, quer integrá-los aos mecanismos de troca, deles exigindo a produção de obras. Assim, somente “quando a transgressão se ‘normaliza’ no seio de um grupo inevitavelmente marginal e anômico (enciclopedistas, romantismo, surrealismo, marxismo etc.) – somente assim, um grupo traz uma imagem global, suporta uma transformação, tende a liquidar o passado e anuncia um futuro numa obra sintomática” (LEFEBVRE, 1968, p. 152-153). Num formidável posfácio à edição britânica de *Metafilosofia*, Gorges Labica vaticinou que não seria difícil saber quais resíduos Lefebvre conjuraria às portas do séc. XXI, época em que estaria “ao lado dos miseráveis do Terceiro Mundo, dos zapatistas, dos palestinos ou camponeses do Brasil” (LABICA, 2016, p. 349).

Sob uma forma social em que o morto se apodera do vivo –“o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo” (MARX, 2015, p. 307)–, a questão da desalienação, em Lefebvre, relaciona a produção do espaço aos resíduos: “na produção do espaço, o trabalho vivo produz ‘algo’ que já não é uma coisa, nem uma simples

---

transforma não apenas a quem dela participa, mas também seu entorno natural e material. [...] a consciência (*Bewusst-sein*) também é produzida do mesmo modo. [...] A produção artística seria, pois, uma instância de produtividade, entre muitas, que efetuariam a transformação refletindo-a” (CRUMBAUGH, 2012, p. 43-44).

ferramenta, nem uma simples mercadoria. No espaço podem reaparecer necessidades e desejos como tais, animando a produção e seus produtos” (LEFEBVRE, 2013, p. 38).<sup>10</sup> Produto e resíduo de todas as atividades que se pretende programar ou planificar, uma parte da cotidianidade escapa a esse propósito, “uma aspiração de outra coisa deixa entreaberto o campo das possibilidades” (LEFEBVRE, 2001, p. 520).<sup>11</sup> Não apenas existem, destaca Lefebvre, mas “podem existir no futuro espaços de jogo, espaços de ócio, arquiteturas inteligentes ou do prazer. *Através e pelo* espaço, a obra pode atravessar o produto, o valor de uso pode dominar o valor de troca [...] do mesmo modo que o imaginário e o utópico integram (ou se incorporam ao) o real” (LEFEBVRE, 2006, p. 472; 2013, p. 381).<sup>12</sup> Essas possibilidades de fazer o vivo dominar o morto retomam a teoria dos momentos desenvolvida por Lefebvre no segundo volume da *Crítica da vida cotidiana* (1962), sob o ímpeto de “revalorizar o descontínuo”, de riscar roteiros de uma vida a criar. Momento é, na definição lefebvreana, “a tentativa de alcançar a realização total de uma possibilidade. Possibilidade que se oferece; que se revela. É determinada e, conseqüentemente, é limitada e parcial” (LEFEBVRE, 2002, p. 348).<sup>13</sup> Visto que a história do indivíduo em sua vida cotidiana não pode ser separada da esfera social e que no método dos resíduos a ênfase recaiu sobre os grupos marginais, o momento “é uma festa individual e livremente celebrada, festa trágica, portanto, verdadeiramente festa”, cujo objetivo constitui “unir a festa à vida cotidiana” (2002, p. 344)<sup>14</sup>. Os momentos, na elaboração ora considerada, caracterizam-se por: I] o momento é constituído por uma escolha que o singulariza e o destaca de uma confusão, de uma ambigüidade inicial; II] o momento tem uma duração específica – ainda que ambicione durar não pode durar por longo tempo, não se associa à

<sup>10</sup> Trecho livremente traduzido do castelhano: “[...] en la producción del espacio, el trabajo animado produce ‘algo’ que ya no es una cosa, ni una simple herramienta ni una simple mercancía. En el espacio pueden resurgir necesidades y deseos como tales, animando la producción y sus productos.”

<sup>11</sup> Trecho livremente traduzido do castelhano: “[...] una parte de esa cotidianidad escapa a esa intención, que una aspiración de otra cosa deja entreabierto el campo de las posibilidades”

<sup>12</sup> Trecho livremente traduzido do castelhano: “Todavía hay y puede haber en el futuro espacios de juego, espacios de ocio, arquitecturas sabias o de placer. En y por el espacio, la obra puede atravesar el producto, el valor de uso puede dominar el valor de cambio [...] del mismo modo que lo imaginario y lo utopico integran (o se incorporan en) lo real.”

<sup>13</sup> Trecho livremente traduzido do inglês: “We call ‘Moment’ *the attempt to achieve the total realization of a possibility*. Possibility offers itself; and it reveals itself. It is determined and consequently it is limited and partial.” [grifos do autor]

<sup>14</sup> Os trechos citados em português são de tradução inédita de Maria Helena Bernardes (texto *Teoria dos momentos*, s./d., 4 p.) da *Critique de la vie quotidienne* (vol. II). Paris: L’Arche, 1961.

descontinuidade pura nem à evolução contínua, expressão de uma involução; III] o momento tem sua memória – trata-se de uma memória particularizada em cujo interior se produz o reconhecimento do momento e de suas implicações; IV] o momento tem conteúdo – proveniente do cotidiano, todo o conteúdo dos momentos é circunstancial (tem a urgência de um comando e uma necessidade), aspecto que caracteriza sua originalidade; V] o momento, de igual modo, tem sua forma – impondo-se no tempo e no espaço, a forma cria um tempo e um espaço que são ambos objetivo (socialmente governado) e subjetivo (individual ou interindividual), constituindo uma forma aliada a essa ordem, impostas ao seu conteúdo; VI] todo momento se torna um absoluto, um objetivo e sentido maior da vida, em nome do qual o jogador arrisca o que não é jogo, arrisca a vida inteira em nome de uma paixão cuja destruição e autodestruição é inevitável.

90

O momento é, na teorização de Lefebvre, incompatível com o formalismo; nasce do cotidiano, no cotidiano e se vale dos seus conteúdos para negá-lo. Uma das principais características do momento é “fazer recuar as fronteiras da impossibilidade” – demanda-se o impossível e arrisca-se o possível para alcançar esse impossível situado além do risco e da aventura. O momento é indissociável do risco do fracasso; para vivê-lo, deve-se incorrer e assumir o fracasso terminal que porá fim ao momento. O instante do fracasso é de importância capital por expor o drama das dicotomias em vertigem. O trágico é o elemento onipresente no verdadeiro momento, é sua realização e sua perda. O momento, desse modo, é, como definiram os situacionistas, “proclamação do absoluto e consciência da passagem” (JACQUES, 2003[b], p. 122);<sup>15</sup> e como conclui Lefebvre, o que se esgota no ato de viver.<sup>16</sup>

Ao descrever os espaços de representação, como vimos, Lefebvre os mostra por meio das imagens e símbolos com que “habitantes” e artistas expressam o espaço social, num simbolismo ligado à arte e ao risco dos

<sup>15</sup> Neste texto, de 1958, os situacionistas – grupo com o qual Lefebvre teve estreita convivência durante um período relativamente curto (1957 a 1961 ou 1962) – procuram estabelecer uma distinção entre *momentos* e *situações*.

<sup>16</sup> As idéias expostas neste parágrafo são uma tentativa de síntese do item *Une analyse des moments* da *Crítica da vida cotidiana* (LEFEBVRE, 2002, p. 350-358).

subterrâneos da vida social. A obra de arte está ligada a um risco, afirmou, em outra perspectiva, Maurice Blanchot; e esse risco, explica o autor, “é porque a própria obra é essencialmente risco e, ao pertencer-lhe, é também ao risco que o artista pertence.” (BLANCHOT, 2011, p. 258). Pensando no risco dos resíduos expostos à cotidiana invasão brutal da ordem distante, pensando no risco do fracasso que marca a festa individual e trágica dos momentos, tomamos o risco literário de *O sol na cabeça*, obra de Geovani Martins lançada em 2018, especialmente o conto “O rabisco” (MARTINS, 2018, p. 51-58), para examinar em que a literatura pode nos ajudar a ler a relevância (ou irrelevância) política da vida cotidiana contemporânea.

#### 4. O risco do jogo – análise de um momento

91

A narrativa de “O rabisco” se inicia com a expressão espacial dos limites fixados pela cotidianidade – “não era pra estar ali” (MARTINS, 2018, p. 51). Não só os limites da cidade que impõem, silenciosamente, territórios vedados a determinadas pessoas, ou os limites da propriedade privada (o prédio que o personagem escalou até o topo, quase caindo ao ser confundido com ladrão por uma senhora que gritou), mas também os limites do risco assumido para tentar produzir o rabisco, para, nas palavras do narrador-onisciente, “tatar a cidade” (p.51). Pichador, Fernando (o nome que deixava inscrito na cidade) vivia dias de abstinência por se encontrar no terceiro mês, desde o nascimento do filho, afastado da pichação, o que, como informa o narrador, “mudara sua relação com a cidade” (p.52). Articulando espaço percebido e uso do corpo, moderava a este, tentando não “fazer o movimento das letras até com os dedos” (p.51) (o pêndulo da cotidianidade pondo acento na alienação, interditando a apropriação) e, no ônibus, buscava autocensurar os espaços de representação, proibindo a si a leitura da cidade, dos locais onde pudesse inscrever sua letra, do texto dos seus iguais. O nascimento do filho fez com que buscasse deixar o risco – tanto o do traço quanto o da morte, que pode ser sua consequência –, o que significava “deixar morrer o personagem que ergueu com a cara e a coragem” (p.52). Afinal, pichação é arte ou vandalismo? Tal é a divisa com

que a ordem distante (da gestão da cidade, da lei, das decisões judiciais) interpela a ordem próxima, sob a aparência da abstração e da formalidade, definindo, como diz o narrador, que “pichador e ladrão têm quase sempre o mesmo valor e o mesmo destino” (p.53). Seria engano ver aí aquela “disjunção da escrita” que Jacques Rancière afirma ser o próprio/impróprio da literatura pelo qual “a escrita sempre significa mais que o ato empírico do seu traçado” metaforizando “uma relação entre a ordem do discurso e a ordem dos corpos em comunidade”? (RANCIÈRE, 1995, p. 41). À parte a aporia nada simples de saber se pichação é literatura (ou se seria pintura ou hieróglifos), a inscrição do risco na parede (vivido corporal, coreografia no espaço<sup>17</sup>) significa mais que o traçado, ao inserir na mediação (a cidade) entre a ordem próxima e ordem distante a contradição da propriedade privada e da produção e reprodução das relações sociais. Mais que deixar a marca, assevera o narrador do conto ora tratado, “o rabisco tem a ver com a eternidade, marcar sua passagem pela vida [...] marcar sua cidade e seu tempo, atravessar gerações na rua, se transformar em visual” (MARTINS, 2018, p. 53). Os proscritos da cidade, invisibilizados, relegados a, como diz o narrador, “passar batido pela vida”, buscam, em suas palavras, “mais que fama, revolta ou estética”, buscam “sobreviver na memória [...] entrar para a história [...] ser lembrado e respeitado pelas pessoas certas” (p.53). E ao buscar essa efêmera eternidade, ao buscar sobreviver na memória dos seus iguais, o pichador toca o ponto – a propriedade privada (geralmente uma construção de área vistosa da cidade) – onde a cotidianidade (que subsiste pela exclusão permanente) (LEFEBVRE, 1991, p. 176) situa o cotidiano no global. Um muro anônimo – como toda a função e simbologia dos muros – liga-se aos muros que se erguem mundo afora, como expressão de desigualdade e miséria.

Ainda que se negue tratar de revolta e se busque sobreviver na memória, exprime-se a revolta como iniciativa e partida rumo à apropriação, instauram-se os “espaços de jogo” (na acepção lefebvreaana) nos quais a obra

---

<sup>17</sup> “Tanto a pichação quanto o grafite exigem um esforço físico em que os movimentos para o traçado implicam em todo o corpo, à maneira de uma dança, uma coreografia no espaço. É como se o corpo também executasse uma escrita no chão, essa que não deixa vestígios, para que uma outra escrita se imprima nos muros” (LODI, 2003, p. 35).

pode atravessar o produto, o valor de uso pode dominar o valor de troca, anunciando a vida urbana (dos encontros e da festa) contra a cidade administrada. Como momento, como possibilidade que se esgota no ato de viver, o pichador de “O rabisco” quer mostrar, como diz o narrador, que “mesmo depois da tinta marcar a propriedade a vida continua” (MARTINS, 2018, p. 54). Se os “crews” (tripulações, em inglês, gíria que designa os grupos que se reúnem para pichar) podem ser identificados àqueles grupos marginais (que Lefebvre diz serem os únicos a perceberem e conceberem a sociedade em seu conjunto), os resíduos que a sociedade paradoxalmente quer integrar aos mecanismos de troca (definindo espaços e autorizações, estabelecendo o que é e não é arte) e deles exigir obras, o pichador individualmente considerado (como na situação de “O rabisco”) vive o risco sob a estética do jogo, pela qual todo momento se torna um absoluto, um objetivo e sentido maior da vida (sobreviver na memória das gerações da rua), em nome do qual o jogador arrisca o que não é jogo, arrisca a vida inteira em nome de uma possibilidade. Isolado no alto do prédio, o personagem do conto ora analisado, cercado pela polícia e pela aglomeração na rua, foi surpreendido pelo grito da moradora, na escalada do edifício, e pelos tiros de origem incerta no meio da madrugada, antes que pudesse “lançar” (a gíria que designa escrever) o verso da música do grupo Racionais MC’s, “pesadelo do sistema não tem medo da morte” (p.53). O momento nasce do cotidiano e dele se alimenta para negá-lo. Os adversários – todos os guardiães da propriedade – Fernando os conhecia bem, “resultado de anos dedicados a enfrentá-los”, como explica o narrador (p.53). Como a frase deixa claro, o momento é marcado pela descontinuidade, o pichador sabe (e vive) que o enfrentamento dos adversários se prolonga pelos ciclos do cotidiano. O momento somente se articula e tem sentido no contexto da ambigüidade da cotidianidade, como resultante de “uma estratégia global (econômica, política, cultural) de classe” (LEFEBVRE, 1991, p. 208). Ou na expressão lúcida de Fernando sobre o jogo: “tudo isso que é a pichação não teria o menor sentido se não houvesse tantos dispostos a tudo pra impedir as cores e os nomes que se espalham por ruas e propriedades” (MARTINS, 2018, p. 53). Ainda que o momento seja proclamação do absoluto (a eternidade da tinta), ele é também consciência da passagem;

como momento de jogo, a pichação pode até diminuir (pouco) o valor venal da propriedade, mas não tem o poder de abolir a propriedade privada (como diz o narrador, “mesmo depois da tinta marcar a propriedade, a vida continua, até que uma força superior –como a de um deus ou de uma arma– resolva interromper” (p.54). No momento do jogo, mais que em qualquer outro, o risco do fracasso está presente; no conto de Giovanni Martins, a tensão é tamanha que o momento comporta dois fracassos – o primeiro, quando, surpreendido e, em seguida, cercado, o pichador percebeu que fracassara, não seria possível deixar sua marca, e seria melhor “acalmar o jogo” e jogar para empatar, não se render ao domínio do medo (p.54). Exemplo de ocorrência em que a ordem distante “invade brutalmente as relações próximas”, o pichador confiou que a aglomeração das pessoas garantiria que não seria morto à queima-roupa, mas que sofreria violência física (“levaria um couro bem dado”), o que também poderia resultar em morte (p.57). Partindo para o fracasso terminal do momento, ao ver que os policiais subiam em seu encalço, Fernando joga a lata, grita ser pichador, quebra o telhado do prédio vizinho com seu corpo ao atirar-se, e na escuridão, sem saber bem o quanto se machucara, conclui, antes de desmaiar, que “era sim pra estar ali”, aquela era sua história, projetando retornar e inscrever seu nome nos dois prédios (p.58).

## 5. Considerações finais

A potência dos *momentos* (e dos resíduos), diante da propalada erosão da relevância política da vida cotidiana, se afirma, nos espaços de representação (nos quais escritores e artistas em geral expressam o mundo), indissociável da prática espacial e das representações do espaço. À persistente manifestação de alienação identificada por Marx como inerente à forma capitalista de relação social –segundo a qual “a vida mesma aparece só como meio de vida” (MARX, 2008, p. 84)–, Lefebvre visualiza adicionar-se, na segunda metade do séc. XX, “uma alienação diferente da reificação, que não a suprime, mas a ela se superpõe” (LEFEBVRE, 1969,



p. 121)<sup>18</sup>, o problema da forma do olhar. Foi essa a expressão usada pelo autor em sua palestra de Bruxelas, em 1964, para dizer que à clássica alienação própria da mercantilização da vida se superpunha o olhar fantasmal, “um puro olhar sobre um puro espetáculo” que produzia “seres humanos estranhos, por sua vez pesadamente concretos e terrivelmente abstratos, simulacros generalizados” (1969, p. 121). Articulando a denúncia situacionista do artilheiro da separação (entre jogo e vida cotidiana), Lefebvre, observou em sua argumentação que a chamada “cultura de massas” representava a prática de “um consumo devorador, em escala gigantesca” empenhado em “destruir a arte, a literatura passada e os estilos” (p. 121). Essa organização da sociedade, afirmava então, representava um tipo de consumo pelo qual se destruía “tudo o que fora belo e grande”, transformando-o em mercadoria, “porém de uma forma que não é já a da mercadoria clássica, a analisada por Marx: de uma forma ‘bela’, a do puro espetáculo” (p. 121). À forma clássica de alienação sobrepunha-se, como já referido, uma camada, a da “forma do olhar”, de uma mirada sem objeto<sup>19</sup>, fantasmática, que, por toda parte, representava a tendência de reduzir as pessoas à mera passividade, a receptáculos, e à não-participação.

Mas o que designa essa “forma do olhar” (de cariz algo fenomenológico<sup>20</sup>) que, segundo Lefebvre, teria adicionado uma camada a mais de ofuscamento às relações sociais? Designa a importância que Lefebvre atribui ao imaginário, à dimensão das representações, na estratégia de desalienação. Seria essa a escala de dominação em que o consumo devorador destrói as criações artísticas e dissemina passividade. Se o gosto pelas notícias do cotidiano é, como disse Merleau-Ponty, “desejo de ver” (“e

<sup>18</sup> Trecho livremente traduzido do castelhano: “Se trata por lo tanto de una alienación diferente a la reificación que, por otra parte, no la suprime, sino que se superpone”.

<sup>19</sup> Sentido este que seria sintetizado, cinco anos após a palestra de Lefebvre, por Guy Debord, em sua definição do espetáculo como “uma relação social entre pessoas mediatizada [médiatisé] por imagens” (DEBORD, 2009, p. 38). Tradução livre do espanhol: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre personas mediatizada por las imágenes”.

<sup>20</sup> Um ano depois da conferência de Bruxelas Lefebvre publicou *Métaphilosophie*, obra que, na leitura de intérpretes como Mark Poster, representaria “explicitamente uma síntese de marxismo e existencialismo” (cf. POSTER, 1975, p. 257). Mas, como explica Stuart Elden, essa leitura “fenomenologizante”, que acentua a influência de Jean-Paul Sartre sobre a obra de Lefebvre, desconsidera que as obras de Nietzsche, Heidegger e, principalmente, Marx exerceram muito mais influência sobre a noção de metafísica do que a de Sartre (cf. ELDEN, 2004, p. 83-84). Como argutamente observa Elden, o próprio Lefebvre mostrou, em *A presença e a ausência*, que a transição da filosofia à metafísica já durava mais de um século, partindo de Marx e Nietzsche e alcançado Lukács, Heidegger e os autores da Escola de Frankfurt, dentre outros (cf. LEFEBVRE, 1983, p. 101).

ver é adivinhar numa ruga do rosto um mundo inteiro igual ao nosso”) (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 349), há uma disputa fundamental a ser feita nos espaços de representação, como forma de mudar o percebido (as práticas cotidianas) e o concebido (as definições). Ao tratar de modo específico das representações, quase vinte anos depois da palestra de Bruxelas, em *A presença e a ausência*, Lefebvre consignou que elas “não são nem falsas nem verdadeiras, mas ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: verdadeiras como respostas a problemas ‘reais’ – e falsas como dissimuladoras das finalidades ‘reais’. E este é o ponto em que a alienação acossa aos ‘sujeitos’” (LEFEBVRE, 1983, p. 62).<sup>21</sup> Ainda que a fala lefebvrea em Bruxelas haja apresentado uma cabal refutação da “fetichização da linguagem” –que a esta tomaria como uma espécie de absoluto, como fonte não só da intelegibilidade, mas da vida social, imperativo segundo o qual “tudo consistiria na linguagem” (LEFEBVRE, 1969, p. 124)–, o que se coloca, ao tratar da forma do olhar, é também o problema da linguagem. E este (“le problème du langage”), como perceberam os situacionistas, “está no centro de todas as lutas em prol da abolição ou da conservação da alienação presente; é inseparável de todo o terreno dessas lutas” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2019, p. 63). Ainda que a forma da linguagem não seja a única forma que compõe a práxis, a linguagem é a forma específica do conteúdo social em sua globalidade e em seu sentido – as outras formas (política, jurídica, religiosa, estética etc., além da forma mercadológica, que, no capitalismo, as ultrapassa), como indica Lefebvre, “devem passar pela linguagem, devem poder anunciar-se, designar-se” (LEFEBVRE, 1967, p. 223).

Sem aderir a voluntarismos ou restringir a alienação a um enfoque psicologizante, amputando-a das implicações prático-teóricas somente definíveis nas relações sociais, a forma do olhar, ao dar-se de modo espectral, “o puro olhar sobre um puro espetáculo”, vazio de experiência, tende a gerar passividade e não-participação no nível das práticas espaciais e

---

<sup>21</sup> Trecho livremente traduzido do castelhano: “[...] las representaciones no son ni falsas ni verdaderas, sino a la vez falsas o verdaderas: verdaderas como respuestas a problemas ‘reales’ – y falsas como disimuladoras de las finalidades ‘reales’. Y aquí es donde la alienación acecha a los ‘sujetos’.”

redução dos espaços de representação a formas autonomizadas (alienantes-alienadas, na expressão lefebvrea [LEFEBVRE, 1967, p. 228]), em que o conceitual se desenvolve apartado do vivido, tentando aniquilar qualquer resíduo, segundo o interesse da dominação. Se considerarmos isoladamente uma frase pichada num muro ou numa parede, tão-somente como enunciação, obliteraremos que a pichação é resíduo das formas de expressão autorizadas<sup>22</sup>, que resiste como texto de vozes silenciadas; ao mesmo tempo, a pichação é obra de grupos (ou mesmo indivíduos) residuais das grandes cidades contemporâneas, de grupos que não se curvam à segregação imposta pelas estratégias de dominação e, ousando, ultrapassar os muros que cingem seu espaço, ingressam nos territórios proibidos para, clandestinamente, deixar visível nos muros dos locais mais valorizados da cidade (os que dão “mídia”) ou nas paredes mais altas e inacessíveis (os “picos”) sua mensagem, mesmo para os que não conseguem decifrá-la. Resistência que se abre no solo cotidiano, mais prática que elucubração, a pichação – ao oscilar entre apropriação e alienação, arte/expressão e vandalismo/crime, ao ser inscrita no corpo da “mediação das mediações” como marca “suja” (a que o sermão da lei chama “conspuração” ou “depredação”) que se apõe à pedra de toque da forma capitalista de sociedade, a propriedade privada – constitui exemplo dos “espaços de jogo” referidos por Lefebvre, fruto dos momentos, exemplo das contradições e das lutas inflamadas que se dão no nível da cotidianidade. As prisões, as mortes (acidentais ou “naturalmente” provocadas pelos proprietários ou pela polícia), os amputamentos e as paralisias, os “recados” que demarcam territórios, as “folhinhas” (pedaços de papel ou cadernetas em que são reproduzidas as inscrições da parede, com assinatura do autor), a tinta que, por dias ou por anos, teima em deixar no muro/parede a inscrição não-autorizada dão prova de uma disputa incessante pelo espaço e pela forma do olhar.

---

<sup>22</sup> Um exemplo dentre vários possíveis pode ser indicado em levantamento realizado pela Assessoria de Assuntos Internos (AAI) da Guarda Municipal da cidade do Rio de Janeiro, em 2002, sobre os grupos pichadores atuantes na cidade, identificando-se as seguintes vertentes temáticas predominantes: a) os grupos influenciados pelos temas da música funk; b) os grupos vinculados às facções de narco-traficantes; c) os grupos de motivos revolucionários, com suas palavras de ordem; d) os pichadores que tratam dos temas próprios das torcidas organizadas dos times de futebol. (cf. MARTINS, 2002, p. 22).

Criação de alguém que rompeu os muros da segregação urbana, o conto “O rabisco” (escrito por Geovani Martins, morador da Rocinha, na cidade do Rio de Janeiro) usa o espaço autorizado (ainda que quase impenetrável) da literatura para, em giro prometeico<sup>23</sup>, inserir entre os textos circulantes (como um dos contos que compõem o livro *O sol na cabeça*) uma leitura da realidade sonogada da pichação. Ao passo que a pichação, independentemente de quem a tenha lançado, neste ou naquele muro, por ser “carnalmente” ligada a um imóvel, não circula, a não ser em fotos, em “folhinhas”, ou no relato dos poucos que a contemplam, o livro (ainda que a forma do olhar fantasmática, do vazio do espetáculo também o alcance), em sua ambigüidade (produto/obra, mercadoria) tem a potência de maior impacto nas disputas da cotidianidade. A literatura tende, quando prometeica, no sentido batailleano antes indicado, a nos alertar, por seus conteúdos, que “à soma das formas que lutam pelo domínio se opõe o conjunto dos resíduos” e que “o residual, a saber, o conteúdo (o humano), não pode desaparecer” (BATAILLE, 1989, p. 229). A literatura (ambigüidade que tende a banir de sua pátria os resíduos da cotidianidade) se mercantiliza, cai no espetáculo, qual cerração de signos que embaça a visão impedindo o caminhar autônomo? Frequentemente; o que se define como a literatura não se dá fora das disputas da cotidianidade –a luta de classes e suas decorrências– e, ultrapassada pela forma mercadológica, mais oculta que revela, mais bane que incorpora, mais justifica que questiona. A pichação, inscrição rupestre no corpo da “máquina de possíveis” (a cidade, nó das contradições em que se dão as relações de produção e reprodução), marca de eternidade efêmera dos que não querem “passar batido pelo mundo”, que “querem marcar sua cidade e seu tempo”, que querem “se transformar em visual” (MARTINS, 2018, p. 53), não seria ela própria um corupio, ainda que clandestino, que apenas “lança” nas paredes e muros visíveis clichês e *slogans* publicitários, contribuindo ainda mais para o recrudescimento da criminalização dos próprios proscritos do urbano? Não

---

<sup>23</sup> Num dos manuscritos de *A literatura e o mal* (1957), Georges Bataille escreveu a esse respeito: “A coragem necessária à transgressão é para o homem uma realização. É particularmente a realização da literatura, cujo movimento privilegiado é um desafio. A literatura autêntica é prometeica. O escritor autêntico ousa fazer o que contraria as leis fundamentais da sociedade ativa” (BATAILLE, 1989, p. 185).

seria a pichação um exemplo do “consumo devorador” que viveria de devorar a literatura, a arte e os estilos passados, tal qual Lefebvre, na palestra antes mencionada, atribuiu à “cultura de massas”? Esse grafismo, muito mais corporalmente vivido que pensado, condenado a ser fragmento, insuscetível (dadas as condições de produção e pretendido consumo) de ser argumento, marcado pelo perecível, ensejaria, como objeto literário, uma reflexão sobre a contribuição da literatura para a compreensão da (ir)relevância política da vida cotidiana?

99

A um só tempo cotidiana (residual, corriqueira, modesta etc.) e eventual (suspensão, estranhamento, obscuridade etc.) –ainda que esses dois termos sejam complexos–, a pichação constitui um dos inúmeros casos de ambigüidade (das contradições não-decifradas, não-percebidas, subterrâneas) na vida cotidiana. Tomada sociologicamente, segundo a proposta lefebvrea, a ambigüidade é “uma categoria da inconsciência e da ignorância ou antes do desconhecimento e do mal entendido, da aparência misturada ao ‘real’” (LEFEBVRE, 2002, p. 223)<sup>24</sup>. As perguntas anteriormente formuladas sobre a contribuição, o sentido e as possibilidades políticas da pichação são todas elas problemas que indicam o caráter trágico das ambigüidades, podendo estas ser mais ou menos suportáveis, conforme variem os movimentos de transformação da vida cotidiana. Entretanto, assim como os rabiscos no muro, a ambigüidade “não pode durar. Não é permanente. Tem um tempo-limite.” (LEFEBVRE, 2002, p. 223). Tal qual expõe Andrzej Zieleniec em sua análise do grafite, a teoria da produção do espaço de Lefebvre (e, por decorrência, a teoria dos momentos) “proporciona um método para ver e ler o grafite [e também a pichação] como um ativo e criativo engajamento *em* e *com* o espaço urbano que enfatiza a possibilidade de remodelar, recriar, reivindicando a cidade e o urbano para as pessoas e não apenas para o lucro” (ZIELENIEC, 2016, p. 4-5.). Mas, como ver e ler num mundo dominado pela “língua das mercadorias”? Ao interpretar a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, Lefebvre mostrou que a dissociação entre material e abstrato da lógica

<sup>24</sup> Trecho livremente traduzido do inglês: “Sociologically, it is a category of unawareness and ignorance, or rather of misunderstanding and lack of knowledge, where appearances merge with the ‘real’.”

mercantil encontra paralelo na dissociação da linguagem em relação aos referenciais, a tal ponto que “tendo uma realidade material, as mercadorias têm algo em comum com a escritura” (LEFEBVRE, 1973[b], p. 169). Sob a forma social capitalista, obscurecidas as relações sociais, explica o autor, “porque são contraídas cegamente através de uma ilusória transparência luminosa das coisas e da forma assumida por essas coisas, cada produto do trabalho devém um hieróglifo” (1973[b], p. 169). As possibilidades de decifrá-lo são as que se dão nas disputas pela produção do espaço e pela forma do olhar.

## REFERÊNCIAS

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. [1957]. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.

BLANCHOT, M. “A literatura e a experiência original”. In: \_\_\_\_\_. *O espaço literário*. [1955]. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 227-271.

CRUMBAUGH, J. “Poiesis, producción, trabajo”. *Revista de ALCES XXI – Revista de la Asociación de Literatura y Cine Españoles Siglo XXI*, n. 0, Omaha, University of Nebraska, p. 40-53, 2012.

DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*. Trad. de José Luís Pardo. [5ª reimpressão – 2.ed., 2002]. Valencia: Pre-Textos, 2009.

DELEUZE, G. “Post-scriptum – Sobre as sociedades de controle”. [1990]. In: \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2013, p. 223-230.

\_\_\_\_\_. “Sobre a filosofia”. [1988]. in: \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2013, p. 173-198.

101

ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre*. Londres: Continuum, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito* [parte I]. Trad. Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. 1.ed. [1ª reimp.]. Campinas/SP|Petrópolis/RJ: Ed. Unicamp/ Ed. Vozes, 2014.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA (n. 8). “All the king’s men” [1963]. Trad. Carolina Munis. *tuíra*, n. 1, São Paulo, p. 63, jan. 2019.

\_\_\_\_\_. (n. 1). “Contribuição para uma definição situacionista de jogo”. [1958]. In: JACQUES, P. B. (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003[a], p. 60-61.

\_\_\_\_\_. (n. 1). “Teoria dos momentos e construção de situações”. [IS n.4, 1960]. in: JACQUES, P. B. (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003[b], p. 121-122.

LABICA, Georges. “Marxism and poetry”. [1997]. In: LEFEBVRE, H. *Metaphilosophy*. Trad. David Fernbach. London/New York: Verso, 2016, p. 325-350.

LEFEBVRE, H. *La producción del espacio*. [1974]. Trad. castelhana de Emilio M. Gutiérrez. Madri: Capitán Swing Libros, 2013.

\_\_\_\_\_. *O direito à cidade*. [1968]. Trad. Rubens Eduardo Farias. [5.ed./ 3ª reimpressão]. São Paulo: Centauro, 2011.

\_\_\_\_\_. *Critique of everyday life* [vol. III]: *from modernity to modernism (towards a metaphilosophy of daily life)*. [1981] Trad. Gregory Elliot. Londres/ Nova York: Verso, 2008.

\_\_\_\_\_. *A produção do espaço*. [1974]. Trad. Doralice B. Pereira e Sérgio Martins. Belo Horizonte: PPGG-UFMG, 2006. [texto não publicado editorialmente].

\_\_\_\_\_. “The idea of ambiguity”. In: LEFEBVRE, H. *Critique of everyday life* (vol. II) – *foundations for a sociology of the everyday*. [1961]. Trad. John Moore. London/New York: Verso, 2002, p. 219-226.

\_\_\_\_\_. “The theory of moments”. In: LEFEBVRE, H. *Critique of everyday life* (vol. II) – *foundations for a sociology of the everyday*. [1961]. Trad. John Moore. London/New York: Verso, 2002, p. 340-358.

\_\_\_\_\_. “Filosofía de lo cotidiano y el ritmanálisis”. [1981]. [Entrevista a Nelson Morales]. *Fermentum* – Revista Venezolana de Sociología y Antropología, vol. 11, n. 32, Mérida, Universidad de los Andes, p. 515-524, set./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. *A vida cotidiana no mundo moderno*. Trad. Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. Trad. Óscar Barahona e Uxo Doyhamboure. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

\_\_\_\_\_. *A re-produção das relações de produção*. [1973]. Trad. Antonio Ribeiro e M. Amaral. Porto: Publicações Escorpão, 1973[a].

\_\_\_\_\_. “Forma, función, estructura de *El Capital*”. In: LEFEBVRE, H. *Estructuralismo y política*. Trad. Luís Alberto Ruiz. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1973[b], p. 155-179.

\_\_\_\_\_. “De la literatura y el arte modernos considerados como procesos de destrucción y autodestrucción del arte”. [1967] In: BARTHES, R.; GOLDMANN, L. et. al. *Literatura y sociedad – problemas de metodología en la sociología de la literatura*. Trad. R. de la Iglesia. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1969, p. 116-132.

\_\_\_\_\_. et. al. *A irrupção – a revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos*. São Paulo: Documentos, 1968.

\_\_\_\_\_. “Teoría de las formas”. In: LEFEBVRE, H. *Lenguaje y sociedad*. [1967]. Trad. castellana de Floreal Mazía. Buenos Aires: Proteo, 1967, p. 223-230.

\_\_\_\_\_. *Metafilosofia – prolegômenos*. [1965]. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

\_\_\_\_\_. “La notion de totalité dans les sciences sociales”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 18, Paris, Presses Universitaires de France, p. 55-77, janvier-juin 1955.



LODI, Maria Inês. *A escrita das ruas e o poder público no Projeto Guernica de Belo Horizonte*. (Dissertação de mestrado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: PUC-MG, 2003.

MARTINS, G. “O rabisco”. In: \_\_\_\_\_. *O sol na cabeça: contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 51-58.

MARTINS, M. A. “Nove mil jovens picham a cidade”. *Jornal do Brasil*, Cidade, Rio de Janeiro, p. 22, 31 mar. 2002.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política* (Livro I). Trad. Rubens Enderle. 1.ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. (Livro Primeiro – vol. 1) [1867]. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

POSTER, M. *Existencialism and marxism in postwar France – from Sartre to Althusser*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

RANCIÈRE, J. *La palabra muda: ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. [1998]. Trad. Cecilia González. Buenos Aires: Eterna Cadencia Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete et. al.. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

103

TOSEL, A. “Aliénation et réification – l’apport d’Henri Lefebvre à la théorie marxiste”. In: CHANSON, V. et. al. *La réification – histoire et actualité d’un concept critique*. Paris: Editions La dispute, 2014, p. 205-273.

TREBITSCH, M. “Preface”. In: LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life: introduction* [vol. I]. [1958]. Trad. John Moore. Londres/ Nova York: Verso, 1991, p. ix-xxviii.

ZIELENIEC, Andrzej. “The right to write the city: Lefebvre and graffiti”. *Environnement urbain/ urban enviroment*, vol. 10, Montréal, INRS, p. 1-21, out. 2016.

#### RESUMO:

A teoria dos momentos, desenvolvida por Henri Lefebvre no segundo volume da *Crítica da vida cotidiana* (1961), constitui um esforço para pensar as virtualidades da vida cotidiana. Indissociável da dimensão social, a pergunta pela possibilidade individual de negação da vida cotidiana num mundo programado tem sempre à espreita o risco e o fracasso. Expressão desse impasse, o ato-manifesto da pichação de que se ocupa o conto “O rabisco” de Geovani Martins, submetido à teoria dos momentos, nos desafia pensar a produção do espaço e a cidade como obra.

**Palavras-chave:** Vida cotidiana; Henri Lefebvre; Teoria dos momentos; Pichação; Geovani Martins.

#### ABSTRACT:

The theory of moments, developed by Henri Lefebvre, presented in the second volume of the *Critique of everyday life* (1961), constitutes an effort to think about the virtualities of everyday life. The question of the individual possibility of denial of everyday life in a programmed world always exposes oneself to risk and failure.

Expression of this impasse, the act- manifest of graffiti (clandestine urban writing), to which the short story “O rabisco” by Geovani Martins is dedicated, submitted to the theory of moments, challenges us to think about the production of space and the city as work.

**Keywords:** Everyday life; Henri Lefebvre; Theory of moments; Graffiti; Geovani Martins.

Recebido em: 30/08/2019

Accito em: 14/10/2019