

“DESDE O MOMENTO EM QUE HÁ MOVIMENTO HÁ UTOPIA”: APORTES DO MARXISMO LEFEBVRIANO PARA PENSAR A PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA NA DIMENSÃO DA VIDA COTIDIANA¹

Mónica Brun Beverer

Mas a vida, a vida, a vida só é possível reinventada.
(Cecília Meireles)

Introdução

Ao longo de sua trajetória intelectual e política, Henri Lefebvre sustentou que a transformação da vida cotidiana é um ineludível objetivo do projeto revolucionário. Em suas reflexões sobre os desdobramentos históricos da União Soviética, numa postura crítica e nada confortável com relação a essa experiência e no marco de seu embate com o “marxismo vulgar” (LUKÁCS, 2012, p. 308), Lefebvre (2002) remarca que, no chamado “socialismo real”, a vida cotidiana das massas não foi transformada de maneira significativa. Desse modo, para Lefebvre, um dos grandes problemas do “socialismo realmente existente” teria sido sua incapacidade de produzir uma vida cotidiana para a re-produção e efetivação de uma nova sociabilidade, acabando por reproduzir as relações sociais capitalistas.

A crítica lefebvriana da vida cotidiana é atravessada pelos dois eixos do projeto que unificou sua obra (MARTINS, 1996): por um lado, no plano teórico, a preocupação em prolongar e atualizar o pensamento de Marx, mantendo-se fiel ao método dialético e ao caráter aberto e vivo do complexo teórico marxiano; por outro, no campo prático-político, o propósito de manter e renovar a proposta da revolução, contribuindo para a superação das relações sociais capitalistas, retomando a centralidade da categoria da práxis no movimento dialético entre o possível e o impossível.

¹DOI- 10.29388/978-65-81417-77-2-0-f.97-114

Passados as duas primeiras décadas do século XXI, as reflexões de Lefebvre sobre a miséria do cotidiano, ou seja, sobre a subordinação da vida cotidiana à lógica destrutiva do capital (MESZÁROS, 2011), se mostram alarmantemente atuais. No marco das concepções romantizadoras de um passado idílico pré-capitalista ou com base na requentada falácia de um capitalismo “mais humano”, assistimos na primeira metade do ano 2020 a uma espécie de fetichização da pandemia pela Covid 19 e do que seriam seus desdobramentos na forma como a vida é vivida e, portanto, da relação dos seres humanos com a natureza. No entanto, como o capitalismo só é capaz de gerar mais capitalismo, em pouco tempo não só as sociedades retomaram seu cotidiano destrutivo, sob os impactos nocivos e mortais da “pandemia do capital” (ANTUNES, 2020). O capital aproveitou as condições da chamada “nova normalidade” para novas e sofisticadas estratégias para avançar sobre a vida da classe trabalhadora.

Sendo terreno sobre o qual se projeta o possível-impossível, a vida cotidiana é imprescindível para a realização do hegemônico, da reprodução como repetição, da subordinação e das privações, mas é também lugar do novo, da contestação, da utopia de uma práxis humana potencialmente transformadora, lugar da realidade residual. A exigência da práxis revolucionária para a criação do novo num cotidiano marcado pelo elemento do repetitivo - ainda mais no docilizado cotidiano pandêmico - requer a recuperação e valorização da função política de uma utopia concreta - com raízes no “chão do vivido”, os pés no presente, aberta ao devir histórico e com o olhar para o futuro - que se encontra nos resíduos que resistem numa vida cotidiana programada, forjados nas brechas que podem ser abertas por práticas sociais orientadas à subversão do cotidiano.

Num contexto em que o caráter essencialmente destrutivo do capitalismo explode na forma de uma pandemia letal, se renova a necessidade de retomar a categoria da práxis, ressaltando e compreendendo a dimensão utópica que ela necessariamente carrega. Este texto, sendo fruto da interlocução com o UrbanoSS assim como resultado das pesquisas para a elaboração de minha tese de doutorado, tem como objetivo explorar alguns elementos do pensamento lefebvriano para o fortalecimento de um projeto emancipador que explore o campo dos possíveis e carregue a potência das “práxis do território”.

I. Por que a vida cotidiana importa? Algumas considerações sobre a crítica da vida cotidiana em Lefebvre

Embora mais conhecido pelas elaborações sobre o direito à cidade, uma das grandes contribuições de Lefebvre é sua crítica da vida cotidiana, que consideramos central para a compreensão e explicação acerca dos conteúdos e sentidos que assume a reprodução social capitalista no capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, o projeto de enfrentar a temática da vida cotidiana como valioso campo de reflexões dentro da tradição marxista responde à necessidade de realizar novas aproximações à realidade entendida como uma totalidade concreta, considerando novos elementos de problematização para a compreensão desse “continente” tardiamente descoberto². No entanto, a incorporação da problemática da vida cotidiana nos estudos sobre a reprodução capitalista também responde à exigência (hoje mais urgente em função da crise estrutural do capital) de uma atualização e prolongamento da teoria da revolução de Marx com o resgate da categoria da práxis, do campo dos possíveis como virtualidade realizável através da práxis. Desse modo, se trata de destacar a importância da dimensão prático-sensível, do vivido, já que “[...] transformar o mundo é, acima de tudo, transformar a forma como a vida cotidiana, a vida real é vivida [...]” (LEFEBVRE, 2002, p. 35).

Na fase tardia do capitalismo (MANDEL, 1982) a dinâmica de reprodução das relações sociais se efetiva privilegiadamente em três dimensões: a vida cotidiana, o urbano e a produção do espaço (LEFEBVRE, 1991). No nível da vida cotidiana, a reprodução das relações sociais capitalistas opera pela colonização dessa dimensão da vida social, programando e organizando a vida vivida, fragmentando-a em horas, dias, semanas. Como parte da estratégia global de sobrevivência do capitalismo, após os abalos do século XX e em meio a uma crise estrutural (MESZÁROS, 2011), a violenta instauração de uma cotidianidade programada, controlada e manipulada se insere num processo específico, “[...] cuja instituição na vida cotidiana se relaciona à generalização da mercadoria, impondo modos de viver, sentir e pensar que determinam normas e regras racionalizadas de uso do tempo e do espaço cotidianos.” (BEVEDER,

²Para um debate sobre a reprodução social capitalista a partir da noção lefebvriana de reprodução das relações sociais de produção, ver Lefebvre (1973).

2019, p. 160-161).

Para entender as particularidades sócio-históricas através das quais o capital organiza e aplica sua ofensiva sobre a vida cotidiana, Lefebvre formula a noção de sociedade burocrática do consumo dirigido (LEFEBVRE, 1991), que se desenvolve, se perpetua e se fortalece através do conjunto de pressões, repressões e constrangimentos aos quais a vida cotidiana é submetida pelas instituições e práticas de poder do Estado e pelas forças de disputa de hegemonia das classes dominantes. O termo “terrorismo” foi formulado por Lefebvre para pensar e explicar a forma particular através da qual se estabelece a reprodução da vida cotidiana – e, portanto, a reprodução da totalidade da vida social – na sociedade contemporânea (CUNHA *et al.*, 2003).

No “mundo moderno”, o terror penetra na vida cotidiana de maneira difusa e progressiva, sem ser percebido ou reconhecido enquanto repressão, infiltrando-se em todos seus níveis: “[...] a todos os instantes, sobre todos os planos, até mesmo a vida sexual e afetiva, a vida privada e familiar, a infância, a adolescência, a juventude, em resumo, o que aparentemente escapa à repressão social, porque está próximo da espontaneidade e da natureza.” (LEFEBVRE, 1991, p. 156-157). Através de mecanismos de dominação que operam também sobre o consumo, a violência exercida para manter os sujeitos “[...] nos marcos do cotidiano e retirar-lhe a consciência de seu avassalamento [...]” (LEFEBVRE, 1972, p. 53) chega a ser internalizada, justificada e até mesmo naturalizada.

Transformada em terreno de “[...] necessidades programadas, práticas modeladas por manipulações [...]” (LEFEBVRE, 1978, p. 9, tradução nossa), a vida cotidiana no capitalismo contemporâneo parece reduzida à miséria do cotidiano, isto é,

[...] aos trabalhos enfadonhos, às humilhações, à vida da classe operária, à vida das mulheres sobre as quais pesa a cotidianidade. A criança e a infância sempre recomeçadas. As relações elementares com as coisas, com as necessidades e o dinheiro, assim como com os comerciantes e as mercadorias. É o reino do número. A relação imediata com o setor não dominado do real (a saúde, o desejo, a espontaneidade, a vitalidade). O repetitivo. A sobrevivência da penúria e o prolongamento da escassez: o domínio da economia, da abstinência, da privação, da repressão dos desejos, da mesquinha avareza. (LEFEBVRE, 1991, p. 42).

Sendo assim, a ofensiva geral do capital, que se particulariza também através da instauração do cotidiano miserável, é uma ofensiva brutal sobre a vida, esvaziando-a de sentido: “[...] o sentido da vida é a vida desprovida de sentido; realizar-se é ter uma vida sem história, a cotidianidade perfeita. Mas é também não vê-la e fugir dela assim que for possível.” (LEFEBVRE, 1991, p. 133). O desejo de fuga do cotidiano é redirecionado por dispositivos orientados ao consumo - com destaque para a publicidade, a indústria do entretenimento e do turismo -, gerando a ilusão de que existe uma oposição absoluta entre cotidianidade e diversão/dispersão quando, na verdade, ambos momentos são parte do cotidiano racionalmente organizado. É assim que na sociedade dominada pelo “[...] espetáculo do consumo [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 133) e o “[...] consumo do espetáculo [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 133), as práticas sociais se deslizam da produção de obras para a produção de produtos destinados ao consumo³. A organização e programação do consumo, pelas ações racionalizantes do Estado no âmbito do cotidiano, são parte da estratégia das forças dominantes que pretende homogeneizar os modos de vida e os processos sociais, separando, fragmentando e hierarquizando seus momentos, tempos e espaços.

Em suma, o cotidiano se constituiu como uma das instâncias nas quais o Estado, a serviço do capital, lança estratégias para “equivalizar”, homogeneizar a vida cotidiana, por meio da “[...] ordem, pelos modelos, por meio das instituições sociais, do poder político, das forças armadas e da burocracia (mediação geral).” (NASSER; FUMAGALLI, 1996, p. 34).

³ Com a consolidação do capitalismo e a generalização da mercadoria, o “reino da cotidianidade” se instaura e se espalha pela vida social. Enquanto antes a produção de obras superava a de produtos, no reino do cotidiano programado a obra tende a desaparecer. Obra, no sentido lefebvriano, se refere à atividade criadora, é o resultado da ação poética. O termo “obra”, portanto, é tomado por Lefebvre em toda sua amplitude (LEFEBVRE, 1983). “Se tratará das obras de arte? Sim, porém não somente das artes plásticas, mas também da poesia, da música, da dança e o teatro [...] a pintura, a escultura e a arquitetura. Também se tratará de obras mais vastas: a cidade, o urbano e o monumental.” (LEFEBVRE, 1983, p. 27, tradução nossa). Cabe aqui, rapidamente, apresentar a distinção lefebvriana entre obra e produto, baseada no conceito de produção na amplitude que assume na noção de re-produção das relações de produção (BEVEDER, 2019). A obra é, em princípio, única, original. O produto é reprodutivo, é repetitivo. Nas palavras de Lefebvre, “[...] a obra possui algo de insubstituível e único, enquanto que o produto pode se repetir e de fato resulta de gestos e atos repetitivos.” (LEFEBVRE, 2013, p. 127, tradução nossa).

Ademais, ao mesmo tempo em que o Estado assume um poder homogeneizante, exerce uma pressão identitária sobre os sujeitos, isto é, “[...] produz indivíduos reduzidos ao status de signo e sinal⁴ [...] Efetivamente o Estado pode gerir e dominar vidas inteiras, reduzindo-as a *simulacros do cotidiano*.” (NASSER; FUMAGALLI, 1996, p. 34, grifo nosso).

No marco da sociedade burocrática do consumo dirigido, os “simulacros do cotidiano” tem como finalidade “[...] entreter a quotidianidade reduzida à obediência passiva [...]” (LEFEBVRE, 1968, p. 125) pela dissociação das atividades cotidianas dentro do próprio cotidiano e dessas atividades com as de outros níveis da vida social, reduzindo-as a meras atividades rotineiras sem conexões que as qualifiquem.

Contudo, vida cotidiana é um dos níveis da vida social, forma parte da realidade entendida como totalidade concreta; não é, portanto, um “momento” meramente trivial da vida social. Portanto, embora contenha o que se entende por “rotina”, engloba mais que as atividades rotineiras e repetitivas, há na vida cotidiana mais do que as ações de todos os dias que resultam de hábitos e costumes desprovidos de reflexão e sentido.

A compreensão da vida cotidiana apenas como o lugar no qual se reproduz a rotina leva ao equívoco de apreender o todo pela parte, conduzindo a uma imobilização e liquidação da potência que a vida cotidiana carrega. Uma interpretação dialética da vida cotidiana necessariamente deve estar ancorada na perspectiva de totalidade, sendo compreendida como nível constituinte de um processo em movimento, em constante mudança e aberto ao devir. Destarte, é “[...] impossível

⁴ Segundo Lefebvre, há transformações consideráveis quando se concebe a sociedade como campo de significações. Estas transformações se expressam na passagem do símbolo ao signo e do signo ao sinal. “Durante longos períodos históricos, os símbolos dominaram esse campo (símbolos provenientes da natureza, mas dotados de uma força social considerável). Já no início da nossa civilização, e notadamente após a invenção da imprensa, o campo semântico inteiro desliza do símbolo para o signo. No período considerado [entre 1950 e 1960], um outro deslizamento se configura, ou melhor, se confirma: do signo para o sinal.” (LEFEBVRE, 1991, p. 70). O sinal, diz Lefebvre, “[...] comanda, ordena comportamentos e os regulariza [...]” (idem, ibidem). Assim, “[...] o deslizamento do campo em direção ao sinal implica a predominância das imposições sobre os sentidos, a generalização do condicionamento na vida cotidiana, a redução do cotidiano a uma dimensão (a disposição dos elementos recortados), afastando-se as outras dimensões da linguagem e do sentido, os símbolos, as oposições significantes. O sinal e o sistema de sinais fornecem um modelo cômodo de manipulação das pessoas e das consciências, o que não exclui outros meios mais sutis.” (LEFEBVRE, 1991, p. 71).

captar o cotidiano como tal, aceitando, vivendo-o passivamente [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 34).

A perspectiva de totalidade orienta a pesquisa dos processos sociais em curso, em seus aspectos dominantes, evidenciando a lógica que preside o caráter das relações sociais e, por conseguinte, as práxis repetitiva e mimética; no entanto, a perspectiva de totalidade também orienta o estudo para o novo, orienta o olhar para a práxis inovadora, transformadora, revolucionária⁵. Portanto, o reconhecimento da dimensão da utopia como parte constitutiva da práxis revolucionária é um dos desdobramentos teórico-metodológicos mais importantes de um pensamento assentado na perspectiva de totalidade.

II. A dialética do possível-impossível e a dimensão da utopia na práxis

Assim como Marx, Lefebvre foi um pensador do possível, da utopia. Não de uma utopia inalcançável ou resultado de um movimento puramente abstrato do pensar, uma utopia pré-determinada ou profeticamente anunciada. O arcabouço que Lefebvre construiu e deixou como legado envereda, expressamente, pelo caminho da exploração das possibilidades.

Hoje, mais que nunca, não existe pensamento sem utopia. [...] se nos contentarmos em constatar, ratificar o que temos sob os olhos, não iremos longe, permaneceremos com os olhos fixados no real. Como se diz: seremos realistas... mas não pensaremos! Não existe pensamento que não explore uma possibilidade, que não tente encontrar uma orientação. (LEFEBVRE, 2008, p. 73).

A utopia não é uma dimensão separada, distinta e distante da realidade, pois “[...] o real não é imóvel, dado de uma só vez, pronto

⁵ “A práxis existe em três níveis: o repetitivo e o inovador, nos dois polos e, entre os dois, o mimético. A práxis repetitiva recomeça os mesmos gestos, os mesmos atos em ciclos determinados. A práxis mimética segue modelos; pode suceder que, imitando, ela chegue a criar, mas sem saber como nem por quê; mais frequentemente ela imita sem criar. Quanto à práxis inventiva e criadora, ela atinge seu nível mais elevado na atividade revolucionária [...] A práxis revolucionária introduz discontinuidades no processo global sócio-histórico.” (LEFEBVRE, 1968, p. 37). A tríade proposta por Lefebvre para pensar a complexidade da práxis tem correspondência com sua noção de re-produção das relações sociais. Nesse sentido, a práxis (triádica) é contraditória: reproduz relações sociais, produzindo, no mesmo processo, novas relações sociais.

e acabado. Trata-se de um devir; portanto, de uma possibilidade [...]” (LEFEBVRE, 1962, p. 16, tradução nossa). Tampouco pode a utopia ser reduzida ao sonho impossível, ao irrealizável, mas deve ser assumida e tratada como parte insuprimível do pensamento que se abre para apreender o elemento subordinado pela sociabilidade dominante, aquilo que resiste à dominação e controle, existindo como virtualidade e potência. É por isto que o processo de construção de conhecimento deve basear-se na existência (virtual) do possível no real, apreciando a relação entre os dois, analisando o real em função do possível e vice-versa (LEFEBVRE, 1962).

A abertura para o possível está no presente, as brechas que evidenciam a negação do “existente” que domina e predomina estão *nesta* realidade, reino da barbárie que se estabelece também no e através do cotidiano, organizado e constrangido pela burocracia centrada no consumo programado e o terrorismo naturalizado. O ponto de partida para o conhecimento sobre a sociedade é a vida real, a vida “vívida”. Para Lefebvre, que compartilha da premissa de que “[...] a vida social é essencialmente prática [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539), o ponto de partida é a vida cotidiana, aquilo que por tanto tempo fora considerado indigno de investigação. Dessa forma, o conhecimento que “[...] se eleva da terra ao céu [...]” (MARX; ENGELS, 2007) não parte daquilo que os homens pensam, dizem, imaginam e representam sobre si; ele parte da vida real de homens concretos. Destarte, o processo de conhecimento se origina na atividade humana concreta, para depois expor o “[...] desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Assim, a utopia se produz no presente, na experiência vivida, não no plano ideal, na dimensão do concebido. O vivido importa, o vivido precisa ser flagrado, conhecido e reconhecido, explorado⁶. Daí a preocupação de “[...] conservar a força do conhecimento crítico animando-o com o ardor da vivência [...]” (LEFEBVRE, 1983, p. 107, tradução nossa). No entanto, é também necessário reconhecer a fragilidade da vivência,

⁶José de Souza Martins situa no centro da obra lefebvriana “[...] a crescente importância do vivido, da transgressão, da insurreição que no silêncio dos subterrâneos da sociedade convulsiona a vida moderna capilarmente, nos detalhes da vida social.” (MARTINS, 1996, p. 10).

não desprezar que “[...] o conhecimento comporta uma crítica do ‘vivido’, o que não significa sua eliminação, mas um esforço por compreendê-lo [...]” (LEFEBVRE, 1972, p. 104, tradução nossa), apreendendo seu conteúdo, isto é, as relações e práticas sociais que nele se realizam. Diante disso, se o conhecimento da realidade não pode desprezar o vivido, tampouco pode operar pela substituição do “conceito sem vida” pelo “vivido sem conceito” (LEFEBVRE, 1973).

Não se trata de menosprezar o concebido, mas de conectar estas duas dimensões da vida social, discernindo-as e unindo-as numa relação dialética.

É meu propósito tirar das sombras, alumbrar ao máximo. Em particular através do movimento dialético do vivido e o concebido, que considero fundamental e que a maioria rechaça e oculta tomando partido sem refletir uns pelo vivido, cego e informe, os outros pelo concebido, abstrato e mortal [...]. Tenho tentado manter-me simultaneamente entre ambos extremos. Meu objetivo vital está na linha filosófica, embora não se trate exatamente de filosofia, já que pretendo misturar o vivido e o concebido. Os filósofos têm apostado sobre o concebido e o conceitual, enquanto que eu tento fazer aflorar a multiforme relação entre o vivido e o concebido. (LEFEBVRE, 1976, p. 125, tradução nossa).

O vivido não é um círculo fechado e estanque, passível de ser apreendido com as “pinças dos conceitos” ou pela atividade sensível isolada. É por isso que a ciência, afirma Lefebvre “[...] deve aprender a respeitar a vivência, por menor, por mais humilde que seja, ante a enorme massa de saber acumulado [...]” (LEFEBVRE, 1983, p. 223, tradução nossa).

No plano do vivido e do cotidiano a obra é integrada ao saber (LEFEBVRE, 1983). “O criador de obras encontra na vivência a inspiração inicial, o impulso original e vital. Retorna a ela, a ‘ex-pressa’ com as contradições e conflitos subjacentes, mas necessita emergir e ainda mais assimilar o saber.” (LEFEBVRE, 1983, p. 224, tradução nossa). A distinção entre obra e produto, imbricada à noção ampla de produção, contribui para pensar a práxis como “ferramenta” de abertura de brechas, de exploração e potenciação do residual. O pensamento deve, assim, elucidar uma prática social criadora, envolvida por “[...] relações de criação que não coincidem com as relações econômicas e/ou políticas [...]” (LEFEBVRE, 1983, p. 217, tradução nossa). Nesse processo, descobrem-se tam-

bém outras contradições, distintas das contradições inerentes às relações de produção, reprodução, propriedade e dominação.

Destarte, não é pelo concebido – especialmente quando corresponde ao saber, às ciências e aos conhecimentos hegemônicos que elevam os conceitos ao absoluto – que essas relações “criadoras de obras” podem ser apreendidas e potencializadas de maneira a mobilizar a utopia.

O vivido para Lefebvre não apenas importa, mas é também autêntico e revelador e, portanto, não pode ser secundarizado em nome do estudo de experiências humanas “superiores”, estas últimas consideradas verdadeiramente merecedoras de estudo pela filosofia e por saberes orientados para a construção de um “conhecimento total” e coerente. A propósito, vale salientar que esta separação mecânica e definitiva entre as atividades cotidianas e as atividades superiores ou elevadas é falsa, somente pode ser produto de um pensamento que permanece no abstrato e pretende discorrer sobre a vida sem considerar o plano da experiência do vivido. (BEVEDER, 2019, p. 176).

Em favor do concebido, o desdém pelo vivido tem relação com a ideia de um saber “puro” que estaria supostamente desligado dos circuitos de poder, decantado de ideologia, fetichizado. Essa separação tem se mostrado funcional à reprodução das relações sociais de produção no capitalismo.

A noção geral de sociedade burocrática do consumo dirigido não exclui o possível, a grandeza que o cotidiano carrega, a potência que a vida cotidiana retém. É premissa dessa noção a concepção da sociedade não como sistema fechado e total, coerente e coeso; esta é apenas a pretensão das forças dominantes que também procuram homogeneizar os elementos e processos da vida social, ao mesmo tempo em que a fraturam e fragmentam, para melhor organizá-la, controlá-la e mercantilizá-la. A definição da sociedade como “burocrática do consumo dirigido” é uma definição explicitamente aberta e não dogmática; permite vislumbrar aberturas e identificar o irredutível, isto é, os “[...] conflitos, contestações que impedem o fechamento e causam rachaduras nas muralhas [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 84).

A exigência de adoção da totalidade está conectada ao caráter cambiante e vivo da realidade social, construída pelas complexas e contraditórias relações sociais e pela práxis. Sendo assim, “fechar” a totalida-

de ou conceber a sociedade como um sistema ou círculo leva à simplificação da práxis, encapsulada nas práticas e concepções dominantes, isto é, das classes dominantes. Pelo exposto, na análise somente o ponto de vista de totalidade dialética, concreta, contraditória, aberta e viva é o que permite captar o “mundo do possível-impossível”, que diz respeito à relação entre o dominante e o dominado, que joga luz sobre a interação entre o que rege e predomina e o que é obstaculizado, ocultado, esmagado. Em suma, é através dessa perspectiva e perseguindo sempre o que ela pressupõe (a exigência da análise do real como totalidade) que se identificam os resíduos, para depois decifrá-los, reuni-los e potencia-los.

III. A teoria dos resíduos

Na proposta global de Lefebvre, a teoria dos resíduos ocupa um lugar central para a construção de um pensamento e uma práxis revolucionários. Desse modo, a ênfase no elemento do residual, lócus sobre o qual é possível a ação poética, põe em destaque aquilo que pressiona, questiona, tensiona e nega o estabelecido e dominante, mantendo as aberturas para a subversão da lógica dominante e suas práticas, aquilo que escapa à programação do cotidiano. Para conhecer e reconhecer o que foi subordinado, invisibilizado, aviltado nas relações sociais, é necessário questionar o cotidiano, realizar uma análise dialética da vida cotidiana, torná-la objeto de conhecimento, negar a aparência com a qual a cotidianidade a esconde e, ao mesmo tempo, revela.

A crítica da vida cotidiana construída por Lefebvre integra o esforço intelectual e a tarefa de elucidar parte da estratégia global de reprodução social capitalista na contemporaneidade, compreendendo que há elementos que escapam ao poder. Há no cotidiano algo que não se deixa encapsular e reduzir pelas forças dominantes, algo que resiste à programação, organização e controle. A este “algo”, Lefebvre chamou de “resíduo”. O residual é o que resta porque resiste, é o remanescente do projeto hegemônico do capital que se lança sobre a vida impondo um cotidiano homogeneizador que organiza e programa as relações e práticas sociais no sentido de dominar o modo de vida. Portanto, “[...] as grandes formas de poder que desejam a homogeneidade, uma sociedade fechada e a consolidação das estruturas de equilíbrio (o Estado, as Igrejas, etc.) en-

frentam e suscitam a resistência dos elementos residuais.” (LEFEBVRE, 1972, p. 34, tradução nossa).

Os resíduos correspondem a defasagens, atrasos acumulados, resultado de simultaneidade de tempos, de transições, de continuidades e descontinuidades, da combinação entre novas e velhas contradições (antigas, ocultas, atenuadas, reduzidas, nunca resolvidas) (LEFEBVRE, 1968). No cotidiano, os resíduos se formam pelas contradições geradas na coexistência tensa e simultaneidade de tempos históricos distintos num mesmo espaço-tempo. Nesse sentido, como afirma Martins,

[...] as contradições são históricas e não se reduzem a confrontos de interesses entre diferentes categorias sociais. Ao contrário, na concepção lefebvriana de contradição, os desencontros são também desencontros de tempos e, portanto, de possibilidades. Na descoberta da gênese contraditória de relações e concepções que persistem está a descoberta de contradições não resolvidas, de alternativas não consumadas, necessidades insuficientemente atendidas, virtualidades não realizadas. Na gênese dessas contradições está de fato a gestação de virtualidades e possibilidades que ainda não se cumpriram. Porque é o desencontro das temporalidades dessas relações que faz de uma relação social em oposição a outra a indicação de que um possível está adiante do real e realizado. (MARTINS, 1996, p. 22).

Os desencontros entre as relações sociais de distintas temporalidades – que, contudo, coexistem – é o que confere sentido à práxis, ou seja, o que a introduz no nível repetitivo, inovador ou mimético (MARTINS, 1996). Há, portanto, uma “efervescência”, uma ebulição de mundos, tempos, relações. Segundo Martins,

É desta tensão que nasce a possibilidade da práxis revolucionária. Práxis que se funda no resgate e na unificação política dos resíduos – concepções e relações residuais que não foram capturadas pelo poder, que permaneceram nos subterrâneos da vida social, virtualidades bloqueadas. [...] Nos resíduos e no virtual estão as necessidades radicais, necessidades que não podem ser resolvidas sem mudar a sociedade, necessidades insuportáveis, que agem em favor das transformações sociais, que anunciam as possibilidades contidas nas utopias, no tempo que ainda não é, mas pode ser. Para isso é preciso juntar os fragmentos, dar sentido ao residual, descobrir o que ele contém como possibilidade não realizada. (MARTINS, 1996, p. 23).

O resíduo está conectado à práxis criadora, ao poder e à força

criadora do ser humano em suas relações; sendo assim, os resíduos podem motivar e inspirar a práxis a criar o novo. O irreduzível, o residual, está no Desejo, que não é previsível, como as necessidades satisfeitas no cotidiano; está no prazer e no sexo, que escapam ao controle dos corpos; na Festa⁷ e sua restituição; no sonho; na espontaneidade e na imaginação; no afeto. Os resíduos são expressão de esperança e resistência, apontam para o possível e para a criação do novo.

A incorporação da utopia na análise da realidade social adquire um sentido experimental, como momento de uma leitura da dialética entre o possível e o impossível, que tem como ponto de partida a realidade concreta, tal como é (com suas contradições, níveis, nexos, etc.), para descobrir os “resíduos”, abafados e reprimidos pela cotidianidade, com o objetivo de pensar e criar o “novo” a partir das práticas e experiências vividas no âmbito do cotidiano.

Considerações finais

A crítica da vida cotidiana no pensamento de Lefebvre é parte de seu projeto intelectual e de um projeto político de caráter emancipador. Em outras palavras, a crítica da vida cotidiana é uma crítica radical da totalidade da sociedade burguesa contemporânea, com o objetivo de transformar a vida cotidiana, começando por alumbrar o caminho para enxergar as possibilidades contidas em potência num cotidiano programado, organizado e moldado para a reprodução capitalista.

⁷ A Festa se refere à apropriação, ao consumo improdutivo, “[...] sem nenhuma outra vantagem além do prazer e do prestígio, [...] enormes riquezas em objetos e dinheiro.” (LEFEBVRE, 1969, p. 10-11). Pensando na re-produção das relações sociais, nas contradições que por elas se gestam e nos antagonismos que se manifestam nas esferas “superiores” (institucionais, de poder), emerge a questão da *Festa* e a distinção entre estilo e cultura. Uma das implicações da instauração do cotidiano refere-se à “[...] degenerescência simultânea do Estilo e da Festa na sociedade onde o cotidiano se estabeleceu [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 43). O Estilo passa a ser reduzido à cultura, que se divide em cultura das massas (cultura cotidiana) e alta cultura. O Estilo na sociedade do cotidiano consolidado se fragmenta e se decompõe. A arte passa a ser uma “[...] atividade cada vez mais especializada [...] uma paródia da festa [...] um ornamento do cotidiano [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 43). A cultura se consolida como bem de consumo ao mesmo tempo em que intervém, organiza, normatiza e regula a vida de todos os dias; a cultura é “[...] ativa e específica, ligada a um modo de vida [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 39), à organização de um modo de vida. No entanto, a Festa não desaparece totalmente do cotidiano, manifesta-se em “agradáveis miniaturas” do que constituiu antigamente a Festa.

Convocar a pensar o cotidiano e validá-lo como objeto de conhecimento e campo de ação significa considerar, acentuar e potencializar os resíduos, aquilo que as instituições, entidades e ideologias do poder desvalorizam, depreciam, inferiorizam. Aquilo que é irredutível, que escapa e carrega o possível. É “[...] o misterioso e o admirável que escapam aos sistemas elaborados [...]” (LEFEBVRE, 1991, p. 23). Nesse sentido, a postura crítica na interpretação da vida cotidiana e seu lugar na sociedade contemporânea envolve, portanto, significar o (aparentemente) insignificante, o que tem sido desprezado e tratado com desdém. Segundo Remi Hess, sociólogo francês, o principal editor de suas obras e um de seus mais importantes biógrafos, “[...] Henri Lefebvre reintroduz o trivial na filosofia [...] o cotidiano é dispersão, é fragmento! E resulta que, para Henri Lefebvre, para pensar é necessário o fragmento, o mesmo que o resíduo. Inclusive há que partir do resíduo para pensar o mundo.” (HESS, 2012, p. 20-21, tradução nossa). O residual resiste às repressões da cotidianidade imposta pelos homens para exercer “seus podres poderes”⁸; contendo o desejo, os resíduos pulsam em meio a (e apesar de) um cotidiano brutalmente contraditório.

Como imposição ou recomendação, a quarentena tem servido como uma luva aos homens que exercem seus podres poderes. Embora não se negue a gravidade e a ameaça, é necessário enxergar as manifestações e atos que tem tomado as ruas de muitas cidades do mundo desde que foi declarada a pandemia em 2020. O residual resiste e o novo insiste em renascer. O clandestino, o subterrâneo, (re)emerge e se faz presente mais uma vez perturbando o cotidiano, contestando a cotidianidade, desenvolvendo uma práxis ativamente contrária à programação e organização da vida das pessoas. A vida cotidiana pode ser um “[...] trampolim para ações sublimes [...]” (LEFEBVRE, 2002, p. 42, tradução nossa) quando conectada com o devir, com a história (com o “fazer história”), com a práxis que convoca e explora o possível-impossível.

O movimento dialético do possível-impossível se desenvolve

⁸ Expressão tomada da composição musical de Caetano Veloso. “Enquanto os homens exercem / Seus podres poderes / Morrer e matar de fome / De raiva e de sede / São tantas vezes / Gestos naturais [...] Eu quero aproximar o meu cantar vagabundo / Daqueles que velam pela alegria do mundo / Indo e mais fundo / Tins e bens e tais” (VELOSO, 1984, s/p).

quando a nova totalidade que deve ser construída implica uma transformação da vida cotidiana. Para isso, “[...] é preciso reencontrar o senso do virtual, do possível. E a ideia de que o possível também pode ser conhecido, procurado, explorado. Não há pensamento político que não inclua o pensamento do possível.” (LEFEBVRE, 1980, p. 103).

Marx, diz Lefebvre, reivindicava uma sociedade na qual todos os seres humanos pudessem redescobrir a “[...] espontaneidade da vida natural e seu impulso criativo inicial, e percebam o mundo através dos olhos de um artista, apreciem o sensorial através dos olhos de um pintor, os ouvidos de um músico e a linguagem de um artista, de um poeta.” (LEFEBVRE, 2002, p. 37). O reino da liberdade, como utopia concreta possível, requer a transformação da vida cotidiana do presente histórico.

Nos parece significativo encerrar este texto com um fragmento de um dos escritos de José Luis Rebellato, filósofo uruguaio imprescindível, profundamente comprometido com o estudo da realidade latinoamericana, que em uma de suas reflexões sobre a importância da educação popular nos processos de transformação social escreveu:

La utopía está en el corazón mismo de la construcción de una nueva sociedad; no la utopía entendida como un mundo ideal e inalcanzable, puesto por encima de las condiciones históricas, sino la utopía como proyecto que desafía, convirtiéndose así en una fuerza propulsora que empuja a hacer real el proyecto histórico de liberación de los pueblos. (REBELLATO, 2009, p. 47-48).

Referências

- ANTUNES, R. **Coronavírus**: o trabalho sob fogo cruzado. Coleção Pandemia Capital. São Paulo: Editora Boitempo, 2020.
- BEVEDER, M. B. **O retorno a Lefebvre**: a noção de re-produção das relações sociais de produção e a crítica da vida cotidiana como contribuições à tradição marxista. 2019. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- CUNHA, A. M. *et al.* O terror superposto: uma leitura lefebvriana do conceito de terrorismo e suas relações com o mundo contemporâneo. *In*: LIMONAD, E. (org). **Entre a ordem próxima e a ordem distante**: contribuições a partir do pensamento de Henri Lefebvre. Niterói: UFF/

GECCEL, 2003, p. 69-97.

HESS, R. Prefácio. *In*: LEFEBVRE, H. **Hacia un romanticismo revolucionario**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.

LEFEBVRE, H. **La significación de la Comuna de Paris**. 1962.

Disponível em: <http://comunizar.com.ar/la-significacion-la-comuna-paris-henri-lefebvre/>. Acesso em: 03/11/2021, [S.l.: s.n.]

LEFEBVRE, H. A irrupção: de Nanterre ao auge. *In*: GOLDBERGER, A. M.; NETTO, C.; BONUMÁ, E. S. (orgs.). **A Irrupção**. A revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos. São Paulo: Documentos, 1968. p. 72-169.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Editora Documentos Ltda., 1969.

LEFEBVRE, H. **Contra los Tecnocratas**. Buenos Aires: Granica, 1972.

LEFEBVRE, H. **A Re-produção das Relações de Produção**. Porto: Publicações Escorpião, 1973.

LEFEBVRE, H. **Tiempos Equívocos. Testimonio autobiográfico**. Barcelona: Kairós, 1976.

LEFEBVRE, H. **De lo Rural a lo Urbano**. Barcelona: Península, 1978.

LEFEBVRE, H. Henri Lefebvre: uma vida dedicada a pensar e a teorizar sobre a luta de classes. [Entrevista concedida a] Bruno Bernardi. *In*: **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 87-108.

LEFEBVRE, H. **La Presencia y la Ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEFEBVRE, H. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life**. Vol. II: Foundations for a sociology of the everyday. New York: Verso, New Left Review, 2002.

LEFEBVRE, H. **Espaço e Política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEFEBVRE, H. **La Producción del Espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

- MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARTINS, J. de S. As temporalidades da História na dialética de Lefebvre. *In*: MARTINS, J. de S. (org.). **Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 13-23.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEIRELES, C. Reinvenção. *In*: MEIRELES, C. **Vaga Música, Poesia completa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 411.
- MÉSZÁROS, I. **Para Além do Capital**: rumo a uma teoria de transição. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NASSER, A. C. A.; FUMAGALLI, M. A opressão da equivalência, as diferenças. *In*: MARTINS, J. de S. (org.). **Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- REBELLATO, J. L. Educación popular y cultura popular. *In*: BRENES, A.; BURGUEÑO, M.; CASAS, A.; PÉREZ, E. **José Luis Rebellato, intelectual radical**. Montevideo: EXTENSIÓN-UDELAR, EPPAL, NORDAN, 2009.
- VELOSO, Caetano. Podres Poderes. *In*: **Velô**. Rio de Janeiro: Polygram, 1984.