

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA**

WASHINGTON RAMOS DOS SANTOS JUNIOR

Considerações sobre a natureza do (espaço) urbano

Versão original

**São Paulo
2024**

WASHINGTON RAMOS DOS SANTOS JUNIOR

Considerações sobre a natureza do (espaço) urbano

Versão original

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Élvio Rodrigues Martins.

**São Paulo
2024**

FOLHA DE APROVAÇÃO

Aprovado em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA DE TESE DE DOUTORADO EM GEOGRAFIA HUMANA – FFLCH/USP

Prof. Dr. Élvio Rodrigues Martins (Orientador)

PPGH/FFLCH-USP Assinatura: _____

Profa. Dra. Léa Francesconi

PPGH/FFLCH-USP Assinatura: _____

Profa. Yvette Piha Lehman

PPPST/IP-USP Assinatura: _____

Prof. Dr. João Paulo Rabello de Castro Centelhas

UESPI Assinatura: _____

Prof. Dr. Amalia Inés Geraiges de Lemos (suplente)

PPGH/FFLCH-USP Assinatura: _____

Prof. Dr. Ruy Moreira (suplente)

PPG/UFF Assinatura: _____

Profa. Dra. Cecília Cardoso Teixeira de Almeida (suplente)

PUC-SP Assinatura: _____

Aos meus pais Washington e Cristina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Élvio Rodrigues Martins pela confiança em meu trabalho e aos membros da banca que compartilharam este momento comigo.

Agradeço a Nossa Senhora das Vitórias, ao Daime, ao candomblé, aos meus pais, aos meus amigos, em especial minha professora de alemão Sibebe Paulino e a Lillyan Bernardet, aos meus alunos que me permitem me aprimorar por meio de suas dúvidas as mais loucas haha e a todas as pessoas que contribuíram para a escrita dessa tese, para o mal e para o bem.

Agradeço, ainda, Esmeralda, aos meus compadres e aos amigos de Vitória da Conquista. Por fim, a Egbe Orun, que me permitiu chegar até aqui.

RESUMO

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. Considerações sobre a natureza do (espaço) urbano. 2024. 253f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Este trabalho tem por objetivo investigar a natureza do espaço urbano. Contudo, ao longo da pesquisa, percebeu-se que a definição para espaço urbano não era algo pacificado na literatura, com poucos compêndios trazendo alguma definição. Nossa abordagem está focada em entender o papel da cidade como *locus* de constituição da alteridade e, portanto, a argumentação teórico-metodológica fundamenta-se no caráter liminar da cidade, compreendendo que isso não é uma característica pós-moderna, e sim algo que se faz presente desde sua origem na Mesopotâmia. Desse modo, Uruk, a primeira cidade, decorre da convergência de alguns fatores para seu surgimento: o Estado, a escrita, o patriarcado, a gestão da violência e, sobretudo, a definição de alteridades (irredutíveis a dicotomias), como a cidade e o selvagem, a mulher e, já desde os primórdios da urbanização, a existência de quatro gêneros. Com o passar do tempo, a cidade manteve sua primazia sobre as demais práticas espaciais e sempre serviu de base e de suporte para ordenamentos e cosmologias que inicialmente religavam o homem aos deuses, que depois vinculavam os seres humanos entre si e que hoje os conectam, individualmente, com sua própria nadiificação. A cidade representa esse processo por intermédio da relação entre *urbs* e *civitas*, entre materialidade e o elo que vincula seus moradores. Entretanto, esse elo foi rompido com o capitalismo industrial no século XIX, dando lugar a um gregarismo que também é representado pela fragmentação do tecido urbano. Os teóricos marxistas, hegemônicos nos discursos sobre a cidade e o urbano, encaram-nos como produto do modo de produção, limitando as possibilidades de discussão sobre o urbano e indiferenciando-o do conceito de espaço. Hoje, a tentativa de captar a realidade urbana por meio de sua conceptualização ocorre por meio diversos termos, mas poucos preocupam-se, de fato, em compreender a natureza do urbano contemporâneo, até porque não se reconhece um fenômeno que esteja vinculado exclusivamente ao urbano. Nesse sentido, propomos que a cidade é o *locus* da liminaridade e, assim, da **individuação**, uma vez que a materialidade urbana, em decorrência da concentração populacional e do anonimato, serve de suporte para a constituição de diferenças, entendidas como realizações de devires do Ideal do Eu maturativo. Por sua vez, isso implica a ruptura com o conceito de espaço enquanto extensão e receptáculo, surgido, aparentemente, em meados do século XIV, com o parcelamento de terras e séculos antes da filosofia cartesiana.

Palavras-chave: Espaço urbano. Espaço. Urbano. Individuação. Ideal do Eu.

RESUMEN

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. Consideraciones sobre la naturaleza del (espacio) urbano. 2024. 253f. Tesis (Doctorado em Geografía Humana) – Facultad de Filosofía, Letras e Ciências Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2024.

Este trabajo tiene como objetivo investigar la naturaleza del espacio urbano. Sin embargo, a lo largo de la investigación, se observó que la definición de espacio urbano no era algo pacificado en la literatura, y pocos compendios proporcionaban alguna definición. Nuestro enfoque se centra en comprender el papel de la ciudad como locus de constitución de la alteridad y, por tanto, el argumento teórico-metodológico se fundamenta en el carácter liminal de la ciudad, entendiendo que esta no es una característica posmoderna, sino algo que ha estado presente desde sus orígenes en Mesopotamia. De esta manera, Uruk, la primera ciudad, resulta de la convergencia de algunos factores para su surgimiento: el Estado, la escritura, el patriarcado, la gestión de la violencia y, sobre todo, la definición de alteridades (irreducibles a dicotomías), como la ciudad y el salvaje, la mujer y, desde el inicio de la urbanización, la existencia de cuatro géneros. Con el tiempo, la ciudad mantuvo su primacía sobre otras prácticas espaciales y siempre sirvió de base y soporte a órdenes y cosmologías que inicialmente vincularon al hombre con los dioses, que luego vincularon a los seres humanos entre sí y que hoy los conectan, individualmente, con sus propia nihilización. La ciudad representa este proceso a través de la relación entre *urbs* y *civitas*, entre materialidad y el vínculo que une a sus residentes. Sin embargo, este vínculo se rompió con el capitalismo industrial en el siglo XIX, dando paso a un gregarismo que también se representa por la fragmentación del tejido urbano. Los teóricos marxistas, hegemónicos en los discursos sobre la ciudad y lo urbano, los ven como un producto del modo de producción, limitando las posibilidades de discusión sobre lo urbano e indiferenciándolo del concepto de espacio. Hoy en día, el intento de captar la realidad urbana a través de su conceptualización se da utilizando diferentes términos, pero pocos se preocupan realmente por comprender la naturaleza de lo urbano contemporáneo, sobre todo porque no se reconoce un fenómeno que está exclusivamente vinculado a lo urbano. En este sentido, proponemos que la ciudad es el locus de la liminalidad y, por tanto, de la *individuación*, ya que la materialidad urbana, como resultado de la concentración poblacional y del anonimato, sirve de soporte para la constitución de las diferencias, entendidas como realizaciones de devenires del Ideal del ego maduro. Esto implica, a su vez, una ruptura con el concepto de espacio como extensión y receptáculo, que aparentemente surgió a mediados del siglo XIV, con la división del territorio y siglos antes de la filosofía cartesiana.

Palabras-clave: Espacio urbano. Espacio. Urbano. Individuación. Ideal del yo.

ABSTRACT

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. Considerations on the nature of the urban (space). 2024. 253f. Thesis (Doctorate in Human Geography) – Faculty of Philosophy, Language Studies and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2024.

This work aims to investigate the nature of the urban space. However, throughout the research, it was noticed that the definition of urban space was not something pacified in the literature, with few compendia providing any definition. Our approach is focused on understanding the role of the city as a locus of constitution of otherness and, therefore, the theoretical-methodological argument is based on the liminal character of the city, understanding that this is not a postmodern characteristic, but something that has been present since its origins in Mesopotamia. In this way, Uruk, the first city, results from the convergence of some factors for its emergence: the State, writing, patriarchy, the management of violence and, above all, the definition of alterities (irreducible to dichotomies), such as the city and the savage, the woman and, since the beginning of urbanization, the existence of four genders. Over time, the city maintained its primacy over other spatial practices and always served as the basis and support for orders and cosmologies that initially linked man to the gods, which later linked human beings to each other and which today connect them, individually, with its own nihilation. The city represents this process through the relationship between *urbs* and *civitas*, between materiality and the link that binds its residents. However, this link was broken with industrial capitalism in the 19th century, giving way to a gregariousness that is also represented by the fragmentation of the urban fabric. Marxist theorists, hegemonic in discourses about the city and the urban, see them as a product of the mode of production, limiting the possibilities for discussion about the urban and indifferentiating it from the concept of space. Today, the attempt to capture urban reality through its conceptualization occurs using different terms, but few are actually concerned with understanding the nature of the contemporary urban, especially because there is not a phenomenon that is exclusively linked to the urban. In this sense, we propose that the city is the locus of liminality and, thus, of *individuation*, since urban materiality, as a result of population concentration and anonymity, serves as support for the constitution of differences, understood as realizations of becomings of the maturative Ego ideal. In turn, this implies a break with the concept of space as extension and receptacle, which apparently emerged in the middle of the 14th century, with the fragmentation of holdings and centuries before Cartesian philosophy.

Key words: Urban space. Space. Urban. Individuation. Ego ideal.

SUMÁRIO

Introdução	1
1. Notas sobre patriarcado, gênero e cidade na Suméria, IV a II milênios A.E.C.	7
2. Cosmologias urbanas	28
3. Notas sobre espaço e espaço urbano	127
4. Lugar, cotidiano, existência: o patrimônio imaterial vivo	159
Considerações finais	171
Referências	195

Introdução

Esta pesquisa foi iniciada logo no término do Doutorado em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP/USP). Naquele momento, comecei a pesquisar e a me questionar se existiriam “arquétipos espaciais”. Durante a permanência em São Raimundo Nonato, Piauí, após quatro anos morando no Conjunto Residencial da USP (CRUSP), na maior metrópole do hemisfério sul, senti uma diferença brutal entre a vivência humana paulistana e a são-raimundense. Isso me levou a pesquisar sobre a natureza do urbano naquele lugar, tão outro que senti um processo de despersonalização. Faltavam espelhos, faltavam meios para viver tal como vivia em São Paulo capital. Não era apenas uma questão de tamanho: uma megacidade e uma cidade de interior, pequena, afastada de grandes centros. Era sobre como existir. Era sobre a impossibilidade de se individuar e de se tornar quem se é. Isso mais uma vez me trouxe à discussão de como uma subjetividade se materializa e se transmuta em forma geográfica, tal como havia feito no Mestrado em Geografia Humana, também pela USP, e no doutorado supracitado.

Na dissertação e na primeira tese, escrevi sobre o surgimento da Barra da Tijuca, bairro da minha cidade de origem, o Rio de Janeiro. Desde criança, sentia uma experiência distinta do restante da cidade quando andava na Barra da Tijuca de carro com a minha mãe. Que lugar tão diferente, com paisagens tão distintas, não só de onde morava, em Bonsucesso, mas também do Centro dos prédios históricos e da Zona Sul do cartão-postal. Indaguei-me se aquela forma geográfica era, na realidade, uma subjetividade distinta daquele morador quando comparada com a de outros moradores da cidade. Como explicar isso cientificamente? Essa narrativa somente foi possível em decorrência de um processo de autoanálise, sobre o qual não convém discorrer a respeito aqui. De todo modo, a forma da Barra da Tijuca é herança de uma ferida narcísica do carioca no momento da transferência da capital para Brasília. Ser carioca e ser brasileiro não eram a mesma coisa, e esse trauma levou a cidade a criar sua era de ouro, a mimetizar em seu território Brasília e a criar o discurso de “cara da nação”. Não era mais a capital, mas só se via o Brasil desde o Rio de Janeiro, criando sua vocação turística e, no plano intraurbano, profunda desigualdade interna entre asfalto e favela, entre a Zona Sul e o restante da cidade.

Ainda que haja distinções no comportamento do morador da Barra da Tijuca, em razão da necessidade do automóvel e da escala não humana da paisagem, podemos perceber que o morador da Barra da Tijuca reiteradamente vivenciava as mesmas coisas que o morador da Zona Sul. Não apenas isso – ele queria ser identificado ao morador da Zona Sul, confundido com ele. Esse Ideal do Eu regressivo, portanto, não permitiu a individuação daquele sujeito. A forma geográfica do bairro, mimetizando Brasília, assim sendo, era esvaziada de conteúdo, também pelo fato de o projeto original ter sido distorcido em favor do *privado*, concomitantemente ao detrimento do *público*. A nova capital, imago do futuro do povo brasileiro, tampouco experimentaria aquilo que seus projetistas vislumbraram devido ao golpe de 1964. O ideal espacial da experiência da Barra da Tijuca tornou-se o condomínio (conteúdo psicossocial), manifestado em formas geográficas diversas.

Essa relação entre forma e conteúdo talvez se situe, assim como a dicotomia entre platonismo agostiniano e aristotelismo tomista, no cerne da Filosofia e do pensamento científico. Retornando a São Raimundo Nonato, poderia classificá-la, a cidade, propriamente de urbana? O que é esse *urbano* substantivado? O que seria, portanto, espaço urbano? Qual a natureza do *urbano*? A dicotomia entre urbano era mesmo o rural? Talvez os quatro anos residindo em São Raimundo Nonato, ouvindo meus alunos e escrevendo trabalhos e monografias com eles, tivessem me revelado algo peculiar: os inúmeros povoados que desapareciam de um censo ao outro. Não havia água, não havia como plantar e havia dependência dos que migravam para garantir sustento para as famílias que lá permaneciam. Essa mobilidade não era restrita apenas às longas migrações, já que os próprios moradores, regularmente, abandonavam os locais de moradia em busca de outros. Seriam eles relativamente nômades? Precisava entender também que campo era aquele em que todos praticamente plantavam as mesmas coisas e boa parte dos produtos agrícolas vinha de fora. Não havia alternativas. O comércio interno experimentava grande limitação e a subsistência era ainda mais prejudicada pela seca. Aliás, esta sempre teve paliativos, mas nunca sua resolução. Muda-se a política pública, da barragem para a cisterna, sem, contudo, resolver o problema.

Socialmente, este estado de limitações também estava presente e era por demais angustiante. Como ser gay, como ser preto em um lugar em que pretos são necessariamente garis e gays morrem com requintes de crueldade? Como ensinar aos alunos com base na didática da ausência, se eles viviam em um espaço-tempo outro em

que a luz chegara havia oito anos e haviam substituído jumentos havia menos tempo ainda por motos? Faltavam-lhes, e a mim, referências que preenchessem as diversas lacunas educacionais nesse interstício da sala de aula, algo prazeroso e extenuante a ser resolvido. Esse mundo outro precisava ser decifrado às custas da Esfinge. Isso me permitiu discutir sobre autoctonia e aloctonia, entre a experiência daquele “de dentro” e do outro “de fora”, até mesmo no Cinema. Ainda no Doutorado em Psicologia Social, pude discutir conceitos como o de alteridade e a relação entre esta e a *imago urbis*. Para tanto, precisei retornar alguns milênios e chegar até a Mesopotâmia, o que trouxe novos questionamentos sobre a origem das cidades, discussão ainda pouco frequente no Brasil, tanto pelo número reduzido de especialistas quanto pelo discurso geográfico hegemônico.

O discurso predominante na ciência geográfica é, de modo geral, marxista. Nos estudos urbanos, parece ser o discurso único. E, ao longo da pesquisa, isso trouxe uma série de dificuldades. Primeiramente, porque, como veremos, não há uma definição pacífica de *espaço urbano*. Algo que, inicialmente, pensei em ter de fazer uma simples revisão da literatura, tornou-se um *imbroglio* que consumiu bastante tempo e dinheiro, já que não há disponibilidade de diversas obras de Geografia em português e tampouco são encontradas à venda no Brasil. Em segundo lugar, outro problema foi perceber que, na Geografia Urbana, a cidade e o urbano são trabalhados sob perspectivas de sociólogos e antropólogos que falam de espaço, mas que precisávamos verificar se se tratava do mesmo espaço da Geografia. Uma pergunta necessária é: há uma ontologia do espaço? Como pode a Geografia se basear em autores e em obras em que o espaço é epifenômico ou secundário para os fenômenos abordados, usualmente epifenômeno do capital? Mais: em um período de profunda transformação nas concepções ora existentes de forma e de conteúdo, como pode a Geografia abrir mão das materialidades para compreender possíveis novas formas e novos conteúdos? Fala-se de “novas ruralidades”, mas não há um “novo urbano”? Ainda faz sentido falar de rural e de urbano considerando as referências existentes?

Nesse sentido, retorno à indagação que fiz no primeiro doutorado sobre a relação entre subjetividade e forma geográfica, só que agora aplicada à discussão sobre o fenômeno urbano. Que subjetividade é essa que engendra o urbano? Notem que usei *urbano* e não *cidade*. Não podemos confundir a *forma geográfica* ‘cidade’ com a *forma metafísica* – ou seria arquetípica? – que origina esse local de encontro, de contato, da alteridade, de convívio. Locus de constituição do sujeito, individual ou coletivo, a partir

de um outro que se faz presente de forma constante. Entretanto, essa presença constante não pode ser idealizada como pacífica ou fraterna. A cidade, desde seus primórdios, comporta a gestão da violência e sempre teve na segregação, seja social, seja espacial, sua existência. É por isso que a cidade tem seu centro, coisa que o campo não tem, marca da alteridade, que é refletido desde a centralidade que o origina. E que muitos seres humanos ainda hoje recusam, tanto no campo quanto na própria cidade: a convivência com o outro.

Cabe ressaltar, ademais, que a convivência com outro somente é possível quando esse outro se individua, passa a existir. Devido à enorme quantidade de recursos, de conhecimento e de vidas, isso ocorre fundamentalmente nas áreas urbanas. Não significa dizer, por exemplo, que práticas homoeróticas não existam em áreas rurais, óbvio que elas existem, mas é apenas no urbano que elas se individualizam e assumem formas socioespaciais: a boate gay, o cinema pornô e a sauna gay, por exemplo. Não é mera coincidência que populações negras, após o fim da escravidão em seus respectivos países, migraram para cidades – permanecer no campo quase sempre significava continuar escravizado e sem o direito de existir. Os negros conseguiram resistir nas favelas urbanas, que, talvez, sejam uma continuidade das senzalas. Se pensarmos no papel das mulheres, historicamente vítimas preferenciais do patriarcado, no urbano muitas conseguiram resistir. Mais uma vez, sem qualquer idealização – resistiram todos sempre da forma mais bruta, e isso até hoje.

Outrossim, até hoje também permanece a imagem do urbano como lócus da alteridade, ainda que esta tenha sido sempre subjugada, e nisso reside justamente nossa hipótese: a de que o urbano, fruto da centralidade e da alteridade, ao mesmo tempo que cria possibilidades e é *par excellence* o lugar do devir é o lugar do controle, da segregação, da repetição, do mesmo. Ao mesmo tempo que perpetua o passado, fornece elementos para o futuro tal qual Cronos e sua bicefalia. O urbano, portanto, é um paradoxo, ou seja, a subjetividade que o constitui, vinculada ao outro, permite ser ou não diferente do que se era, possibilita negar o outro que se lhe apresenta. Uma questão crucial, hoje, pois, é a definição de quem é esse outro, algo que o modo de produção capitalista aniquilou recentemente com seus ideais, quase sempre falsos, de inclusão social. Isso tem implicações diretas na constituição da subjetividade, agravadas pelo desenvolvimento tecnológico, que remove as tradicionais definições de forma e conteúdo; se o campo se urbanizou, se há neomedievalização das cidades, se a genitália não define mais gênero,

se o direito de aniquilar justamente esse outro se desfez, se podemos transplantar órgãos de animais, se temos fazendas verticais, se comemos carne cultivada em laboratório, se existe mRNA mensageiro, ainda que tudo isso seja muito recente, não estamos diante de uma grande ruptura em relação a tudo que a humanidade já vivenciou?

Será o urbano, daqui para a frente, o lugar da alteridade? Haverá sentido, ainda, em distinguir entre rural e urbano ou cidade e campo? Não sou futurólogo, mas respondo a essas questões baseado no processo histórico: estamos em 2023 e não deixaram de existir sociedades caçador-coletoras e nômades, especialmente em áreas ecúmenas de características extremas, como zonas árticas, desérticas e florestais. Talvez tenhamos de encontrar outra forma geográfica que não a cidade para atribuir-lhe o lugar da alteridade em razão de desenvolvimento tecnológico, do meio técnico-científico-informacional – desde que sejam fornecidas a todos as infraestruturas necessárias. Podemos nos questionar se o momento atual torna imprescindível a aproximação com a gnoseologia dos povos autóctones, cujo convívio com a natureza exige um conhecimento perdido para boa parte da humanidade, desde a sedentarização e a urbanização do homem. Isso somente o tempo dirá.

De todo modo, assistimos não mais a natureza como outro: na Idade da Técnica, os exemplos supracitados podem ser resumidos em uma única expressão: a mimetização da natureza – de modo distinto da de Adorno –, e, por extensão desse processo, a dos homens, seja em fazendas verticais urbanas, seja nas redes sociais (ou sociotécnicas ou tecnossociais) hodiernas. Essa mimetização da natureza é a consequência do avassalador desenvolvimento técnico e tecnológico do homem nas últimas décadas. Talvez isso ajude a entender o forjar de alteridade ainda existentes já na Mesopotâmia, fortalecido na Grécia antiga (mulher, estrangeiro, escravo) e consolidado na Idade Média (homoerotismo). Não se trata de manipular, explorar ou destruir fisicamente a natureza – ao mimetizá-la, obtém-se um resultado avassalador de controle, quase total, capaz de anulá-la enquanto outro, enquanto a alteridade. Deve-se lembrar que, para os povos indígenas, a natureza não se constitui como alteridade.

Esteticamente, isso se traduz não apenas nos efeitos especiais que simulam paisagens, mas também na criação de alteridades as únicas que restaram – espaços-tempos quânticos, viagens espaciais, viagens no tempo, super-heróis e mutantes. Qualquer semelhança não é mera coincidência com mito, com antropozoomorfismo e com criaturas fantásticas. Se nos ativermos à escala humana, temos a personagem Mística dos X-MEN,

o talentoso Ripley, zumbis e os replicantes. Ideológica e espacialmente, as indiferenciações técnicas entre campo e cidade, e entre rural e urbano, as “novas ruralidades” e a “urbanização planetária”; a globalização, muitas vezes apenas fábula; as geografias pós-modernas; a valorização do “verde” ainda que higienizado; a proliferação de novas “torres de Babel” ao redor do planeta; e os projetos arquitetônicos de enorme escala que subvertem a natureza, como o Palm Jumeirah, nos Emirados Árabes Unidos, o NEOM e o Pangeos na Arábia Saudita, o Le Nouvel Tower, na Malásia, o STH BNK, na Austrália, ou o Coral Reef Project, no Haiti, o Oceanix Busan, na Coreia do Sul.

Alguns desses são apenas projetos ainda; uns estão já em execução e outros já foram concluídos. De todo modo, inicia-se uma nova prática espacial no habitar e na própria configuração entre natureza e homem, como podemos perceber nos diversos nomes propostos à realidade urbana contemporânea. Assim sendo, se a Geografia está assentada na relação entre homem e natureza, mediada pela técnica, devemos ter consciência de que há um novo homem e uma nova natureza na Idade da Técnica. Por conseguinte, uma nova Geografia e um novo espaço. Não é mais possível que a geografia continue apenas reproduzindo conteúdos que não “lhe pertencem” indiscriminadamente e tampouco seja incapaz de acompanhar as transformações da realidade, sob pena de perpetuar seu atraso nas Ciências Humanas e até mesmo sumir das cátedras universitárias, algo que não é novidade há décadas. Será que precisamos mesmo escrever livros contando qual a importância ou a necessidade da Geografia – isso não é, já, sintoma de sua obsolescência ou decadência?

De todo modo, esta tese está organizada em quatro capítulos: o primeiro, *Notas sobre patriarcado, gênero e cidade na Suméria, do IV ao II milênios A.E.C.*, discorre sobre o espaço-tempo Uruk, na Suméria, e tem por objetivo demonstrar que a cidade foi um processo concomitante ao do patriarcado; o segundo, *Cosmologias Urbanas*, tem por objetivo discutir como o sacrifício permanece como elemento integrador do urbano, ainda hoje; o terceiro, *Notas sobre espaço e espaço urbano*, tem por objetivo identificar as concepções a quais nos filiamos, a saber: Kant e Simmel e propor definições; e o quarto capítulo, *Lugar, cotidiano e existência: o patrimônio imaterial vivo*, tem por objetivo atualizar artigo anteriormente apresentado e trazer uma análise de um espaço rural, abrindo espaço para a alteridade que costumeiramente falta em abordagens sobre o urbano.

1. Notas sobre patriarcado, gênero e cidade na Suméria, do IV ao II milênios A.E.C.

Este capítulo tem por objetivo avaliar a relação entre gênero, patriarcado e a cidade na Suméria¹ entre os IV e II milênios A.E.C., já que o conhecimento sobre o passado ilumina as questões teóricas do presente. A metodologia consiste na revisão da literatura acerca dessas temáticas, fundamentalmente em língua inglesa, uma vez que essa discussão teórica ainda é pouco abordada em nosso vernáculo. Wyly (2012: 3) lembra que a percepção da Mesopotâmia como “berço da civilização” pôde ser datada em 1867, durante uma reunião na Royal Geographical Society em Londres. A pesquisa arqueológica, desde então, evoluiu bastante, especialmente a partir da década de 1960, quando escavações em Çatal Höyük (MELLAART, 1967) mudaram os parâmetros científicos então vigentes, tirando a anterioridade do urbano da planície mesopotâmica e situando-a no sítio arqueológico hoje em território turco. Além disso, outras questões foram acrescentadas, como a discussão em torno dos conceitos de gênero e de patriarcado, algo inexistente há décadas atrás (SHAW & JAMESON, 1999: 235-6; 251-4).

Waters (1989) traz uma importante discussão sobre patriarcado, classificando-o de acordo com as seguintes perspectivas: 1. tipo de estrutura de parentesco; 2. dominação masculina generalizada; 3. mecanismo de reprodução social; e 4. sistema de classe-sexo. A primeira abordagem está presente na obra de Maine (1908[1861]) e de Weber (2015[1972]), o qual propõe, de fato, *patriarcalismo*, “um sistema de dominação organizacional em vez de uma estrutura geral de poder”, baseada no “longo estabelecimento de regras e poderes” que mantêm mulheres extremamente subordinadas à autoridade do patriarca e fusiona “as esferas pública e doméstica” de produção (WATERS, 1989: 195-6). A segunda abordagem baseia-se em proposições de Mitchell (1971) e Connell (1983; 1987) e caracteriza patriarcado do seguinte modo:

[...] 1. O poder e o trabalho são distribuídos com base no gênero. O gênero é um dos principais ou o principal princípio organizador da vida social. 2. As mulheres são subordinadas aos homens em todas as áreas da vida social. Esta subordinação pode ser formal ou informal. 3. O patriarcado é mais ou menos historicamente universal. Pode haver casos isolados de matriarcado, mas estes são de curta duração e historicamente insignificantes. No entanto, há a possibilidade histórica de ruptura e substituição do patriarcado por relações sociais de gênero neutro. 4. A condição estrutural para a manutenção do

¹ Optamos pelo termo Suméria por considerá-lo mais adequado; o termo Mesopotâmia pode ser empregado como sinédoque, inclusive nas obras citadas.

patriarcado é o apoio mútuo entre os seus elementos. [...] Mitchell (1971: 99-122) identifica quatro 'estruturas'-chave que se cruzam para produzir a 'unidade complexa' da situação das mulheres. Estas são *produção*, a divisão sexual do trabalho; *reprodução* biológica, *sexualidade* e *socialização* de crianças. [...] Connell (1983, 1987) argumenta que o patriarcado é constituído por uma série de práticas relacionadas ao gênero, principalmente relacionadas ao *poder* (as formas como os homens controlam as mulheres e uns aos outros), *trabalho* (os modos pelos quais o trabalho é distribuído) e *catexia* (as maneiras pelas quais apegos e laços são formados entre as pessoas).

Enquanto mecanismo de reprodução social, Waters (1989: 199) assevera que o patriarcado não pode ser subordinado à classe, segundo algumas feministas, como veremos à frente. Nessa acepção, o patriarcado tanto transcende quanto é secundário à “distribuição primária de propriedade, poder e trabalho”, definida “na estrutura das relações de classe”. Assim, a subordinação feminina vincula-se à reprodução da força de trabalho e à reprodução das relações sociais de produção. Ainda que haja singularidades espaçotemporais, “as relações patriarcais são historicamente universais” e a manutenção delas é estruturalmente condicionada à “existência de uma estrutura de classe”. Diferentemente, o sistema de classe-sexo (WATERS, 1989: 200-1) pressupõe que o patriarcado não é ligado especificamente ao capitalismo, já que este é posterior àquele e ambos são relativamente autônomos, ou seja, a produção de mercadorias decorre “dos padrões fundamentais de produção doméstica”. Nesse sentido, poder e trabalho são duas estruturas que se interseccionam e “a condição estrutural para a manutenção de relações patriarcais é a diferenciação entre as arenas pública e doméstica com base no sexo”.

Gerda Lerner, n’*A criação do patriarcado. História da opressão das mulheres pelos homens* (2019[1986]: 66) tem por objetivo dar “historicidade ao sistema de dominância masculina e afirmar que suas funções e suas manifestações mudam ao longo do tempo”. Isso nos parece ser uma estratégia adequada para desnaturalizar a opressão e a misoginia que chegaram a nossos tempos. Assim como a autora, buscamos oferecer um modelo de compreensão do surgimento das cidades a fim de, oportunamente, chegarmos a uma definição para a natureza do espaço urbano. Dokter (2018) estabelece uma interessante vinculação entre o patriarcado e a metalurgia. Katherine Wright (2007: 235; 199-202), por seu turno, acusa Lerner de superficialidade no trato com as evidências arqueológicas e lista 14 proposições sobre as raízes do patriarcado:

[...] (1) A dominância masculina tem raízes profundas na evolução humana, no comportamento de caçadores-coletores e no Paleolítico, de acordo com algumas leituras da teoria evolucionária [...]. (2) A teoria evolucionária é, ela própria, androcêntrica [...], mas, de qualquer modo, a dominância masculina não pode ser demonstrada no Paleolítico [...]. (3) A dominância masculina emerge em sistemas de linhagem e ideologias de parentesco correlatas associados com produtores de alimentos [...]. Ela poderia ter começado a

aparecer em algumas sociedades no início do Neolítico [...], embora haja evidência que parece contradizer isso [...]. Pelo menos, as negociações políticas entre os sexos foram centrais para as primeiras vilas e para o início da vida agrícola, de um modo que não tinham sido antes [...]. (4) A arte das sociedades do Paleolítico tardio e do Neolítico primevo era dominada pelas imagens de mulheres, especificamente mulheres grávidas. Isso indica uma ênfase sobre a reprodução [...], a fertilidade e a maternidade e possivelmente em religiões que enfatizavam mulheres maduras em um culto ctônico, uma religião deusa-e-touro ou uma religião da deusa-mãe [...]. (5) Imagens de mulheres maduras são muito comuns na arte neolítica, mas há também imagens de homens e figuras sem sexo, e não há evidência de que as figuras femininas representem deusas [...]. (6) Nas sociedades agrárias do Velho Mundo de hoje, grupos agrícolas engajados em agricultura extensiva com enxada são frequentemente caracterizados pela descendência matrilinear, poder social e econômico feminino e dote (como em muitas culturas africanas). Em contraste, a horticultura, o cultivo intensivo baseado no arado e o pastoreio de animais especializados são amplamente associados com descendência patrilinear, muito menos poder para as mulheres e sistemas de dotes (como em grande parte da Eurásia) [...]. Por analogia, uma vez que as primeiras sociedades neolíticas devem ter sido baseadas na agricultura de enxada, presumivelmente elas eram caracterizadas pela matrilinearidade, pelo poder feminino e pelo dote. Com o surgimento do pastoreio, da agricultura intensiva, e do arado, a descendência patrilinear e os sistemas de dote apareceram, resultando em um declínio no status feminino. À luz da evidência arqueológica sobre a evolução da agricultura e do pastoreio, as raízes do patriarcado no Oriente Próximo situar-se-ia, desse modo, nos 6º-5º milênios AEC [...]. (7) Em certas sociedades atuais que dependem fortemente do gado doméstico, o comércio de mulheres – dirigido por homens – é uma característica central [...]. Por analogia, o comércio (e a exploração de) mulheres teria acompanhado a domesticação do gado, no 6º milênio AEC [...]. (8) As sociedades neolíticas eram matrifocais (e possivelmente matrilineares e matriarcais), até serem derrubadas por sistemas patriarcais associados à propriedade privada, à monogamia e classes estratificadas com acesso diferenciado aos meios de produção agrícola (isto é, terra e água) [...]. Por analogia, novas formas de exploração das mulheres teriam emergido na Revolução Urbana (o período Uruk) no final do 4º milênio AEC [...]. (9) Alguns estudos etnográficos indicam que o status das mulheres declina durante a formação do Estado porque a reprodução, ela própria – a qual simboliza o parentesco – torna-se politizada e tem de ser controlada pela autoridade estatal, a qual é ameaçada pelo parentesco/pela reprodução [...]. (10) Alguns estudos etnográficos sugerem que o status feminino declina com a emergência de sociedades estatais, como um resultado de mudanças na identidade social das mulheres em relação aos homens. Em sociedades baseadas no parentesco, mulheres conservam elevado status como ‘irmãs e mães’; conforme sociedades de classe emergem, mulheres são redefinidas como ‘mulheres e filhas’ de homens e perdem status [...]. (11) Alguns etnógrafos propõem que o status das mulheres de fato podem melhorar com o desenvolvimento do urbano, do Estado, ou das sociedades de classes, porque esse desenvolvimento abre caminhos para papéis sociais mais diversos para além daqueles do parentesco [...]. (12) Alguns historiadores sugerem que na Mesopotâmia um declínio no status das mulheres ocorreu apenas bem depois das primeiras cidades-Estados sumérias, nas quais mulheres são pensadas como tendo desfrutado alto status social e considerável poder. O declínio supostamente ocorreu no final do 3º milênio AEC, com a dominância emergente de soberanos de língua acadiana [...]. (13) Análises arqueológicas recentes sobre as mulheres e os primeiros Estados têm oferecido críticas acentuadas sobre os modelos anteriores, com base no fato de que tanto modelos quanto informações sobre as quais eles se baseiam estão presos em hipóteses historicamente situadas que, em último caso, são ocidentais, colonialistas, masculinas, sexistas e essencialistas [...]. [...] (14) Al-Zubaidi (2004) criticou Zagarell (1986) por este pertencer à [...] tradição de outros antropólogos como

Sacks (1982), Leacock (1983) e Gailey (1987) que, com base em Engels (1983)², interpretaram a formação do Estado como um processo com efeitos desvantajosos sobre o status de mulheres e sobre a origem de desigualdades de gênero baseadas na exploração econômica. Uma vez que pouco é conhecido sobre o status e o trabalho das mulheres em grupos de parentesco antes do estabelecimento de uma força de trabalho pública, é difícil avaliar tais argumentos. (WRIGHT, 2007: 235; 199-202; AL-ZUBAIDI, 2004: 126 apud WRIGHT, 2007: 202).³

Lerner (2009[1986]: 182; 261) assevera que “o Estado arcaico foi moldado e desenvolvido na forma do patriarcado”, tendo como “unidade básica de sua organização [...] a família patriarcal”. No modelo proposto pela autora (LERNER, 2019[1986]: 261), um dos fatores fundamentais para a institucionalização do patriarcado é a sexualidade feminina, a qual consiste “de suas capacidades e seus serviços reprodutivos e sexuais”. Isso se inicia com a troca de mulheres decorrente do desenvolvimento da agricultura no Neolítico, e tinha o objetivo de evitar conflitos intertribais e ter mais mão de obra agrícola, já que crianças também eram empregadas no trabalho primário. Consequentemente,

[...] “Homens como grupo” tinham direitos sobre as mulheres que as “mulheres como grupo” não tinham sobre os homens. As próprias mulheres tornaram-se um recurso adquirido por homens tanto quanto as terras adquiridas por eles. Mulheres eram trocadas ou compradas em casamentos para benefício de suas famílias. Depois, elas foram dominadas ou compradas para a escravidão, quando seus serviços sexuais eram parte de sua mão de obra e seus filhos eram propriedade de seus senhores. Em toda sociedade conhecida, as mulheres das tribos conquistadas eram escravizadas primeiro, enquanto os homens eram mortos. Somente depois que os homens aprenderam como escravizar as mulheres dos grupos que podiam ser definidos como estranhos é que eles aprenderam a escravizar os homens desses grupos e, em seguida, grupos subordinados de suas próprias sociedades. Dessa forma, a escravidão de mulheres, combinando tanto o racismo quanto o machismo, precedeu a formação de classes e a opressão de classes. As diferenças de classes foram, em seu início, expressas e constituídas em termos de relações patriarcais. A classe não é um constructo separado do gênero. Em vez disso, a classe é expressa em termos relacionados ao gênero (LERNER, 2019[1986]: 262).

Ademais, Lerner (2019[1986]: 262; 81) propugna que o comércio de mulheres é a base do surgimento da propriedade privada, e, seguindo a proposição de Meillasoux (1972), entende que “o controle sobre a reprodução (sexualidade feminina) *precede* a obtenção da propriedade privada” (grifo no original). Assim, é “através do homem que as

² A autora refere-se aos seguintes trabalhos: ENGELS, F. *The Origin of the family, private property, and the State*. New York: International Publishers, 1972[1884].

GAILEY, C. W. 'Evolutionary perspectives on gender hierarchy'. In: HESS, B. & FERREE, M. (ed.), *Analyzing Gender*, 1997, pp. 32-37. Beverly Hills: Sage Press, 1987.

LEACOCK, E. B. 'Introduction'. In: ENGELS, F. & LEACOCK, E. B. (ed.). *The Origins of the family, private property and the State*. New York: New World Paperbacks, International Publishers, 1972.

SACKS, K. *Sisters and wives: The past and future of sexual equality*, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1982.

ZAGARELL, A. Trade, women, class and society in ancient Western Asia. In: *Current Anthropology*, n. 27, 1986, pp. 415-30.

³ Optamos por esta longa citação porque este texto não foi traduzido para a língua portuguesa.

mulheres recebem ou perdem acesso aos meios de produção e a recursos. É por meio de seu comportamento sexual que ganham acesso à classe” (LERNER, 2019[1986]: 265). Charvát (2013: 141), Leick (2010: 190) e Dokter (2018: 45-6) acrescentam que boa parte do trabalho escravo era feminino e, com frequência, infantil, dos filhos delas; e que embora fosse a menor parte do trabalho e da riqueza, teve um papel considerável nas relações de gênero. Por fim, deve-se destacar que

[...] [a] opressão e a exploração econômicas baseiam-se tanto na transformação da sexualidade feminina em mercadoria quanto na apropriação pelos homens da força de trabalho das mulheres e de seu poder reprodutivo como aquisição econômica direta de recursos e pessoas. O Estado arcaico no Antigo Oriente Próximo emergiu no segundo milênio a.C., a partir das raízes idênticas da dominância sexual dos homens sobre as mulheres e da exploração de alguns homens por outros (LERNER, 2019[1986]: 265).

Isso posto, cabe dirigir nossos comentários ao terceiro capítulo da obra citada, uma vez que traz apontamentos sobre as práticas espaciais da Suméria. Não há causa única para o surgimento do patriarcado, mas deve-se questionar qual geografia pode ter contribuído para esse fenômeno. Ao centralizar no Estado arcaico a origem do patriarcado, Gerda Lerner (2019[1986]) padece de falta de imaginação geográfica – seu modelo peca por não trazer à consciência a dependência desse Estado arcaico de uma das grandes invenções mesopotâmicas – a cidade e o urbano, sendo a outra a escrita. Charvát (2013: 97-102; 128; 315) situa o surgimento do Estado no início do IV milênio A.E.C., ressalta que é apenas no começo do século XXVIII A.E.C. que ocorre a “total separação da autoridade estatal dos elementos sacros” e menciona que o Estado arcaico foi capaz de oferecer confortos materiais e segurança aos seus cidadãos; em especial, das elites. Em seu texto, a autora (LERNER, 2019[1986]: 85) elenca as seguintes características do Estado arcaico:

- a) Surgimento de classes e hierarquias relacionadas à propriedade;
- b) Produção de bens consumíveis com alto grau de especialização e comércio organizado entre regiões distantes;
- c) Urbanismo, aparecimento e consolidação de elites militares;
- d) Realeza;
- e) Institucionalização da escravidão;
- f) Transição de dominância por parentesco a famílias patriarcais como principal forma de distribuição de posse e poder.

É interessante perceber que na citação acima o processo de urbanização é vinculado ao da formação de elites militares. Ademais, de acordo com Lerner (2019[1986]: 85-6), o Estado arcaico desenvolveu-se tanto por uma alteração na cosmogonia mesopotâmica, por meio da subjugação de “divindades femininas a deuses masculinos superiores” quanto pela alteração da estrutura social, do parentesco para a

classe, algo abordado por Robert McCormick Adams (1966), Charles Redman (1978) e por “muitas autoras feministas [que] chamaram atenção recentemente para **esse aspecto da revolução urbana**” (grifos nossos). Nessa passagem fica clara a correlação entre o surgimento do patriarcado e a ‘revolução urbana’ do Oriente Próximo Antigo, segundo Gerda Lerner (2019[1986]: 86). Não significa que seja uma relação de causa e efeito, mas é importante perceber como essa geograficidade contribui para o desenvolvimento do patriarcado. Ao se filiar basicamente a Adams (1966: 226), Lerner (2019[1986]) baseia sua obra em uma perspectiva que procura enfatizar “não apenas a complexidade do processo [de urbanização] mas também a multiplicidade de fatores” que o desencadeou.

Três transformações foram imprescindíveis para o desenvolvimento da cidade: a capacidade de empreender uma divisão do trabalho (agricultores, pastores e pescadores) que garantia excedentes e que permitiu o crescimento populacional em tamanho e em densidade; a mudança do parentesco para a estratificação social como parâmetro das relações sociais; e, por fim, a transferência do poder do templo para o Estado. Para Redman (1966: 226-8; *cf.* também ADAMS, 1966: 43; 48; 54-8; MCINTOSH, 2005: 55), a água é um bem precioso que afeta a produção de alimentos e que estabelece uma vantagem político-econômica: quanto mais próxima às fontes de água, mais produtiva e mais valorizada é a propriedade, o que gera estratificação de riqueza entre os agricultores e entre as diferentes atividades produtivas. Por conseguinte, essa estratificação favoreceu algumas famílias, e é

[...] provável que estas [...] tentassem reter fortuna e poder ao defender uma estrutura organizacional que institucionalizou as diferenças que emergiram – uma estrutura amplamente baseada em atividades econômicas conectadas à linhagem de uma pessoa. A elite religiosa, que controlava a produção e a redistribuição, e a elite proprietária, que controlava a melhor terra agricultável, formavam os estratos superiores da sociedade. [...] O intercâmbio e a redistribuição da comida produzida eram geridos pelos membros da comunidade do templo. O crescimento deste meio centralizado de redistribuição deu a um grupo de pessoas, a elite do templo, o poder de coagir agricultores ou pastores a produzir excedentes, algo que não seria feito por simples intercâmbio (REDMAN, 1978: 226-7).

Esse processo é a base do desenvolvimento humano sob uma perspectiva geográfica: um processo de adaptação, por meio da técnica, que permitiu quatro avanços – “animais tolerantes ao calor, plantas resistentes à salinidade, sistemas de irrigação simples e chefatura organizada e hierarquizada – que estabeleceram as bases para a rápida emergência do urbanismo na planície mesopotâmica” (REDMAN, 1978: 231). Cabe ressaltar que Adams (1966: 59) afirma que esse processo adaptativo é regional e não centrado em um único assentamento. Geograficamente, isso é relevante porque demonstra

a ‘impossibilidade’ da autossuficiência⁴, com os povos mesopotâmicos necessitando de importações de materiais não encontrados *in situ* (BOTTÉRO; HERRENSCHMIDT; VERNANT, 2000: 21; REDMAN, 1978: 233).

Redman (1978: 319) afirma isso quando propõe que “as terras baixas da Mesopotâmia são desprovidas de algumas das matérias primas mais básicas de que precisava para sua economia”. Isso reforçou a emergência do urbanismo e “o controle desse comércio era um objetivo primordial dos subseqüentes governantes de cidades”, já que conferiria “poder e riqueza”. Essas redes dependeram, portanto, do militarismo e da administração complexa – funcionários especializados em organizar os fluxos de comércio eram parte relevante da burocracia dos primeiros estados. Ainda segundo Redman (1978: 320), “não foi até o estabelecimento de comunidades sedentárias capazes de produzir comida suficiente para amparar a manufatura de bens materiais que o investimento em larga escala em trabalhos defensivos tornou-se necessário”. Ademais,

[...] a criação de um exército permanente com seus próprios administradores mudou a base primária de poder em cidades antigas dos líderes religiosos para o comandante do exército. Essa transição na história política nunca foi completamente revertida (REDMAN, 1978: 321).

Por conseguinte, o crescimento populacional e o crescimento urbano contribuíram para o militarismo organizado, já que os limites das cidades-Estados poderiam chocar-se entre si. A respeito disso, cabe ressaltar que, segundo Redman (1978: 319), a unidade política mesopotâmica era a cidade-estado, que compreendia tanto o sítio urbano quanto “a área circundante diretamente sob seu controle”. O autor (REDMAN, 1978: 321) assevera ainda que “evidências arqueológica e escrita indicam que o militarismo exerceu um papel preponderante na formação das cidades e estados antigos”. Isso dialoga com o trabalho de Righi (2017), que infere que o surgimento da cidade é um importante mecanismo de gestão da violência.

Outros dois aspectos relevantes que devem ser mencionados são a religião e o papel das mulheres. Neste caso, cabe alertar que Lerner (2019[1986]: 57-63) refuta a ideia de um matriarcado primevo que, em uma concepção evolucionista, foi substituído pelo patriarcado. Não se podem confundir matriarcado e patriarcado com matrilinearidade/matrilocalidade e patrilinearidade/patrilinearidade. As evidências científicas apontam para um modelo outro que o de patriarcado em Çatal Hüyük

⁴ Pode-se pensar que o ideal de autossuficiência era possível em razão do nomadismo; assim sendo, o Jardim do Éden deve ser encarado como *axis mundi*.

(LERNER, 2019[1986]: 64), que não se confunde com a idealização de um matriarcado universal pré-histórico. A autora (LERNER, 2019[1986]: 59) define “matriarcado como a imagem refletida do patriarcado. Segundo essa definição, eu concluiria que nunca existiu uma sociedade matriarcal”.

A respeito disso, Lerner (2019[1986]: 65) assevera que criar mistificações compensatórias do passado não contribuirá para a emancipação feminina. O ponto central deve ser questionar a naturalização da mulher e do feminino presentes em pensamentos banais, como ‘as características femininas próprias de uma mulher’, a ‘superioridade física do homem’, a “capacidade reprodutiva feminina” (LERNER, 2019[1986]: 43), as quais atribuem o papel da mulher a questões biológicas, por um lado; e a extensão disso na cultura e no mundo simbólico, ao longo do tempo, como verificado na teoria freudiana, quando Freud (2011[1924]): 188) afirma que “anatomia é destino” e pelo que foi fortemente criticado (KOFMAN, 1985; MOI, 2001). Deve-se ressaltar que Lerner (2019[1986]: 71) aceita uma divisão sexual do trabalho primeva em razão da maternidade e da lenta maturação humana.

Com efeito, isso culminou na reificação da capacidade reprodutiva feminina, uma vez que, aliada a possíveis dificuldades de adaptação ao meio e de reprodução, reforçava a necessidade de mulheres nos grupos sociais – “a primeira apropriação da propriedade privada é a apropriação do trabalho de mulheres como *reprodutoras*” (LERNER, 2019[1986]: 83) (grifo no original). Uma forma primeira de autoconservação de um grupo é a garantia de sua procriação. Associado ao comércio de mulheres, que as tornam objetos; aos conflitos intertribais, que reforçam o papel da guerra e do militarismo; e ao desenvolvimento da agricultura e da pecuária, que hierarquiza e estratifica os grupos humanos, deram-se as condições para a exploração sexual da mulher e a exploração do trabalho humano, unidos “de forma inextricável” (LERNER, 2019[1986]: 83), e fortalecidas pela propriedade privada. Assim, retornamos à narrativa inicial quando tratamos do surgimento do Estado arcaico.

Rayna Rapp (1978: 3-4) assevera que, “como o parentesco foi reduzido como base organizacional, e a estratificação de classe cresceu, surgiu a família patriarcal”. Entre as características dessa inovação, estava a “politização crescente do parentesco[,] [...] o uso de sistemas cosmológicos e religiosos para fazer declarações sobre gênero e estratificação de classe” e, por fim, o militarismo e o comércio extensivo, já que “a extração de excedentes acompanhava a organização hierárquica”. McIntosh (2005: 165) afirma que

“o homem era o chefe de família. Filhos permaneciam subordinados aos pais mesmo depois do casamento, e a propriedade familiar era controlada pelo pai até a sua morte”. Na ausência dele, os irmãos poderiam agir como autoridade doméstica. Outro fator relevante era que “a descendência era considerada na linha masculina” (ADAMS, 1966: 82).

Já Redman (1978: 321) afirma que o “status das mulheres parece ter mudado substancialmente com a emergência da sociedade complexa”, ou seja, de sociedades urbanas, as quais “são desenvolvidas por intermédio de intensa especialização de tarefas e grandes desigualdades na distribuição de riqueza”. Frick (1997: 18) reitera a proposição anterior:

[...] Além da utilidade das cidades para administração e defesa, elas atraíam aqueles que sentiam que sua individualidade foi reprimida pela organização social baseada no parentesco. Pelo lado positivo, as cidades ofereciam a esses indivíduos uma medida de liberdade, de anonimato, de privilégio, a oportunidade de desenvolver suas habilidades e o estímulo de ser parte de uma unidade sociopolítica mais heterogênea do que aquela baseada no parentesco. No entanto, o significado das cidades no mundo antigo não era limitado a essas oportunidades. **A condição (status) da mulher, por exemplo, parece ter se deteriorado substancialmente com a urbanização** (grifos nossos). Embora arqueólogos só recentemente tenham começado a examinar tais questões, inferências podem ser feitas a partir estudos etnográficos. O advento dos assentamentos permanentes iniciou mudanças que levaram ao aumento da desigualdade de status entre os sexos. A ascensão das cidades também causou mais desigualdade na distribuição da riqueza. A maioria das sociedades pré-urbanas eram basicamente igualitárias com pouca especialização, exceto as determinadas por idade e sexo. Sociedades urbanas, contudo, são caracterizadas pela especialização de tarefas e graves desigualdades na distribuição da riqueza.

Isso reforça a ideia de que a cidade é o lócus privilegiado da institucionalização do patriarcado e que a ruptura entre as protocidades e as cidades mesopotâmicas é dada por esse processo acima descrito. Wright (2007: 236) assevera que “[g]ênero não era meramente uma questão interessante e secundária para a urbanização; ela pode ter estado no coração do processo”. Em relação às 14 proposições sobre o patriarcado, Wright (2007: 212) invalida as de números 11 e 12 em sua totalidade e, parcialmente, a de número 6, já que, mesmo com o patriarcado vigente no 3º milênio AEC, havia pagamentos de dotes nos contratos de casamento. Outras críticas presentes em Lerner (2019[1986]) e em outros autores (WRIGHT, 2007: 229-32; XXXXXX) questionam as proposições que pressupõem a dominância masculina durante a Pré-história/ Neolítico até o surgimento do período Uruk.

Há que se atentar para as periodizações da cronologia mesopotâmica. De acordo com Wright (2007: 202), ela começa com a Cultura de Samarra, entre 6.000 e 5.550 AEC.

Seguem-se os períodos: Ubaid, entre 5.500 e 4.000 AEC; Uruk, entre 4.000 e 3.100 AEC; Jemdet Nasr, entre 3.100 e 2.900 AEC; Primeiro Dinástico I, entre 2.900 e 2.700 AEC; Primeiro Dinástico II, entre 2.700 e 2.500 AEC; Primeiro Dinástico III, entre 2.500 e 2.350 AEC; Dinastia Acádia, entre 2.350 e 2.200 AEC; e, por fim, Ur III, entre 2.200 e 2.000 AEC. Essa cronologia diverge em várias datas daquela apresentada por Leick (2003 [2001]) n’*A invenção da cidade*. No recorte que mais nos interessa, Uruk, a periodização proposta por esta autora (LEICK, 2003 [2001]: 21) abrange os anos entre 4.000 e 3.200 AEC. McIntosh (2005: 349-50) propõe para o período Uruk o período entre 4.100 A.E.C. e 3.100 A.E.C. Jennings (2011: 58) periodiza Uruk entre 4.200 A.E.C. e 3.100 A.E.C.

De todo modo, Wright (2007: 216-7; 225) enfatiza que é em Uruk que “os termos relacionados aos homens parecem abranger tanto o masculino quanto seres humanos em geral. E a esses termos falta ênfase à sexualidade”. Nesse sentido, “**os textos parecem implicar que ‘homem’ é geral, sem gênero, humano, a norma; ‘mulher’ é específico, sexual, reprodutivo, o outro**” (grifos nossos), o que se adequa à “arte mesopotâmica posterior e à linguagem escrita”. Assim, os dados “indicam que as elites de Uruk estavam montando um tremendo desafio à tradicional autoridade baseada nos padrões muito antigos do parentesco e do casamento. **Gênero era central para esse desafio**” (grifos nossos). Isso teve implicações prováveis nas práticas de morar e artística.

Wright (2007: 228) reforça que os prédios públicos de Uruk tinham plantas baixas semelhantes às das moradias privadas durante o período homônimo, assim como as casas eram bem abertas ao escrutínio da sociedade. Isso decorre da necessidade de controle social, especialmente em um momento de definição da família como *household* (pessoas que residem na mesma casa e tudo o que está relacionado com seu cuidado) e não mais como linhagem (decorrente do parentesco). Essa mudança permitia a incorporação de trabalhadores e especialistas no mesmo grupo, por exemplo. Esteticamente, ao contrário das artes visuais anteriores,

[...] as imagens visuais das mulheres de Uruk enfatizam produção em vez de reprodução; sem rosto, anonimidade sem sexo, identidade social não especificada, pertencimento grupal em decorrência de ocupação profissional, sem parentesco. Com poucas exceções, a sexualidade feminina (diferentemente da sexualidade masculina) basicamente não aparece na arte Uruk. Mesmo a sexualidade de Inanna é minimizada; embora possivelmente envolvida no Casamento Sagrado, ela nunca está nua, não representa maternidade e seu poder está no reino do outro mundo. Contudo, a sexualidade feminina de fato aparece na escrita primeva, em forma estereotipada altamente abstrata. Escritores de Uruk parecem ter reduzido a identidade feminina a um conjunto bem específico de atributos sexuais, e as categorias são todas baseadas no ciclo de vida feminino.

Nesse sentido, é importante lembrar que a religião exerce um papel fundamental na vida mesopotâmica, e que os cultos e deuses domésticos e familiares continuaram a existir no período Uruk, mas foram considerados menores frente aos deuses e deusas “públicos e oficiais”, os quais representavam as cidades (WRIGHT, 2007: 236). Segundo Wright (2007: 208), mesmo a deusa Inanna, “a mais alta mulher da elite, tinha de responder ao parente masculino dela, como nitidamente ilustrado no Ritual do Casamento Sagrado” (em referência ao período Ur III). Inanna era a deusa da cidade de Uruk, cujos reis se relacionavam com ela de modo sexual (LEICK, 1994: 109-10), reforçando o papel de esposa da deusa e a virilidade e o vigor extraordinários dos reis. É interessante perceber que Inanna é filha de um deus masculino, Nanna(r) (Sin, em acádio), deus da Lua, gerada sem intercuro sexual e patrona de uma cidade referência do mundo mesopotâmico (LEICK, 2010: 89), o que nos remete à Atená grega. Tampouco Inanna era mãe, apesar de corporificar a libido e o amor sexual (LEICK, 2010: 93).

Sobre a cosmogonia mesopotâmica, Leick (1994: 14) afirma que Engur, “a autocontida *prima materia*, é dividida em dois componentes Apsû e Tiamat”, gramaticalmente masculino e feminino, respectivamente. É interessante perceber que ambos correspondem à água doce e à água salgada. Essa mistura de águas gerou Anshar, o céu primevo, e Kishar, a terra primordial. Por sua vez, ambos geraram Anu, deus do céu, cuja *semente* é a chuva, e Ki, deusa da terra. Ki dá à luz às plantas e aos Annunaki, controladores dos destinos da humanidade – Enki; Enlil, criador da civilização, cujo templo era ligação entre céu e terra; e Ninsun. Enlil casa-se com a Ninlil, deusa do vento e do campo aberto e tem dois descendentes: Ninurta, deus da agricultura e da chuva e, com o tempo, um guerreiro que combatia as hordas da montanha; e Nana(r), o deus da Lua, pai de Inanna, a patrona de Uruk (ALMEIDA, 2015: 75; ALMEIDA & ROSA, 2019; 2021; BLACK & GREEN, 2009[1992]; ELIADE, 2010[1976]: 66-91; ESPAK, 2006). Esta deusa é o objeto da tese de Isabel Almeida (2015), que nos é bastante cara. Assim a autora (ALMEIDA, 2015: 140; 182; 187-8; 190-1; 283; 364; 372; 276; 285) apresenta-nos a Inanna:

[...] a Inanna arcaica é simultaneamente Vénus no seu aspecto dual, o marco fronteiro entre planos cósmicos e terrenos (mundo dos vivos vs. mundo dos mortos e urbe vs. estepe), o princípio da prosperidade agrícola (rosetas de que o gado se alimenta) e da fauna (caprinos, leão e touro), a princesa/rainha que governa Uruk e que escolhe o em para governar em seu lugar [...] uma deusa ligada ao poder real, à guerra, ao amor e à dualidade de Vênus. [...] As referências às divindades masculinas com uma forte componente astral, permitem, assim, um destaque na governação do cosmos: Inanna, que é, ao mesmo tempo, a [Ishtar] semita, sobressai através da benção do seu pai e por

se assemelhar a ele e ao irmão, enquanto divindade radiante, que domina o firmamento. [...] através do uso da força diluviana, Inanna impõe sua vontade perante as terras estrangeiras, ou seja, impõe um novo paradigma de governação universal. [...] a destruição diluviana representa o regresso ao caos primordial, personificado [...] por Namma, na tradição suméria, e por Tiamat e Apsu, na tradição semita. Para os mesopotâmios, a ordem cósmica, que surge do oceano primevo, não era entendida como definitiva, estando antes sob constante ameaça de um retorno à confusão do momento primordial. [...] O dilúvio torna-se, assim, um símbolo de destruição mas, de igual modo, significa uma nova ocasião para restaurar a ordem cósmica. [...] as vertentes que assumimos como centrais no processo construtivo da personalidade da nossa protagonista: a soberania cósmica e a dualidade astral, que encontram uma expressão evidente no seu carácter liminar e, por isso, mutável e em movimento. [...] A capacidade transformativa de Inanna inscreve-se na sua personalidade liminar, pois tal como detém o poder de transformar homens em mulheres, a deusa consegue, igualmente, transformar humanos em daimones, agindo de acordo com a sua soberania tanto na cidade, como na estepe. [...] A teologia mesopotâmica do poder encontra-se patente na Inanna arcaica, que entregava o ofício en, que tutelava a abundância, que delimitava e pertencia tanto ao espaço urbano como ao selvagem. O seu perfil liminar permitia-lhe uma movimentação pela natureza, que acabava por dominar. [...] a deusa é a responsável pela ordem cósmica, detendo o poder de integrar o selvagem no civilizado.

Desse modo, Inanna tem como características basilares a liminaridade e a ordenação cósmica, representando a integração do território, por meio do soberano *en*, e exerce o “signo de fronteira: delimita a área sagrada e integra o selvagem no mundo urbano” (ALMEIDA, 2015: 136). Para adquirir poderes culturais, inicia uma viagem pelo “território estépico, concebido pelos mesopotâmios como a região selvagem em oposição ao mundo civilizado da urbe” (ALMEIDA, 2015: 226). Pode-se traçar um paralelo, segundo Almeida (2015: 226) com a trajetória de Enkidu – “o processo de aculturação surge no imaginário simbólico mesopotâmico como uma jornada, individual/comunal, do mundo selvagem em direcção ao mundo civilizado”. Cabe ressaltar que essa liminaridade não é apenas geográfica.

Um elemento que trazemos é justamente que essa liminaridade diz respeito também à consolidação do próprio patriarcado – Inanna compartilhou com An a tutela de Uruk, possivelmente pela evocação “de *pater familias* que este deus apresenta e não de pai efectivo” (grifos no original) (ALMEIDA, 2015: 158). Em relação à Enki, que presenteia Inanna com os “**me** numa lógica de corte à deusa [...] através da demonstração do seu poder cósmico” (grifo no original) (ALMEIDA, 2015: 227) há outro episódio em que o poder masculino é concedido à deusa, a qual acaba por se tornar mais forte que o próprio Enki. Desse modo, Inanna é a primeira e a última mulher a exercer tanto poder, já que no decorrer dos séculos as divindades principais serão masculinas – na tradição

semita, o enfoque deixa de ser a capacidade de ordenar o cosmos para tornar-se a tutela dos atributos sexuais e femininos. Assim nos esclarece Almeida (2015: 374):

[...] os Acádios tiveram o cuidado de respeitar a sua tradição semita, que conferia um papel destacado às divindades masculinas. Recorde-se como Inanna/Ištar, nestas composições hínicas, recebeu a legitimidade para deter a arma diluviana, o poder bélico e a soberania governativa de deuses, como Iškur, Nanna, Enlil e Na. [...] a elevação de Inanna/Ištar a um eminente patamar, **pela vontade de An e Enlil**, tendência que conhecerá um forte desenvolvimento nos milénios seguintes, nas figuras de Marduk e de Aššur, que foram promovidos a divindades nacionais da Babilónia e da Assíria, respectivamente (grifos nossos).

Ademais, Inanna encarna uma personalidade que não condiz com o comportamento esperado das mulheres mesopotâmicas por duas razões: não era mãe e não se casou formalmente com Dumuzi na mitologia, sendo uma “noiva-viúva”, já que “a relação de ambos nunca foi completamente concretizada, no sentido do casamento ser firmado, o que lhe permite a liberdade amorosa que marca a sua personalidade (ALMEIDA, 2015: 363-4). Acerca da maternagem, Almeida (2015: 295) afirma que “Inanna/Ištar assume-se como uma divindade que não procria, embora manifeste um carácter maternal/protector em relação ao rei e à sua população, de acordo com as suas funções de soberana divina”. Desse modo, a deusa não “tem de ficar confinada às actividades domésticas que a larga maioria das mulheres conhecia no seu matrimónio” (ALMEIDA, 2015: 349). Sua maternidade está conscrita ao “aspecto maternal numa lógica de protecção, que se manifesta, em termos específicos, na vigília do rei, enquanto criança e, em termos gerais, da sua população, ao longo do tempo” (ALMEIDA, 2015: 378).

Jean Bottéro (2019[1992]: 93) atesta sobre o casamento que, em uma “sociedade tão exclusivamente patriarcal, as mulheres tinham de deixar sua família para ir viver, até sua morte, na ‘casa’ e no ambiente doméstico do marido, que pagou aos pais da esposa” um dote. Ademais, “o homem era, de pleno direito, o mestre absoluto de sua esposa, da mesma forma que de seus servos, de seu gado e de seus bens” (BOTTÉRO, 2019[1992]: 114), o que, deve ser dito, é a concepção por trás da palavra *família* até bem recentemente (BESSELAAR, 1994: 341)⁵. Um exemplo posterior de Uruk, mas que demonstra a

⁵ Aparentemente, há divergência com o que encontramos em Leick (2010: 114): “A estrutura social da sociedade mesopotâmica era patriarcal, mas as mulheres não eram consideradas propriedade legal dos homens. Eles poderiam possuir propriedades e se envolver em negócios por conta própria. O casamento na Mesopotâmia era a coabitação socialmente sancionada entre um homem e uma mulher para fins de procriação. Um grande valor era colocado na fertilidade feminina, e a esterilidade constituía motivo para o divórcio ou para o marido convidar outra mulher para a família para garantir a ele sua descendência”.

consolidação do patriarcado na Mesopotâmia, trazido por Bottéro (2019[1992]: 138-9), é que, para “um homem, casar era, em acadiano, ‘tomar posse de sua esposa’, do mesmo verbo (ahâzu) comumente ouvido sobre a tomada de corpos de pessoas ou de um território ou de uma mercadoria qualquer”. Mais uma vez o caráter liminar de Inanna, tanto por fugir a esse padrão quanto por ser um marco no antes e depois na consolidação do patriarcado.

Dumuzi é figura mítica que aparece milênios depois do período Uruk, assim como a hierogamia entre si e Inanna (ALMEIDA, 2015: 175). Quanto a isso, Almeida (2015: 352) alerta que a hierogamia “se prendia com a transferência do poder governativo, onde, como vimos, se inscrevia a capacidade de prover a abundância, a todos os níveis” e a relação entre ambos “implica o reafirmar dos laços mútuos entre o divino, o rei e a população” (ALMEIDA, 2015: 352). Entre os epítetos de Dumuzi, estão os de pastor e de touro selvagem, remetendo “para o seu domínio da natureza indomável e para a sua função enquanto governante de Uruk e Badtibira, possibilitada pela união com a deusa do poder governativo” (ALMEIDA, 2015: 344). Isso demonstra, outrossim, seu caráter liminar, espelhando o mesmo caráter de Inanna e, claramente, sendo uma complementaridade entre urbe e estepe (ADAMS, 1966: 49; ALMEIDA, 2015: 344-5). Acerca de Dumuzi, Almeida (2015: 345-6) propõe que

[...] Dumuzi, um deus que morre ciclicamente, original de uma urbe identificada com o Inframundo, inscreve-se no mesmo quadro comportamental destas criaturas. Ao mesmo tempo, enquanto pastor, detém a capacidade de tornar o território não cultivável em abundante, através da tutela da pecuária. [...] Os motivos para a sua união encontram-se, assim, num emaranhado de referências de origem neolítica, suméria e semita, que se prendem com o entendimento dual do *numen*, da vida e da morte, da civilização e da natureza selvagem, cuja reunião, sob a égide de Inanna/Ištar, se manifestava na concepção da monarquia mesopotâmica. Dumuzi representava, então, o paradigma de rei, sendo escolhido pela deusa por conciliar os mesmos aspectos que Inanna reunia, ao mesmo tempo que, através dessa escolha, via a sua acção e carácter liminares legitimados.

Isso reforça a proposição acerca da dicotomia entre urbe e estepe (e não à agricultura), também encontrada em McIntosh (2005: 148), o qual afirma que o território das cidades-Estados tinha como exterior “a estepe inculta[,] [...] lar de pastores cujo estilo de vida nômade e maneiras ‘bárbaras’ eram vistos como fortemente contrastantes à vida civilizada do morador da cidade ou do morador rural da cidade-Estado” (*cf.* também LEICK, 2010: 134; LIMET, 2005: 370; 373; ROBERTSON, 2005: 202). Redman (1978: 268) atenua essa dicotomia ao lembrar que áreas para pastoreio não diminuam a quantidade de terra disponível para a agricultura e que “agricultores que não eram

favorecidos com terra nos cursos de água principais provavelmente mantinham criações” como forma complementar de atividade econômica. Adams (1966: 19) propõe que o nomadismo era um fator de desequilíbrio social e que serviu de ímpeto para padrões de organização política duráveis.

Há, por exemplo, os Arquivos Reais de Mari, que demonstram o sedentarismo de grupos originalmente nômades (BOTTÉRO, 2019[1992]: 161; LEICK, 2010: 134), com evidências arqueológicas robustas a partir do III milênio A.E.C. Sobre Mari, Rede (2017: 23), com base em Porter (2009), propõe que “a manutenção das características tribais no interior mesmo das monarquias” garantiu “a possibilidade de negociação com os substratos populacionais que permanecem nômades e pastores”, fenômeno que nomeou de “palacização da liderança tribal”, paralelo à “tribalização da monarquia”. Nesse sentido, por um lado, Oppenheim (1977[1964]: 59) alerta que certa experiência nômade contribuiu para o desenvolvimento, a base e a manutenção “de uma rede internacional de contatos entre governantes”, e que no III milênio A.E.C. fontes arqueológicas apontam para a distinção entre ‘acádios’ e ‘amoritas’, respectivamente, sedentários urbanos e grupos nômades. Por outro, o autor (OPPENHEIM, 1977[1964]: 111) assegura que esse antagonismo “não pode ser encontrado em fontes cuneiformes”.

Isso traz algumas questões e simbologias importantes. A base da família mesopotâmica era patriarcal (DOKTER, 2018: 55-6; GARFINKLE, 2005: 387; GREENGUS, 1995: 478; HARRIS, 2000: 147; LEICK, 2003: 112; LEICK, 2010: 65; 114; 134; 176; 189; ELLICKSON & THORLAND, 1995: 354-5; LIMET, 2005: 374; OPPENHEIM, 1977[1964]: 77; POLLOCK, 2007: 96; STOL, 1995: 488), constituída por casas patriarcais estendidas (em oposição à família nuclear), clãs ou vilas (agregadas em razão do parentesco, e presentes no sistema divino (ALMEIDA & ROSA, 2019: 129)) e tribos (aglomeração de vários clãs, por proximidade territorial ou parentesco). McIntosh (2015: 182) lembra que os vínculos de parentesco eram menos fortes entre habitantes das cidades. Após o período Uruk, entre o terceiro e o segundo milênios A.E.C. (Dinastia Acádia) certa mudança para famílias nucleares e para uma sociedade estruturada no *oikos* se intensificará (MCINTOSH, 2015: 182; ELLICKSON & THORLAND, 1995: 354-5). De todo modo, há uma constante oposição entre Estado, muitas vezes representado pelos sacerdotes e poder militar, e chefes tribais/ patriarcais, estes identificados ao parentesco, na disputa por poder (ADAMS, 1966: 14; DOKTER, 2018: 55; FRICK, 1997: 18;

LIVERANI, 2005: 6; MIEROOP, 1997: 34; REDMAN, 1978: 218-9; 227-8; STONE, 2005: 152).

Essa disputa era certamente menos intensa na cidade, dependente mais fortemente do Estado e de outras formas de identidade - profissões, lugar de residência e etnicidade – e representada na própria geografia de Uruk (LIVERANI, 2006[1998]: 62; MIEROOP, 1997: 104-9; NISSEN, 2015: 117; 122; UR; KARSGAARD; OATES, 2007), e na estepe, onde a ação estatal era mais limitada. Contudo, nas vilas, esse conflito era mais vívido, já que opunha agricultores e pastores seminômades, “cujos próprios interesses nem sempre coincidem com aqueles do Estado” (CASTILLO, 2005: 138). Dokter (2018: 63-4; *cf.* também LIVERANI, 2005: 7) propõe que o paradigma pastoral era mais forte no norte mesopotâmico que no sul, onde o paradigma do Estado-templo era hegemônico. De todo modo, a idealização do rei-sacerdote a cuidar do seu *rebanho* e a oposição entre o pastor e o agricultor serão simbologias muito frequentes (ALMEIDA, 2015: 124; LEICK, 2010: 7; MIROSCHEJJI, 1993: 216; ROBERTSON, 2015: 205). Lerner (2019[1986]: 76) nega relação entre patriarcado e pecuária, afirmando que em Çatal Höyük, uma sociedade igualitária, já havia domesticação de animais, algo recentemente refutado (RUSSEL; MARTIN; BUITENHUIS, 2005); ademais, utiliza Mari para demonstrar “o status relativamente igual das mulheres da elite” nesta sociedade (LERNER, 2019[1986]: 101).

Essa perspectiva de identificar nomadismo e patriarcalismo está presente, segundo Gross (2009: 161) na hipótese pré-patriarcal feminista, que sugere a ‘criação do patriarcado’ em certo momento histórico e sob certas condições materiais, ainda que seja refutada por Lerner (2019[1986]: 76). Para a Mesopotâmia, a autora (GROSS, 2009: 166-7) considera a guerra como efeito e não causa para o fim de uma sociedade pré-patriarcal, refutando a possibilidade de o modelo de dominação masculina ter sido importado de outra cultura por guerra ou assimilação. Assim, as pressões populacionais e a competição por recursos em um ambiente relativamente hostil foram fundamentais para a utilização da guerra como recurso político. Waters (1989: 198) afirma que a família patriarcal foi associada ao pastoralismo por Engels e por Henry Sumner Maine no século XIX, mas cabe ressaltar que ambos não mencionam diretamente a Mesopotâmia.

A simbologia do boi deve ser compreendida como um complemento entre “o aspecto feminino e masculino, através do bovino, primeiro com Inanna e An, no IV milênio a.C., e mais tarde, na primeira metade do III milênio a.C., com os pares Ereškigal e Gugalanna e Inanna e Dumuzi” (ALMEIDA, 2015: 345-6). Além disso, Nanna, pai da

deusa Inanna, tinha como símbolos o crescente lunar e o touro, representando fertilidade e poder, além de estar vinculado ao “mundo da estepe, local onde os animais selvagens, como o leão e as águias, pairavam, assim como habitat imaginado dos seres híbridos e monstruosos” (ALMEIDA, 2015: 137). Inanna herda suas características, e em outra de suas facetas, a deusa vincula-se à expressão kur, a qual define tanto uma área montanhosa quanto o inframundo reservado aos mortos (ALMEIDA, 2015: 139).

Outra simbologia fundamental na sociedade mesopotâmica arcaica é a do leão, identificado à “ferocidade e [à] força” do governante, o qual deveria tornar-se “o touro nos céus, o leão no território estépico [...] e o rei no mundo civilizado [...]” (ALMEIDA, 2015: 171). Nesse sentido, o leão “assume uma posição de destaque como figura liminar na oposição entre o espaço civilizado e o mundo selvagem, pois é através do seu domínio e das suas qualidades que o próprio espaço que representa se torna passível de ser dominado” (ALMEIDA, 2015: 172). Por conseguinte, também Inanna/Ishtar

[...] desenvolve [- a autora usa o singular -] uma relação com o leão mais íntima, que ultrapassa a questão marcial, afirmando-se antes como globalizante, pois evoca, de igual modo, a simbologia de fronteira que este animal apresenta. [...] Inanna principesca e da montanha define a fronteira entre a urbe e a estepe, domina e integra os elementos de ambos os espaços, permitindo que quem governa em seu lugar adquira as capacidades necessárias para executar no plano terreno aquilo que a deusa executa em termos cósmicos. (ALMEIDA, 2015: 173-4).

Nesse sentido, o rei já nascia com “as melhores características para governar, apesar destas só existirem por favor divino”, sendo os deuses “a fonte de toda e qualquer expressão, no cosmos” (ALMEIDA, 2015: 346). Assim, para Almeida (2015: 168), a guerra se constituía como “acto sagrado” e, como o soberano deveria ter atribuições bélicas, “parte dos deveres governativos do rei”, essas funções também eram compartilhadas necessariamente por Inanna. Com efeito, o soberano era escolhido pelos deuses para exercer uma “função protetora”, tendo “necessariamente, de domar a natureza selvagem, integrando-a no mundo civilizado da urbe” (ALMEIDA, 2015: 170). Disso decorre “o epíteto mais comum para os governantes sumérios”, o de jardineiro, “evocando-se a imagem do homem que transforma a natureza indomável em algo organizado” (ALMEIDA, 2015: 170). É interessante que isso retorne, invertido, na obra de Emanuele Coccia (2018; 2022).

Estepe, montanha e inframundo (morte) são marcos da alteridade mesopotâmica, assim como a mulher (WRIGHT, 2007: 216-7; 225) e outras identidades de gênero (ALMEIDA, 2015: 247-8; 281-6). É interessante perceber, outrossim, que o duplo do Eu

é definido por alguém de mesmo gênero – no caso de Gilgamesh é Enkidu e no caso de Inanna é Saltu (ALMEIDA, 2015: 247; 241; PATRICIO, 2021: 67-8). Além disso, cabe ressaltar que Almeida (2015: 309; 376) propõe compreender Ereshkigal e Inanna como figuras autônomas com origem em uma mesma divindade, enquanto Lapinkivi (2010: 77) considera aquela uma hipóstase desta. Sobre Ereshkigal, Walls (2001: 159; 165-6; 171-2) afirma que a deusa do Inframundo “é impotente para substituir as estruturas patriarcais de ordem e de controle” e “permanece em oposição à estrutura hierárquica de autoridade patriarcal sob a liderança de Anu, Enlil e Ea”, sendo posteriormente substituída por Nergal como autoridade máxima do Inframundo – como diz um ditado acádio, “uma casa sem um senhor (é como) uma mulher sem um marido”.

Nos cultos a Inanna, há diversas referências ao travestismo, parte do conjunto de *me* relacionado à “capacidade de mover/mudar), sendo que a capacidade de transformar a identidade de gênero daqueles que a cultuam surge em diversas composições” (ALMEIDA, 2015: 248). Nos rituais fúnebres, “familiares e amigos dos defuntos eram acompanhados, na sua demonstração pública de pesar, por elementos pertencentes a uma casta profissional, os **gala**” (grifo no original) (ALMEIDA, 2015: 281; cf. também COHEN, 2005: 45-66). Sobre estes, Almeida assegura que

[...] as recentes propostas que reavaliam os dados relativos à ambiguidade de gênero, parecem concordar na possibilidade destes funcionários cúlticos serem representantes de um terceiro gênero, admitindo que esta categoria se faria sentir tanto em termos físicos (pela possível castração dos indivíduos que ingressavam nesta profissão); como em termos sociais (pela diferenciação profissional que se fazia sentir na aparência e nos comportamentos femininos). [...] os **gala** conseguiam contornar um possível contágio da morte, pois a sua identidade enquanto *performers* encontrava-se confundida pelo travestismo. [...] Nas composições que são alvo de análise no presente trabalho, é possível identificar, para além dos **gala**, os **pi.li.pi.li/pilpilû**, os *kurgarra*, os *sargusag* e os *assinnu* (grifos no original). A análise em torno das categorias dos diferentes funcionários cúlticos de Inanna/Ištar afigura-se como um campo intrincado e pouco estudado, devido à própria natureza das fontes e à ainda dificuldade na apresentação de uma proposta consistente de tradução (281-2) (283). [...] Ilan Peled considera que os *kurgarra*, independentemente do seu travestismo, assumiriam um papel mais activo (masculino) nas actividades sexuais que ocorreriam nos festivais cúlticos onde participavam, sendo complementados pelo comportamento passivo (feminino) dos *assinnu* e/ou *sargusag* (o autor parece inclinado a assumir uma equivalência entre estas duas categorias). O manejar das armas por parte dos *kurgarra* seria, então, um dos sinais desse papel mais masculino. [...] Podemos considerar que estamos perante o firmar do restabelecimento das actividades governativas (através da fundação do palácio e do trono) e cúlticas (através das actividades dos *kurgarra*, dos **gala** e dos **pi.li.pi.li/pilpilû**) (grifos no original). É interessante que se aos dois primeiros, a deusa entrega armas e instrumentos, objectos necessários às suas funções; aos terceiros atribui-lhes a transformação/travestismo, pelo que devemos considerar que [essa transformação] estaria intimamente ligada às suas funções cúlticas. [...] Por seu lado, Inanna/Ištar, a «Rainha do Céu e da Terra», cuja identidade como «estrela

da manhã e da tarde» lhe permite reunir e dominar mundos opostos (urbano vs. estépico/montanhoso; vivos vs. mortos), **encontra na indefinição de gênero, o espaço ideal para a expressão máxima do seu carácter liminar e soberano** (grifos nossos) (281-5).

Essa perspectiva está presente em Peled (2018: 55; 59), que afirma que “dois dos mais interessantes membros masculinos do culto de [Ishtar] eram os *assinnu* e os *kurgarrû*”, aqueles identificados a uma masculinidade não hegemônica e estes ao padrão masculino hegemônico. Ademais, distingue os *gala* dos *assinnu* pela nudez – estes, em razão da performance cútica relacionada à sexualidade poderiam ser representados nus. Em outro trabalho, Peled (2014: 296; cf. também YALÇIN, 2016: 127-8; HARRIS, 2000: 147-172) afirma que *assinnu* corresponde ao “aspecto feminino do erotismo e a sexualidade receptiva, enquanto o *kurgarrû* significava as qualidades masculinas, agressivas e guerreiras”. Walls (2001: 152) propõe que *assinnu* é, possivelmente, “um eunuco ou um prostituto homossexual, [...] *a transvestite actor*⁶ (grifos nossos) no culto de Ishtar”. Harris (2000: 165) atesta que a androginia de Inanna-Ishtar se manifesta ritualmente “no travestismo de seu pessoal”.

Cabe mencionar o seminal trabalho de Asher-Greve (1997: 438; cf. FELDMAN, 2005: 290), que propugna haver quatro gêneros na Mesopotâmia: agênero, mulher, homem e homem castrado. Ademais, a representação do corpo humano era “sexuada, com marcadores fisiológicos e anatômicos, como genitais, seios ou barba”; generificada, com marcadores socioculturais como roupa, cabelo, adornos, atributos, contextos e ocupação; e ambígua e assexuada (ASHER-GREVE, 1997: 438). Outros trabalhos discutem orientação sexual e identidade de gênero como conhecemos hoje no contexto mesopotâmico, questionando, inclusive, a relação ‘homossocial’ entre Enkidu e Gilgamesh e a incapacidade deste em garantir sua linhagem (WALLS, 2001: 34; BUDIN et al., 2018).

Fernández (2018: 200) corrobora Wright (2007: 216-7; 225) ao afirmar que Ishtar “fica como ‘essência do feminino’ e ‘o Outro’ contra o qual ‘a identidade masculina mesopotâmica definiu a si mesma e a cultura patriarcal mesopotâmica delineou suas fronteiras”. Talvez contraditoriamente, Almeida (2015: 379) propõe que Inanna não “pretendia servir de modelo feminino”, já que a deusa era reverenciada pelo “seu comportamento arquetípico soberano”, em que “os possíveis constrangimentos de gênero ficariam resolvidos na atribuição de uma identidade dual”, assumindo-se como “**modelo**

⁶ Ficamos em dúvida entre ator travestido e atriz travesti.

de governação, que não hesita em fazer uso dos seus atributos, para expandir a sua acção” (grifos nossos). Nesse sentido,

[...] Em Vénus, encontramos a chave interpretativa para os múltiplos sincretismos, para **a conciliação de mundos e planos cósmicos opostos**, para a tutela de reis e de indivíduos comuns e para a ambiguidade de género, que lhe permitiam ser guerreira e amante, em termos diacrónicos. A sua identidade dual, desde o primeiro momento, permitiu-lhe um escopo de acção ímpar, levando-nos a considerar a possibilidade da identidade feminina não ser relevante para a sua definição primeva. O importante era a sua identidade dual, que permitiria, assim, afirmar-se em pleno como «Rainha do Céu e da Terra» (grifos nossos).

Inanna foi o modelo de governação de Uruk no IV milénio A.E.C. e era capaz de conciliar mundos opostos, em razão de seu carácter liminar. Como atesta Almeida (2015: 286), era “através da sua indefinição definida” que a deusa era capaz de “acomodar (qualquer) mudança, movimentando-se simbolicamente nos espaços fronteiriços, o que lhe permite **dominar e equilibrar a eterna sucessão entre a Ordem e o Caos**” (grifos nossos). Mesmo pensamento de Harris (2000: 165), que atribui à deusa “uma bipolaridade que subverte a ordem existente e, ainda assim, incorpora um todo ordenado”. Não é mera coincidência que seja Inanna a deusa da cidade que nomeou um período histórico marcado pelo surgimento da escrita, por um enorme desenvolvimento económico-cultural, a ponto de ser identificado como uma globalização primeva (JENNINGS, 2011: 57-76; WARBURTON, 2021) e pelo surgimento das cidades.

Desse modo, propomos que a cidade (de fato, o espaço-tempo Uruk) *espelha* a deusa, no sentido supracitado por Almeida (2015: 286), de fornecer uma cosmologia centrada no urbano, em seu aspecto liminar e ordenador: liminar porquanto capaz de absorver aquilo que constitui sua alteridade – naquele espaço-tempo, esta era a mulher, a estepe, a montanha e o inframundo; e ordenador porque definiu uma cosmologia própria, diferente daquilo se conhecia e instaurou inovações singulares, específicas da sua natureza. A cosmologia mesopotâmica encontrava *eco* na materialidade da vida humana. Sem a urbanização, o Estado, a hierarquia social, a escrita e o patriarcado, não seria possível mudança tão profunda, em um processo que levou mais de um milénio.

Cabe ressaltar que a própria cidade foi colocada como parâmetro de identidade. A civilização mesopotâmica baseou-se fundamentalmente nesta forma/prática espacial para determinar parâmetros de modos de vida, em contraponto à montanha, à estepe e ao inframundo e, nesse sentido, ocorreu o mesmo fenómeno relacionado ao género: o homem tornou-se a norma, sendo a mulher o Outro, o específico; do mesmo modo, a cidade foi a norma em relação às demais formas espaciais desde o seu surgimento até os

dias de hoje. Inicialmente, em oposição ao nomadismo, posteriormente ao campo – tanto que no sumério não havia distinção entre tipos de assentamento. Nesse sentido, podemos inferir que o patriarcado e a cidade caminham juntos na determinação das alteridades, até os dias de hoje. Outrossim, sendo o gênero determinado socialmente e um aspecto fundamental das relações sociais, podemos pensar na submissão dos mesopotâmios aos desígnios do poder de movimento e mudança atribuídos à Inanna e estabelecer paralelos com os dias atuais, uma vez que nos primórdios do patriarcado já havia diversidade de gênero.

2. Cosmologias urbanas

É interessante perceber que, em 2023, não há pacificação em torno dos conceitos de cidade e de urbano. Cowgill (2004: 526) alerta que termos como cidade, sítio urbano, sociedade urbana, e urbanização “são frequentemente sub-teorizados”, já que muito comumente os autores de textos com essas temáticas assumem que “todos nós sabemos o que eles significam”. Cowgill (2004: 526-7) propõe que cidade, ainda que vagamente, pode ser definida como um

[...] assentamento permanente dentro do território maior ocupado por uma sociedade considerada lar por um número significativo de residentes cujas atividades, papéis, práticas, experiências, identidades e atitudes diferem significativamente daqueles de outros membros da sociedade que mais se identifica com as terras ‘rurais’ fora desses assentamentos. Todos os assentamentos têm áreas de influência, mas apenas as cidades têm hinterlândia.

Wyly (2012: 6) propõe que a emergência das cidades pode ser entendida como um “continuum: do latim, algo capaz de ser dividido indefinidamente, como se é pensado sobre espaço e tempo”, o que torna esse processo “geograficamente contingente – condicionado a processos que variam de lugar a lugar”. Ademais, a contingência dos processos de urbanização demanda que os contextos de origem devem ser avaliados, a fim de evitar determinismos e diferenciar os distintos focos de urbanização no planeta: Mesopotâmia, Vale do Rio Indo, Vale do Rio Amarelo (Huang Ho), Mesoamérica, Andes e Egito. Neste trabalho, consideraremos apenas os eventos relacionados à Mesopotâmia e à proto-urbanização na Anatólia.

Rapoport (1990: 28) propugna que a forma urbana e paisagens inteiras podem ser objeto de interpretação. Assim sendo, em “muitas culturas tradicionais, esquemas e significados sagrados são os mais importantes, e as cidades nessas culturas podem ser compreendidas apenas em tais termos”; já em outras culturas, outros valores podem ser “refletidos na organização de ambientes urbanos”. Nesse sentido, há a possibilidade

[...] durante longos períodos de tempo, de Platão a Botero e às cidades utópicas de nossos dias, de discutir a cidade como um ideal, de expressar significados complexos. Isso também ajuda a explicar o transplante de formas urbanas pelas potências coloniais, bem como por vários grupos imigrantes. A centralidade de esquemas e imagens codificadas em assentamentos e a capacidade de eles carregarem significados são constantes; o que varia é o significado específico ou esquema enfatizado ou os elementos usados para comunicar este significado. Ele também explica o papel diferente das cidades em várias culturas, a presença ou ausência de orgulho cívico, as hierarquias urbanas variadas e a própria definição de uma cidade, ou seja, quais elementos são

necessários antes que um assentamento possa ser aceito como cidade (RAPOPORT, 1990: 28-29).

Rapoport (1990: 221) propõe, outrossim, que há três níveis distintos de significado ou três escalas simbólicas: alto nível, nível médio e nível baixo. O ‘nível baixo’, ou a escala grande, como preferimos, abarca significados cotidianos, por meio de “dicas mnemônicas para identificar usos para os quais as configurações são destinadas e, portanto, situações sociais, comportamento esperado e afins”; essa escala simbólica abarca “privacidade, acessibilidade; gradientes de penetração; arranjos de assentos; movimento e localização de caminhos; e informações outras que permitem aos usuários comportar-se e agir apropriada e previsivelmente, tornando a co-ação possível”. A escala intermediária engloba significados que “comunicam identidade, status, riqueza, poder, e assim por diante – ou seja, o latente em vez de aspectos instrumental de atividades, comportamento e ambientes”.

Outrossim, Rapoport (1990: 221; 224) propõe que a escala pequena se relaciona a “cosmologias, esquemas, cosmovisões, sistemas filosóficos e o sagrado”, ou, em outra passagem, “cosmologias, esquemas culturais, visões de mundo, sistemas filosóficos e o sagrado”. O autor (RAPOPORT, 1990: 223-5) defende ainda que os significados de alto nível tendem a estar ausentes ou a ser relativamente desimportantes, já que têm sido “substituídos pela importância do individual, do igualitarismo, da saúde, do conforto, do domínio sobre a natureza (ou parceria com ela) e afins”. Muito dessa transformação, decorre, conforme Rapoport (1990: 224), de processos de modernização. De todo modo, vários autores (CARL et al., 2000; CHEN, 2021; FOSTER, 2002; SAHLINS, 1988; SMITH, 2007) debatem sobre uma vinculação direta entre cosmologias e a fisicalidade da cidade antiga, especialmente as indianas, chinesas, khmers e maias, com forte caráter especulativo, e paralelos contemporâneos, como no caso de Astana, capital do Cazaquistão desde 1997 (BRITANNICA, 2023a; GYUCHA; SALISBURY, 2022: 6).

Eliade (1992[1957]: 15) traz uma discussão mais próxima da realidade ocidental, dialoga com diferentes experiências espaçotemporais e propõe que sagrado e profano são dois modos de ser no Mundo, que “dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos”. Ao discutir sobre ambos, o autor (ELIADE, 1992[1957]: 34; 33) assevera que “todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado”; nesse sentido, templos, cidades e casas são santificados, “em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológicos”. A cosmologia assume, portanto, um papel fundamental no

homem religioso, uma vez que tanto “cosmiza o Caos” quanto “santifica seu pequeno Cosmos, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses”; além disso, o simbolismo cosmológico dos templos, cidades e casas “corresponde à ideia de um ‘Centro do Mundo’ (ELIADE, 1992[1957]: 37; 48). Assim prossegue Eliade (1992[1957]: 44; 28; 25):

[...] o homem religioso reatualiza a cosmogonia não apenas quando ‘cria’ qualquer coisa (seu ‘mundo pessoal’ – o território habitado – ou uma cidade, uma casa etc.), mas também quando quer assegurar um reinado feliz a um novo soberano, ou quando necessita salvar as colheitas comprometidas, ou quando se trata de uma guerra, de uma expedição marítima etc. [...] A Criação do Mundo torna-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for seu plano de referência. Já vimos que a instalação num território reitera a cosmogonia. Agora, depois de termos captado o valor cosmogônico do Centro, compreendemos melhor por que todo estabelecimento humano repete a Criação do Mundo a partir de um ponto central (o ‘umbigo’). Da mesma forma que o Universo se desenvolve a partir de um Centro e se estende na direção dos quatro pontos cardeais, assim também a aldeia se constitui a partir de um cruzamento. [...] Parece-nos mais útil limitar-nos a alguns exemplos, escolhidos entre civilizações diferentes, e que podem nos fazer compreender o papel do espaço sagrado na vida das sociedades tradicionais – qualquer que seja, aliás, o aspecto particular sob o qual se apresente esse espaço: lugar santo, casa cultural, cidade, ‘Mundo’. Encontramos por toda a parte o simbolismo do Centro do Mundo, e é ele que, na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao ‘espaço em que se vive’.

Desse modo, qualquer ataque contra nosso mundo, nosso cosmos é um regresso ao caos, segundo Eliade (1992[1957]: 29) – “o pensamento simbólico não encontra nenhuma dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demônio e à Morte” e isso significa “a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura orgânica, e a imersão num estado fluido, amorfo, enfim, caótico”. É interessante perceber que essa imagem também se faz presente para o homem não religioso, que “perdeu os valores cósmicos” desde a Idade Média, porquanto sua “experiência religiosa já não é ‘aberta’ para o Cosmos; é **uma experiência estritamente privada**” (grifos nossos) (ELIADE, 1992[1957]: 86). Por fim, Eliade (1992[1957]: 99) menciona comportamentos religiosos camuflados ou degenerados nas cidades modernas – desde seitas religiosas até ideologias como nudismo e, acrescentamos, veganismo e defesa dos animais, para citar dois exemplos hodiernos, e a escatologia marxiana (*cf.* também BRÜSEKE, 2004).

Em todo caso, quem mais bem nos explica sobre essas questões é Galimberti (2006: 308), que contesta os significados atribuídos a caos e cosmo, “que não tem nada a ver com os significados de ‘desordem’, ‘mistura’, ‘ordem’, ‘separação’”, mas sim com

[...] o abrir-se, o desvelar-se, que oferece o espetáculo da totalidade. Nesse sentido, chãos não é a situação anterior à evocação da ordem, por parte de uma vontade que, ao chamar, separa, **mas é a abertura originária que hospeda, em seu seio, todas as teogonias, todas as cosmologias, todas as gerações de deuses, de homens e de mundos.** Não é, pois, uma situação a ser superada,

mas a abertura da totalidade incluindo todas as situações (grifos nossos) (GALIMBERTI, 2006: 308-9).

Já cosmo(s) significa ‘anúncio com autoridade’, referindo-se “àquela palavra que, na abertura desvelada do *cháos*, se anuncia com autoridade, sem poder ser desmentida” (GALIMBERTI, 2006: 309). Obviamente, os significados dessas palavras sofreram alterações com o tempo, mas como assevera Heidegger (2003[1959]: 23-4⁷; apud GALIMBERTI, 2006: 308), “a linguagem chama o mundo e as coisas à sua essência”. Ragavan (2013: 8) ressalta que cosmologias antigas “explicam não apenas a organização do universo, mas também o lugar do homem nele, reiterando, justificando e estabelecendo a ordem social” – nesse sentido, a Arquitetura “veria a construção do ambiente construído e a produção do espaço como um meio de representar a ordem social” (RAGAVAN, 2013: 8).

Na cosmologia suméria/mesopotâmica, o “zigurate refletia a forma do cosmos” e os templos e santuários “existiam como parte do que podia ser chamado de paisagem ritual, onde movimento ritual dentro de construções individuais, complexos de templos e a cidade como um todo moldaram funções e significado deles” (RAGAVAN, 2013: 2). Almeida (2015: 74-6) acrescenta que a multiplicidade divina estava associada à divisão de tarefas: “a divisão laboral não dizia respeito apenas às diferentes esferas do Cosmos, mas também do próprio plano terreno, já que cada deidade habitava e governava uma dada cidade, tornando-se patrona” dela. Quando se observa uma mesma deidade para diversas cidades, isso é indicativo de prestígio e “de integração de tradições religiosas locais a um nível mais global”. Ademais, os *me*, “princípios eternos e inalteráveis que conferem existência cósmica à substância”, que se vincula ao verbo ser, são parte da cosmologia mesopotâmica – a ordem do universo não é dada por uma única coisa, ou por um único deus.

Essa abordagem é corroborada por Jacobsen (1959[1946]: 137-99), que afirma que a “ordem cósmica mesopotâmica não aparece como algo dado; em vez disso, ela se tornou algo alcançado”, por intermédio de “muitas vontades cósmicas individuais, cada

⁷ Não encontramos tradução idêntica para o português da oração presente no texto de Galimberti. Na obra citada (HEIDEGGER, 2003: 23-4): [...] A evocação e convocação da di-ferença é quietude no seu duplo sentido. O chamar recolhedor, ou seja, o chamado, tal como a diferença evoca mundo e coisa, é a consonância do quieto. A linguagem fala quando o chamado da di-ferença evoca e convoca mundo e coisa para a simplicidade de sua intimidade. *A linguagem fala como consonância do quieto*. A quietude aquietase dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa. Dar suporte a mundo e coisa no modo da quietude é o acontecimento apropriador da di-ferença. A linguagem, a consonância do quieto, dá-se apropriando a di-ferença. A linguagem vigora como a di-ferença que se apropria em mundo e coisa. (grifos no original.)

uma tão poderosa, tão assustadora”. Desse modo, o cosmos “tendeu, portanto, a expressar a si próprio em termos de integração de vontades, isto é, em termos de ordens sociais como a família, a comunidade e, mais particularmente, o Estado”: este representava a ordem cósmica (JACOBSEN, 1959[1946]: 139-40), em contraponto à Natureza.

Entre os fatores que possibilitaram isso, estão a irrigação de larga-escala e planejada por meio da construção de canais, uma democracia primitiva, a centralização da autoridade, a escrita, a arte e a arquitetura monumental identificada ao zigurate. Todavia, um fator de extrema importância, segundo Jacobsen (1959[1946]: 142) é a percepção mesopotâmica de que “objetos e fenômenos no ambiente do homem tornam-se personificados em vários graus. Eles estão de algum modo vivos; eles têm vontades próprias; cada um é uma personalidade definida”, não importa se são plantas, estrelas, o sal, bestas mitológicas, coisas inanimadas, a justiça ou seres humanos. Aqui cabe uma ressalva: “cada junco individual contava apenas como uma planta, uma coisa, assim como todos os juncos. O junco individual concreto, entretanto, tinha qualidades maravilhosas que inspiravam reverência” (JACOBSEN, 1959[1946]: 144); inclusive, havia uma personalidade divina para o junco – a deusa Nidaba. Outrossim, a Terra, um dos elementos do cosmos mesopotâmico, era Mãe-Terra.

Cotterell (2017: 99) relata que o cosmos sumério era formado, verticalmente, pelo Paraíso, atribuído a An; pelo Céu, atribuído a Enlil; entre ambos, reinavam os Iguigui/Igigi, que, segundo o autor (COTTERELL, 2017: 102), chegavam a três centenas; a superfície terrestre, sob responsabilidade de muitas deidades; o Inframundo, sob domínio de Ereshkigal; e entre a superfície e o inframundo, estava Abzu, “a imensa reserva de água doce guardada por Enki” (COTTERELL, 2017: 103). Além disso, o autor (COTTERELL, 2017: 100) associa a localização geográfica das cidades, vis-à-vis aos rios, às deidades: perto dos pântanos, na confluência de águas doces e salgadas, cultuavam-se os deuses da pesca e da caça; subindo os rios, a influência sobre campos e pomares vinculava-se à Inanna; em áreas de pastagens, cultuava-se Dumuzi de modo geral. Ainda que na cosmologia mesopotâmica a cidade não fosse absoluta, seu papel – até mesmo pelo surgimento histórico desse fenômeno – era imprescindível, e se tornou a referência para outras formas e práticas espaciais, origem, ela mesma, da civilização.

Quanto à linguagem, Michalowski (1993 apud Espak, 2006: 27), propõe que “AB/UNUG poderia ter sido originalmente um símbolo para cidade, nome geográfico ou templo” e que, “durante ‘uma fase na invenção do sistema de escrita, tinha um valor ki, e

esse ki era a palavra suméria original para ‘cidade’”. Devido ao empréstimo semita uru (cf. FOXVOG, 2016: 69), a palavra antiga foi substituída e ki “tornou-se generalizada no significado ‘lugar’ e foi mais tarde usada como um classificador para nomes geográficos”. Em contato por e-mail, o Prof. Michalowski (informação pessoal, 2023) assegura que não vê

[...] qualquer feminilização do conceito de cidade, mas eu devo admitir que não olhei com isso em mente especificamente. Em semítico, cidades são gramaticalmente femininas, mas em sumério não há distinção de gênero na gramática, então o assunto é sujeito à controvérsia. De todo modo, gênero gramatical não pode ser facilmente traduzido em significado psicológico. Quanto ao patriarcado e as cidades – boa sorte. As cidades se desenvolveram independentemente em todo o mundo e não consigo imaginar que os humanos existiram por milênios antes disso sem patriarcado. Existem claras transformações sociais nas cidades e tais coisas se desenvolveram etc., mas não consigo imaginar como alguém chegaria a qualquer relação causal inicial, especialmente por conta das várias ascensões do urbanismo no Oriente Próximo, para não mencionar em outros lugares, que ocorreram antes da escrita e há uma longa lacuna antes que as fontes escritas sejam informativas o suficiente para lançar luz sobre as relações sociais.

Esse relato nos é bastante caro porque demonstra que apenas com desenvolvimentos posteriores – do sumério para línguas semíticas, como o acádio – haverá essa possibilidade de generificar a cidade. Neste idioma, “a palavra acádia para ‘cidade’, *alu*, é masculina; entretanto, o uso feminino da palavra é atestado no semítico ocidental” (SULZBACH, 2013: 233). Segundo Kelle (2008: 98) a metaforização das cidades como femininas é “evidenciada ao longo do Oriente Próximo antigo, onde cidades eram personificadas como vários tipos de figuras femininas, com ou sem conexões mitológicas”, algo relacionado à lógica da guerra e da destruição causada por ela – destrói-se o feminino, especialmente a partir da hipermasculinização bíblica. Também Mumford (1998[1961]: 19) assegura que nos “hieróglifos egípcios, ‘casa’ ou ‘cidade’ podem surgir como símbolos de ‘mãe’, como que a confirmar a semelhança da função formadora individual e coletiva”; além disso, a “casa e a aldeia, e com o tempo a própria cidade, são obras da mulher”.

Um importante estudo a respeito do tema é o simpósio de 1958 da Universidade de Chicago sobre a urbanização no Oriente Próximo Antigo (KRAELING & ADAMS, 1958). Güterbock ressalta que no sumério e no acádio não há distinção “entre o que, em inglês, pode ser chamado ‘city’, ‘town’, ‘village’ e ‘hamlet’”; ou seja, “não há paralelo mesopotâmico antigo para tais distinções” (KRAELING & ADAMS, 1958: 90). Jacobsen chama a atenção para o fato de, em sumério, a grande cidade “carregar o assim chamado ‘determinativo de cidade’ com o seu nome. As pequenas vilas que circundam as cidades

grandes [...] são frequentemente referidas nos textos como *uru barra*” (grifo no original) (KRAELING & ADAMS, 1958: 90-1). Gelb ressalta que “a principal distinção que eu conheço do período mais antigo é entre a casa de um senhor e uma propriedade⁸, é (acádio *bitu*), por um lado, e um assentamento semelhante a uma cidade, *uru*, (acádio *alu*), por outro” (KRAELING & ADAMS, 1958: 91).

Para os gregos, o cosmo “não é criação de um deus nem obra do homem, mas, em si perene e mantido em sua justa medida, é por si mesmo” (GALIMBERTI, 2006: 303); sendo considerado “o mais perfeito exemplar da ordem e, ao mesmo tempo, a causa da ordem encontrável nas realidades particulares, que apenas em graus diversos se aproximam da ordem do todo” (GALIMBERTI, 2006: 33). Nesse sentido, o cosmo é “aquela ordem necessária à qual o homem, como parte, deve se assemelhar”, adequando-se este àquele e originando “*a relação entre o múltiplo e o Uno*” (GALIMBERTI, 2006: 33). Ademais, também é “a razão do universo, o seu *lógos*” (GALIMBERTI, 2006: 33), que, com a técnica, “se despede da hipótese de que exista um princípio explicativo da totalidade das coisas” (GALIMBERTI, 2006: 278), substituindo “a universalidade da razão cósmica por um sistema de razões parciais” (GALIMBERTI, 2006: 278).

Assim, a técnica tanto subverte o pensamento mítico-religioso que acreditava que a verdade preexistia ao saber quanto está inscrita como desvelamento dela (GALIMBERTI, 2006: 278; 305). Galimberti (2006: 303) reitera que “da cosmologia grega não podia nascer nenhuma hipótese de domínio técnico sobre a natureza” (GALIMBERTI, 2006: 303), já que assumia o *kósmos* como medida de todas as coisas (e não o homem ou o divino) e o todo operava segundo à necessidade (*anáanke*), “limite aos projetos da humanidade”, que “regula a natureza e o ritmo do seu ciclo, que nenhum projeto humano pode infringir e diante do qual qualquer expediente técnico se detém” (GALIMBERTI, 2006: 30). Na cosmologia grega, Díke é quem “preside as leis da cidade”, sendo, por conseguinte, “o reflexo da justiça cósmica, da justa proporção das partes no Todo e, portanto, é harmonia e, por isso, beleza [...]” (GALIMBERTI, 2006: 32-33). Nesse sentido,

[...] Exemplo vivo dessa relação é a *pólis* [...]. [...] Assim como no cosmo, na cidade as partes não são só *dependentes* do Todo quanto ao seu ser, mas também *mantêm* esse Todo *com* o seu ser. [...] Aqui a nascente filosofia grega apresenta profundas analogias com a sabedoria oriental, em que a ordem *histórico-política* é pensada em função da ordem *cósmico-universal*. Nesse

⁸ De acordo com a tradutora Inez Viegas, *manor* pode ser traduzido como uma propriedade cujo senhor gozava de direitos sobre as terras e sobre os inquilinos, incluindo poderes de justiça.

sentido, filósofos gregos e sábios orientais são verdadeiramente *cosmopolíticos*, porque pensam a ordem do cosmo como verdadeiro modelo para a ordem da *pólis*. [...] A ordem da natureza (*phýsis*) é o paradigma para a ordem da cidade (*pólis*) (GALIMBERTI, 2006: 33; 34; 311).

Quanto à linguagem, *pólis*, de acordo com Besselaar (1994: 329), conserva um caráter de ‘fortaleza’, ‘burgo’: “[a]inda em plena época clássica, os atenienses designavam com a palavra *pólis* a antiga fortaleza da sua cidade (*akrópolis* = <acrópole>)”, ou ainda, cidadela no ponto mais alto. Na Grécia Antiga, conforme Besselaar (1994: 330) ‘metrópole’ significava a “cidade-mãe”, em oposição às “cidades-colônias”, sendo aplicada posteriormente pelos romanos à capital de província ou distrito. Besselaar (1994: 329) ressalta que, no grego, *pólis* dá origem à palavra *polítes* – cidadão –, sendo o contrário no latim: *civis* (cidadão) é quem origina o termo *civitas* (cidade) (também presente em BENVENISTE, 1969: 367; BENVENISTE, 1970: 594 apud POUILLON; MARANDA, 1970). Isso nos permite pensar, por meio do idioma, a relação entre forma (espacial) e conteúdo (social). A partir dessas palavras e de outras derivadas, tanto no grego quanto no latim, houve diversos significados atribuídos, como cidadania, governo da cidade-estado, forma de governo, constituição, polícia e civilização, ainda que com certa imprecisão nas traduções.

De acordo com Wolff (2014: 801), *pólis* é uma “entidade política peculiar à civilização grega arcaica e clássica entre (pelo menos) o VIII e o IV séculos A.E.C., conectando uma comunidade humana a um determinado território”. A especificidade da *pólis* no período clássico decorria de ser uma comunidade livre cuja unidade era unicamente política, em contraposição aos impérios com identidade étnica. Cada *pólis* tinha soberania territorial, leis e deuses próprios; e três instituições governamentais foram comuns a todas as *poleis*: a assembleia da qual participavam os cidadãos; um conselho, ou mais de um, responsável para executar as decisões dessa mesma assembleia; e cargos públicos. *Pólis*, ou cidade-Estado, desse modo, não se confunde com a cidade, *astu*, apenas uma parte do seu território. É diferente também de *chôra*, “uma consciência de pertencer a uma comunidade humana unida por um passado compartilhado e um futuro a ser construído em comum” (WOLFF, 2014: 801), não exatamente ‘terra nativa’, e muitas vezes identificada ao campo (RUPPRECHT, 2005: 328) (e em contraposição a *astu*).

Vidler (2014: 131-2) assevera que *chôra* é “intrinsecamente intraduzível”. Esta palavra pode significar terra, lugar, espaço, receptáculo e espaço ocupado. Além disso, no Timeu (PLATÃO, 2011a), é caracterizada como a área (o campo) fora da posse exclusiva da cidade, com senso de extraterritorialidade e de extensão. O autor (VIDLER,

2014: 132; 133) prossegue afirmando que o *Timeu* “está preocupado com a fundação da cidade justa e com a ideia correspondente de início, começando com a criação do próprio cosmos”; nesse sentido, a narrativa propõe o estabelecimento da história do devir cósmico – “[e]ste então é o contexto para a elaboração do conceito de *chôra*”, com forte vinculação ao Neoplatonismo e ao Neoclassicismo, culminando com a teoria de formas ideais e com a circularidade do tempo. A *chôra* é, “ao mesmo tempo, todo receptor, um receptáculo e algo que ancora, abriga, nutre e dá à luz. É infinitamente maleável como o ouro e é a matriz de todas as coisas[;] [...] embora não seja um vazio, não é ‘matéria’ em si”. Vidler (2014: 133), outrossim, conta que a leitura de Aristóteles sobre o *Timeu* “explicitamente (e talvez deliberadamente) identifica o receptáculo com a *chôra*, e daí, com a matéria, fundindo *chôra* com *topos*”. Na leitura de Derrida, Vidler (2014: 134) entende que, “em vez de reduzi-la [a *chôra*] falsamente a um nome ou essência, tem de ser entendida como uma estrutura”. Ademais,

[...] Quando recolocada no contexto das narrativas da cidade de o *Timeu* e o *Crítias*, fica claro que o uso de Platão das ambiguidades da palavra é consistente com a necessidade de fornecer uma base sólida e original, que originalmente emergiu da terra e do cosmos, não apenas para a Atenas antiga, mas por uma cidade renovada que pudesse ser projetada como emergindo de e dentro de uma *chôra* que estava sempre pronta para receber e nutrir, e que em todas as suas conotações foi conectada a uma terra cheia de conteúdo e cultivada, com espaço [room] para a pólis (VIDLER, 2014: 133).

Lopes (2011: 43; 139), em sua tradução do *Timeu* (PLATÃO, 2011a), aponta que *chôra* tem como possíveis traduções os seguintes termos: *lugar; receptáculo; suporte de impressão; mãe e ‘ama do devir’; aquilo em que; localização; local*. Estas “se enquadram numa descrição da *chôra* como suporte de alguma coisa, [...] [conferindo-lhes] uma concepção espacial”. Isso tem forte caráter cosmológico. De acordo com o autor (LOPES, 2011: 33), a proposta cosmológica decorre da exigência de explicar “como produzir um discurso verdadeiro e estável sobre” o mundo, que é deveniente. A cosmologia grega com Platão, portanto, substitui as abordagens naturalistas pré-socráticas pelo Intelecto como causa de todas as coisas, e a ele opõe a Necessidade: o primeiro “representa a vertente teleológica e inteligente; e a Necessidade corresponde à corpórea e irracional” (LOPES, 2011: 37). Na narrativa, posteriormente, é acrescentado um terceiro nível ontológico, “‘um tipo difícil e obscuro’ [...], ‘invisível e amorfo’ [...] que ‘participa do inteligível de um modo imperscrutável’”, sendo “o termo *chôra* [...] apenas uma das designações que recebe no texto”; ademais, “a flutuação de termos como ‘lugar’, ‘local’ e ‘aquilo em que’ denuncia a impossibilidade de apontar *onde é* exatamente” (grifos no original) (LOPES, 2011: 43-4).

A causa do mundo foi o demiurgo, quem “o fabricou por meio de um acto intelectual de contemplação do arquétipo imutável (LOPES, 2011: 33), empreendendo “uma actividade mimética”. Desse modo, cria “o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo” tornando-se “um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha (LOPES, 2011: 39). Ainda de acordo com Lopes (2011: 39; 41) a atividade do demiurgo

[...] consiste em contemplar o arquétipo para trabalhar o material de modo a dotá-lo de ordem, ele que antes estava desordenado [...], mas não é especificada a natureza desse material. Ora, se a sua função é ordenar, organizar e impor medida e proporção onde as não havia [...], por meio da geometria e da matemática [...], a matéria-prima de que parte será obviamente o substrato pré-cósmico que existia no caos anterior à demiurgia. [...] O trabalho produtivo não consiste numa criação *ex nihilo*, porquanto modela um material pré-existente; tem antes que ver com uma configuração de acordo com uma matriz (a matemática) do substrato pré-cósmico (LOPES, 2011: 41).

Com efeito, retornamos ao caos. Matsuura (2019: 36-7; 62; 60), ao comentar sobre o Timeu, lembra que o caos primordial era um estofado imaterial e amorfo, desprovido de racionalidade, e associado “à ausência das três dimensões espaciais do Mundo sensível”. Ademais, o demiurgo não foi capaz de ordenar o caos de forma completa, com resíduos do caos primordial no mundo material, atribuídos à Necessidade e regidos por ela. Esta deve ser entendida como algo irracional, limitante da “excelência e perfeição do Mundo” e “figurativamente como um ente que teria emergido com a matéria, mas que participava da criação do Mundo altercando com o Demiurgo em condições de igualdade!”. Também com a matéria surgiu o tempo, “co-originário do mundo” (GALIMBERTI, 2006: 573). Para o autor (GALIMBERTI, 2006: 571; 573; 579) “quando se encontra um sentido, traduz-se o tempo em história” e, para o historiador, *recordar* “significa ‘indagar’, para subtrair do esquecimento o que, de outra forma, mergulharia na sua noite”. Mesmo antes de Platão, “a verdade é uma libertação do tempo”, e o conjunto das verdades constitui o real (VERNANT, 1990: 161)⁹.

Uma questão ontológica importante surge da cosmologia platônica, no Sofista (PLATÃO, 2011b): a relação entre ser e não-ser. Conforme Nascimento (2007: 79), o estrangeiro presente no diálogo “defende a tese segundo a qual, em certo sentido, o não-ser é o ser *não é*”, já que o “não-ser significa outra coisa qualquer que não o ser, significa diferença”. Ademais, alteridade não se confunde com contrariedade e há “uma evidente

⁹ Filiamos-nos à específica ideia platônica de que “saber não é outra coisa senão lembrar-se” (VERNANT, 1990: 161).

congruência entre o ser e o não-ser” o que permite o reconhecimento da infinitude do não-ser e a apreensão do ser como infinito, mas não como totalidade. Isso é uma contraposição clara aos pré-socráticos, especialmente Parmênides. Vernant (1990: 470), esclarece que o “Ser de Parmênides é Uno; e esta unicidade, que constitui um dos seus traços essenciais, opõe-no tanto à moeda como à realidade sensível”. Para o autor (VERNANT, 1990: 470-1), em Parmênides, “o Ser exprime-se, pela primeira vez, por um singular”, não designando “mais as coisas diversas que a experiência humana apreende, mas o objeto inteligível [...] da razão, exprimindo-se pela linguagem, conforme às suas exigências próprias de não-contradição”. Dessa forma,

[...] [e]ssa abstração de um Ser puramente inteligível, excluindo a pluralidade, a divisão, a mudança, constitui-se em oposição do real sensível e ao seu perpétuo devir; mas não contrasta menos com uma realidade do tipo da moeda, que não só comporta a multiplicidade, do mesmo modo que as coisas da natureza, mas que implica mesmo, em princípio, uma possibilidade indefinida de multiplicação. O Ser de Parmênides não pode mais ‘monetizar-se’ nem tampouco é suscetível de devir. [...] A doutrina de Parmênides marca o momento em que é afirmada a contradição entre o devir do mundo sensível — este mundo jônico da *physis* e da *gênesis* — e as exigências lógicas do pensamento. A reflexão matemática desempenhou, sob esse aspecto, um papel decisivo (VERNANT, 1990: 471).

Consoante Vernant (1990: 441), o pensamento racional surgiu no século VI A.E.C nas cidades gregas da Ásia Menor, quando o *lógos* dissociou-se do mito. Entre as razões dessa transformação, o autor (VERNANT, 1990: 454) sugere “a moeda, o calendário, a escrita alfabética, o papel da navegação e do comércio na nova orientação do pensamento voltado para a prática”. Ademais, há solidariedade entre “o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão”; assim, “a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o exercício de um pensamento racional” (VERNANT, 1990: 462-3), imbricada com a separação da ordem política da organização cósmica. Outro aspecto importante mencionado por Vernant (1990: 462-7; THOMSON, 1953) é a relação entre os conceitos filosóficos (Ser, Essência, Substância) e a realidade vivida, citando (VERNANT, 1990: 466; 470) que a moeda é uma invenção grega do século VII A.E.C. e que o racionalismo mercantil data do IV século A.E.C., em um processo de três milênios, apontado por Thomson (1977[1955]), concomitante ao da pólis; menciona (VERNANT, 1990: 468-9), outrossim, que *ousía* tanto é utilizada para *substância*, *ser* e *essência* quanto para *patrimônio*, informação presente também em Gobry (2007: 104).

Isso é relevante porquanto demonstra uma mudança importante no pensamento grego – as cosmogonias buscavam genealogias, já que o devir decorria fundamentalmente

de uniões sexuais; com a Ontologia, buscavam-se os “princípios primeiros, constitutivos do ser”, convertendo-se o devir em “uma indagação do que é estável, permanente, idêntico, para além da mudança” e simultaneamente “a noção de *physis* [foi] submetida a uma crítica que a despoja[va] progressivamente de tudo o que ela tomava ainda do mito” (VERNANT, 1990: 450). Essa transformação decorreu, segundo Vernant (1990: 450) da mudança nos conceitos de *phyein* (produzir e gerar) (palavra que origina *phýsis*) e de *gênesis* (origem e nascimento)¹⁰. De todo modo, a relação entre Ser e Não-ser impõe-se, de modo constante, na sociedade grega, a partir da constituição de suas alteridades. Em outro trabalho, Vernant (2011[1982]: 105; II)

[...] Todo grupo humano pensa e quer ser um todo organizado, uma ordem: afirma-se como mundo da cultura; ele é o “civilizado”; por este mesmo fato é definido em relação a este que é diferente dele: o caos, o informe, o selvagem, o bárbaro. De maneira análoga, cada sociedade deve enfrentar esta alteridade radical, esta extrema ausência de forma, este não-ser por excelência que constitui o fenômeno da morte. É necessário, de uma forma ou de outra, que ele se reintegre ao seu universo mental e a suas práticas institucionais. [...] Em uma sociedade cara-a-cara, em uma cultura da vergonha e da honra, onde a competição pela glória deixa pouco espaço no sentido do dever e ignora o do pecado, a existência de cada um é constantemente colocada sob o olhar dos outros. É no olhar de quem está à sua frente, no espelho que ele apresenta, que a sua autoimagem se constrói. Ele não tem consciência de sua identidade sem esse outro que o reflete e se opõe a você, enfrentando-o. Si-mesmo e o outro, identidade e alteridade andam de mãos dadas, são construídas reciprocamente.

Nesse sentido, a alteridade, esse outro, era configurada pela oposição ao cidadão masculino adulto, ou seja, pelo “bárbaro, [pelo] escravo, [pelo] estrangeiro, [pelo] jovem e [pela] mulher” (ZEITLIN; VERNANT, 1991: 111; 2011[1982]: II). Estes são “uma outra pessoa”, mas ao tratar da alteridade, Vernant (ZEITLIN; 1991: 111-2; 196; cf. também SANTOS JUNIOR, 2023) propõe um eixo vertical, formado por Dioniso e seus adoradores, de forma ascendente, e formado por Medusa, de forma descendente, a fim de lançar os humanos “na confusão e no horror do caos”, ou seja, a própria morte no olhar, “o outro da pessoa” – “a máscara monstruosa da Górgona transmite uma alteridade extrema, o horror terrificante daquilo que é absolutamente outro, indizível, impensável – puro caos”. Uma terceira alteridade extrema proposta por Vernant (2011[1982]) é a visão do ser amado. Por fim, uma última alteridade está presente em Ártemis, que, semelhantemente à Inanna mesopotâmica, ocupa uma posição de liminaridade do Ser em relação ao Outro: o que

¹⁰ Essa discussão é deveras profunda e não houve tempo para discorrer sobre ela. Para tanto, consultar: David (2014: 703-5); Fernandes (2011: 39-45; 86); Heidegger (1998[1979]: 100-2; 2008[1923-44]: 204; 2012[1954]: 138-41); Terlizzi (2016: 53-7); Vernant (1990: 450).

[...] realmente conta é a presença de limites, zonas fronteiriças e fronteiras onde o Outro é manifestado em contatos regulares que são feitos com ele, onde o selvagem e o cultivado existem lado a lado – em oposição, claro, mas onde podem também interpenetrar um ao outro. [...] O Outro como componente do Mesmo, como condição da própria identidade: esta é a razão pela qual a Senhora das Margens também aparece como uma deusa cívica e fundadora da cidade nos santuários onde ela faz os jovens cruzarem o limite para a idade adulta, onde ela os conduz dos limites para o centro, da diferença à semelhança. Para todos aqueles que eram diferentes no começo, aqueles que eram adversários ou mesmo inimigos, ela institui uma vida comum no quadro de um grupo unificado de seres agora idênticos. [...] Platão irá desenvolver mais tarde: o Mesmo não é concebido e não pode ser definido exceto em relação com o Outro, com a multiplicidade dos outros. (VERNANT, 1991: 197-8; 204; 205).

Essa relação de alteridade assume expressão mais bem acabada na pólis. Vernant (1990: 254) propugna que, na Grécia, com a pólis e a ágora, surge “uma sociedade em que a relação do homem com o homem é pensada sob a forma de uma relação de identidade, de simetria, de reversibilidade”, diferenciando-se do espaço mítico e opondo-se a ele, uma vez que este estrutura-se em “uma hierarquia de estatutos sociais definidos em termos de dominação e de submissão”, com o rei acima de todos. Obviamente essa igualdade, na conjuntura grega, era restrita, como vimos acima. Benveniste (1969: 367) salienta que *pólis* e *civitas* devem ser considerados em conjunto, mesmo não tendo “nada em comum em si mesmos”. Isso decorre da enorme influência grega na cultura romana, a qual se utilizou dos termos *urbs*, *civis* (cidadão, concidadão) e *civitas* (cidade) para se referir aos fenômenos correlacionados à cidade. *Urbs* está relacionado ao termo grego *astu*, à morfologia de cidade (em contraposição ao campo). Seu significado desenvolveu-se de “‘área fechada para tomar auspícios’ para ‘cidade (notavelmente Roma)’” (KATZ, 2006: 319). Segundo Benveniste (1970: 594),

[...] a *civitas* romana é antes de tudo a qualidade distintiva da *cives* e da totalidade aditiva constituída pelos *cives*. Esta “cidade” alcança uma vasta mutualidade; ela existe apenas como um somatório. Nós encontramos esse modelo nos agrupamentos, antigos ou modernos, baseados em um relacionamento de mutualidade entre pessoas da mesma afiliação, seja isso devido a parentesco, à classe, à profissão: sociedades, fraternidades, corporações, sindicatos; [...] Muito pelo contrário, no modelo grego, o dado primário é uma entidade, a *polis*. Ela própria, corpo abstrato, Estado, fonte e centro de autoridade, existe por ela mesma. Não está incorporada nem num edifício, nem numa instituição, nem em uma assembleia. Ela é independente dos homens e seu único assento material é a extensão do território que a funda. A partir desta noção da *polis* se determina o estatuto dos *polítes*: é *polítes* aquele que é membro da *polis*, que dela participa por direito, que recebe dela encargos e privilégios. Este estatuto de participante de uma entidade primordial é algo específico, tanto referência de origem, local de filiação, título de nascimento, restrição de estado; tudo emana desse elo de dependência da *polis*, necessário e suficiente para definir o *polítes*. Não há outro termo além de *polítes* para denotar o estatuto público do homem na cidade que é dele, e é necessariamente na condição de relacionamento e pertencimento, já que por necessidade a *polis* tem precedência sobre a *polítes*. [...] Lembremo-nos de que Aristóteles tinha a *polis* por anterior a qualquer outro agrupamento humano,

que ele a classificou entre coisas que existem por natureza e estão relacionadas com a essência da humanidade e a este privilégio do homem, a linguagem.

Sobre o mundo romano, é necessário comentar que Virgílio, na Eneida (VIRGÍLIO, 2008: 205; 227; 282), conta que ‘riscar os muros com arado’ era um “gesto integrante do ritual empregado pelos romanos na definição de novos sítios urbanos. Significava uma espécie de ‘fechamento’ simbólico da porção do terreno colocada sob proteção direta dos deuses”. Ademais, “era de costume traçar com o arado um sulco onde se ergueriam os muros de um acampamento ou de uma cidade”. De Sanctis (2018: 264-5; 270-1) alerta que esse procedimento tem natureza claramente religiosa e que o ato de arar nessa situação específica não tem nada a ver com o ato de arar para a agricultura, atividade econômica profana. Esse ato sagrado era tão importante que sua violação demandava pena capital e havia o deus dos limites, Terminus, que comunicava “a ideia de imutabilidade e de resistência por meio de sua materialidade radical” – o próprio muro.

Isso contradiz peremptoriamente Monte-Mór (2006: 11, 2007), que afirma que

[...] [t]ambém se origina do latim o sentido de urbano, com dupla conotação: de *urbanum* (arado) vem o sentido de povoação, a forma física da ocupação do espaço de vida delimitado pelo sulco do arado dos bois sagrados que marcava o território da produção e de vida dos romanos; da sua simplificação semântica originaram-se *urbe* e *urbs*, este último termo referindo-se a Roma, cidade-império, centro do mundo e, assim, desaparecido até as grandes cidades da era moderna.

Contudo, ao buscar referências para essa passagem, encontramos no texto do autor menção a quatro trabalhos (CARDOSO, 1990; CARPINTERO, 1998; WILLIAMS, 1973; 1983). Nenhum dos autores aponta para o uso da palavra *urbanum*. Ao consultar dois dicionários de latim (LEWIS & SHORT, 1891; OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1968), tampouco encontramos associação entre o termo *urbanum* e arado. Isso tem implicações diretas para diversos trabalhos que citam essa passagem, como no caso de Gonçalves (2020), que atesta a denúncia do “caráter urbanocêntrico do eeuurocentrismo” nessa passagem. De todo modo, Richardson (1995: 345-52) propõe certo reconhecimento de *urbs* para outras cidades que não Roma já nos momentos finais do Império Romano do Ocidente, até porque elas eram mais que mera materialidade, eram o local em que se constituía a romanidade de seus habitantes.

Ainda em relação a termos latinos, devemos mencionar *rus* e *pagus*. Segundo Besselaar (1994: 335; 337-9), o adjetivo latino *rusticus* vem do substantivo latino *rus*, o qual significa *roça*, embora seu sentido não sugira “a ideia de peleja ou labor, mas concebe o campo como uma espécie de alívio para quem sai da ‘estreiteza’ da área

urbana”. Ademais, “tanto admite uma aplicação positiva (‘rústico, campestre’) como negativa (‘rude, agreste’). No latim tardio, outro adjetivo que surge derivado de *rus* é *ruralis*, ou seja, *rural*. Por sua vez, o substantivo latino *pagus* significa *distrito rural*, *aldeia* e tem como raiz a ideia de fixar, estabelecer, tanto literal (construir, compor) quanto figurativamente (ajustar, estipular, concordar). Dele, são formados os adjetivos *paganus* e *pagensis*, que significam rústico, aldeão, sendo a diferença entre ambos que este foi documentado a partir do século VI E.C. Outrossim, *paganus*, desde o século III, passou a designar aqueles que não professavam a fé cristã – “ao passo que nas cidades já existiam núcleos bem organizados de cristãos, o antigo paganismo continuava a manter-se nas aldeias”. Isso nos é caro porque permite pensar que a divisão entre campo e cidade tem raízes também na religião cristã.

Na concepção judaico-cristã, o “*cosmo* torna-se *mundo*, que deve ser dominado, subjugado” (GALIMBERTI, 2006: 309), pois depende “de um ato voluntarista que, intervindo, separa, e ao separar ordena, de-finindo o caos e, assim, pondo um fim nele” (GALIMBERTI, 2006: 307), abolindo a indiferenciação. Esse processo decorre da capacidade de nomear as coisas, estando presente no nome uma “força de vontade, a qual, ao nomear, faz existir” (GALIMBERTI, 2006: 307); além disso, “no nome, além da coisa, encerra-se também a posse da coisa por parte dessa vontade que, chamando do caos a coisa, a define no cosmo” (GALIMBERTI, 2006: 308). Desse modo, rompe-se com a ciclicidade e com o divino do cosmo grego e nasce a história, o tempo mundano compreendido entre início e fim (escatologia). O mundo, portanto, tem um significado antropto-teológico, “isto é, subordinado ao homem que é imagem e semelhança de Deus” (GALIMBERTI, 2006: 310). Neste caso, o todo opera segundo a vontade de Deus. Além disso, o

[...] cosmo perene, que repete a si mesmo, torna-se *saeculum*, tempo mundano compreendido entre um início e um fim, entre o dia da criação e o último dia (*éschaton*), entre uma culpa e uma redenção. Nasce a história como espera (*Velho Testamento*) ou como participação na redenção (*Novo Testamento*). Nessa história, o *mundo* não é, como o *cosmo* grego, *theíon* e *hólon*, pois a totalidade (*hólon*) se rompe, e o mundo, carregado de negatividade pela maldição divina, se contrapõe ao divino (*theíon*). Nesse ponto, o filósofo cristão pode contrapor à *cidade terrena* a *cidade de Deus*, e traduzir a *philia* do grego pelo cosmo naquele *amare mundum*, que adquire imediatamente o significado de *non cognoscere Deum* (GALIMBERTI, 2006: 311).

A transição entre mundo antigo e o período medieval foi delineada pelo pensamento de Santo Agostinho e, não coincidentemente, sua principal obra é *De Civitate Dei* (A cidade de Deus), finalizada em 426 E.C., 46 anos depois do Edito de Tessalônica,

o qual cristianizou o Império Romano; quatro anos antes de sua morte; e cinquenta anos antes da queda do Império Romano do Ocidente. Nessa obra, o bispo de Hipona se utiliza da imago da cidade para distinguir dois tipos de indivíduos e, portanto, duas cidades, a de Deus e a terrena, entrelaçadas no mundo temporal e identificadas, respectivamente, a Abel e a Caim, o fraticida. Essa passagem bíblica é bastante cara às teorias da cidade que situam sua origem na dimensão sagrada da existência. Jean-Pierre Dupuy, no prefácio de *Pré-história e História* (RIGHI, 2017: 15), afirma que “[t]odas as instituições humanas que permitem aos homens viverem juntos sem se matar uns aos outros decorrem” do sagrado.

Essa assertiva, conforme Dupuy (RIGHI, 2017: 16) baseia-se em quatro proposições: “todas as instituições sociais e culturais não modernas têm suas raízes no sagrado”; o “sagrado possui três componentes: rituais, mitos e interditos (isto é, práticas, crenças e moral)”, sendo o ritual o mais originário; por sua vez, o “ritual mais primitivo é o sacrifício”. Embora o estruturalismo, o pós-estruturalismo e a desconstrução tenham tornado essa perspectiva secundária, na Arqueologia ela manteve-se presente. Com base nas pesquisas arqueológicas, pode-se saber hoje que Göbekli Tepe é o mais antigo templo da humanidade e um antigo observatório astronômico, que pode contar, inclusive, o evento Younger-Dryas (MAGLI, 2016; SWEATMAN; TSIKRITSIS, 2017; KJAER, et al., 2018; SCIENCE MAGAZINE, 2020).

Assim, o templo religioso teria precedido a cidade e o sagrado faria “obstáculo à violência com a violência que há nele” (RIGHI, 2017: 18), ou seja, a violência do sagrado proteger-nos-ia, “sempre provisoriamente, da nossa própria violência”. Nesse sentido, o mito bíblico de Caim e Abel corresponderia à “ideia de que a cidade é ‘a mais estupenda estrutura de gestão da violência social já criada’” (RIGHI, 2017: 18), simultaneamente uma colônia e uma necrópole. O padrão construtivo das casas, sem janelas nem portas, remetiam à *in-vidia*. O processo de construção das cidades teria fundamentação na realização de rituais, provavelmente sacrificiais. Ademais, “a possibilidade de uma guerra civil, que permanentemente pesa contra a cidade, é contida pela luta comum contra um império ameaçador” e “o palácio sempre tenta assumir o controle do templo”, uma vez que este “é a fonte última de legitimidade” (RIGHI, 2017: 20).

Nesse sentido, pois, o “sagrado está no fundamento das instituições e das ideias” (RIGHI, 2017: 20) e o cerne do trabalho de Righi está no conceito de *religio*, o qual constata “a impossibilidade de separar a política de seus fundamentos religiosos” (RIGHI, 2017: 18). Outro sítio de fundamental importância, Çatal Höyük, conta-nos sobre sua

violência, “puramente simbólica – no sentido de que permanecia confinada no mundo das representações”; assim, “de certo modo [era] posta em xeque por algo que pode ser chamado de religião” (RIGHI, 2017: 23; 21). Righi (2017: 28-30) atesta que “ainda no cenário de uma humanidade majoritariamente pré-histórica, surgiram civilizações produtoras de enormes excedentes econômicos e [...] realizações arquitetônicas e institucionais”.

Por volta do IV milênio AEC, as comunidades de templo desenvolveram “sistemas simbólicos, procedimentos técnicos e padrões morais” que “chamaríamos grosso modo de religiosas, principalmente em suas duas instituições centrais:” o estado, legitimado em torno “da ossatura das dinastias ‘sagradas’”; e as famílias ou clãs, organizadas(os) em razão da “reverência ancestral de antepassados heroicos/divinos”. Por conseguinte, ocorreu “a neolitização do Oriente Próximo” – a “inserção definitiva do sapiens no universo construtor *par excellence*, estabelecendo o humano como criador de complexos técnicos, simbólicos e institucionais”. Uma mudança em relação ao século XX é a compreensão de que “algumas comunidades neolíticas de caçadores-coletores eram arquitetonicamente complexas” (RIGHI, 2017: 31), já em sua primeira fase, entre 9500 e 8000 AEC.

Ademais, as primeiras comunidades sedentárias eram de caçadores-coletores, e o desenvolvimento da cultura simbólica e do uso de novas técnicas, como a domesticação de plantas e animais, teve seu clímax entre 8500 e 7600 AEC (WATKINS, 2006: 83; RIGHI, 2017: 32). Göbekli Tepe é anterior a Çatal Höyük, e foi edificada pelo menos desde a segunda metade do século X AEC, congregando rituais e festividades e, em menor proporção, residências (DIETRICH et al., 2019). Righi (2017: 36) atesta que “seria impossível capturar fronteiras visíveis na passagem do caçador-coletor para o agricultor-criador”, mas uma marca arqueológica é “a evolução da forma circular de construção para a forma retangular[,] [...] traço comum em todas as culturas neolíticas, marcando um momento de transição de caçadores-coletores para uma sociedade agrária” (TOBOLCZYK, 2016: 1401).

Esse processo, que “durou milhares de anos, envolveu grandes distâncias e abarcou muitas sociedades”, pode ser percebido também “na passagem do selvagem para o doméstico, do rural para o urbano e assim por diante” (RIGHI, 2017: 36). Outra mudança relevante em comparação com a teoria do século anterior diz respeito à não simultaneidade entre sedentarismo e domesticação de plantas e animais – na realidade,

são quatro mil anos de diferença entre ambos, respectivamente. Mais uma mudança relacionada à teoria do século XX decorre da obsolescência da “relação causal entre racionalidade econômica (sociedades de agricultores e criadores) e produção simbólico-religiosa (divindades supostamente promotoras da fertilidade)” (RIGHI, 2017: 46). Nesse sentido, o funcionalismo presente na abordagem evolucionista-social e difusionista cria uma lógica silogística entre domesticação de animais e plantas e vantagens relacionadas a ela, além de tornar a agricultura decorrente da sedentarização e de imbricar a simbologia da fertilidade aos ciclos naturais.

Çatal Höyük, contrariamente, organizava-se “religiosamente em torno de uma simbologia e ritualística dominadas por um imaginário caçador [...] [associado a um] universo pictórico masculino e guerreiro” (RIGHI, 2017: 43). Além disso, a “simbologia da fertilidade, na forma tradicionalmente associada aos ciclos da natureza, pode ser abstraída em alguns casos, mas, mesmo assim, continuará dependente dos elementos guerreiros”. Concomitantemente, associava-se “a figura feminina ao universo ‘da vida selvagem, do perigo e da morte’, [...] construindo [...] uma senhora das feras ou uma amazona” (RIGHI, 2017: 44). Desse modo, a “esperança de garantir a manutenção da fertilidade era diretamente tributária dos aspectos políticos e não das expectativas econômicas” (RIGHI, 2017: 45) – para Righi (RIGHI, 2017: 45), “a manutenção dos ‘ciclos naturais’ dependia de um poder dispensador de justiça alinhado com as divindades guerreiras, das quais se depreendia o ordenamento cósmico”. Assim,

[...] centros carregados de simbologia ritualística antecederam em muitos milhares de anos os primeiros assentamentos sedentarizados; estes, por sua vez, antecederam em alguns milhares de anos o surgimento das primeiras sociedades de agricultores e criadores de animais. Pode ser que o compromisso reverencial do sapiens esteja por trás da expressiva anterioridade do locus sagrado (como agregador das transformações sociais) frente aos demais loci. [...] [N]os contextos arcaicos discutidos, a importância de determinados centros rituais, como polos reguladores de atração, coesão e transformação social, foi enorme. A contiguidade entre esses centros e o processo de sedentarização é [...] bastante evidente (RIGHI, 2017: 49-50).

Righi (2017: 53-6) reitera a validade das teses de Vico (2005[1744]), De Coulanges (2020[1864]), Maine (1908) e Mumford (1998[1961]) que propugnavam a primazia do pensamento religioso como forma de entendimento dos “processos de urbanização em contextos antigos e arcaicos” (RIGHI, 2017: 56). Por conseguinte, “a *religio* imprimiu a morfologia e a sintaxe das sociedades arcaicas” (RIGHI, 2017: 58). Nesse sentido, a *religio* e as instituições agregadas têm como motivo central o “imperativo de criar duradouros laços de coesão e domínio” (RIGHI, 2017: 184). A

religio é definida por Righi (2017: 132) como “um reino reverencial-devocional coletivamente integrado e associado a campos metafísicos, em torno dos quais se organizam instituições religioso-políticas duradouras e **dependentes de alteridades fundantes**” (grifos nossos) e o sagrado é o centro metafísico da *religio*, “para o qual convergem os desejos coletivos e do qual emanam unanimidades”.

Unanimidade, no sentido girardiano (GIRARD, 2002[1999]; 2008[1972]; 2008[1978]; 2014[1982]; 2014[1996]; GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]), refere-se à passagem do ‘todos contra todos’ ao ‘todos contra um’, caracterizando a ocorrência do mecanismo do bode expiatório, a instituição do sacrifício – a alteridade fundante, o outro sacrificado (ALISON, 2019: 188-208; CLARE et al., 2019: 96-128; cf. também HODDER, 2019) – e a sacralização da violência, por meio de um terceiro que pacifica o conflito, quase sempre um animal. Essa passagem para o ‘todos contra um’ pode ser percebido em Göbekli Tepe, onde ocorriam “acirradas disputas simbólico-rituais entre clãs que frequentavam esse lugar”, passando “a competir pela supremacia dos símbolos na confirmação de ‘soberanias’ sobre o espaço ritual compartilhado (e rivalizado)” (RIGHI, 2017: 59). Desse modo, houve “forte polarização social criada nesses centros de pedra, esses primeiros conjuntos de ‘catedrais’” (RIGHI, 2017: 64) e o fundamento social

[...] desse movimento, articulado em torno de pequenas unidades religioso-políticas (grupos concentrados numa *religio* que foram se aproximando e estabelecendo coalizões), organizava-se em torno dos ritos, mitos e interdições conectadas aos ancestrais, aos heróis e deuses fundadores. [...] O que se propõe é a existência de um longo movimento disparado no âmago dos ritos e do universo simbólico desses grupos, cujo desenvolvimento em etapas e, por vezes, descontínuo, estabeleceu novas estratégias de subsistência, novas técnicas de representação, novos métodos de controle social e, conseqüentemente, modos de vida mais complexos e progressivamente articulados em torno de grandes conjuntos institucionais. [...] [H]ouve, no eixo do processo de neolitização, o desenvolvimento de novas estratégias de mitigação de conflito interno (nesse neolítico simbolicamente efervescente) via instalação de mecanismos sacrificiais. [...] [H]ouve o desenvolvimento de um sistema ritual, pictórico, tecnológico e mitológico crescentemente uniformizado ou doutrinal (RIGHI, 2007: 64; 65; 66).

Nesse sentido, “os centros semânticos mais remotos que conhecemos, compreendem ambientes marcadamente rituais, cerimoniais e funerários”, formando uma homologia fundamental entre comunidade, cadáver e inumação: Çatal Hüyük seria, portanto, simultaneamente uma necrópole e um assentamento (RIGHI, 2017: 69; 72; 74). Por conseguinte, o universo religioso arcaico tem como sentido fundamental, quase sempre, “oferecer e reclamar sacrifícios, negociar oferendas e aplacar vinganças”

(RIGHI, 2017: 77), seja dos mortos, seja dos deuses, seja dos rivais/ inimigos. Righi (2017: 79) propugna o surgimento de um “protótipo institucional do arcaico” baseado em um “universo xamânico-sacrificial de grupos ritualmente coesos” que, ao longo do tempo, culminou na evolução do xamã ao sacerdote e do santuário ao templo que, por sua vez, “revelou-se [...] como estrutura sumamente capaz de englobar e articular as três práticas (sacrifício, sepultamento e xamanismo) em níveis crescentes de sofisticação simbólica e controle administrativo” (RIGHI, 2017: 98).

Os templos tornaram-se a materialização terrestre do ordenamento do cosmos e origem de diversas cidades antigas, inclusive Uruk, a primeira; ademais, essa realidade chegou aos nossos dias no termo latino *urbs*. Não é mera coincidência, então, que o fratricida Caim seja o fundador de cidades, na tradição judaico-cristã. Nesse sentido, cabe lembrar que

[...] o ambiente do final do neolítico, alegoricamente representado na história de Abel e Caim, sofria não só de tensões ambientais permanentes, mas, sobretudo, de uma **vulnerabilidade crescente frente à presença do outro**, aquele que vem de fora e contra o qual é preciso se proteger (RIGHI, 2017: 111) (grifos nossos).

Uma vez cometido o assassinato, Caim fica temeroso com as possíveis represálias e “o ardil contra a violência generalizada” será justamente a concepção da “mais estupenda estrutura de gestão da violência social já criada: a cidade” (RIGHI, 2017: 109-10). Como Abel encarna a imago dos criadores e Caim a dos agricultores e este não dispõe da capacidade sacrificial, acaba por matar o irmão – segundo nos ensina Girard (2008[1972]: 15), por não dispor do substituto contra a violência – o sacrifício animal – Caim comete o fratricídio, afinal, somente “é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar”. Com isso, retornamos a Santo Agostinho (2016) em *De Civitate Dei*.

Por meio dessa obra e da metáfora das cidades, o Bispo de Hipona asseverava que “a religião cristã era a única verdadeira manifestação religiosa” e que o paganismo “era uma prática demoníaca e uma crença sem utilidade para os romanos” (COELHO, 2012: 129), um modo de justificar o saque de Roma em 410 E.C. perpetrado pelos visigodos. Assim, a *cidade de Deus* é “forçada a repreendê-la, a condená-la, demonizá-la e excluí-la” [a *cidade terrena*], um meio de “afirmar a identidade de seu grupo estabelecido” (COELHO, 2012: 130). Costa (1998) sugere enxergar a *cidade de Deus* como a Igreja e a *cidade terrena* como o Império Romano, este também fundado, como afirma Agostinho (2016, v. 2: 1335), por um fratricida. Markus (2007[1970]: 122; 123), outrossim, alerta

que, para Agostinho, “sagrado e profano [...] interpenetram-se no *saeculum*” e que “Mundo e Igreja são co-extensivos: há uma real distinção a ser delineada entre ambos, mas é [de natureza] escatológica, antes de sociológica ou histórica”; por isso, podem ser separadas apenas no Juízo Final.

Desse modo, cabe ressaltar uma questão ontológica presente na obra agostiniana: “[t]udo o que existe é bom, é belo. O Bom e o Belo é que constituem a ordem e todo o universo é ordenado. [...] A existência, e só ela, é boa e bela. [...] O mal não é; o mal falta [...]”. Por essa razão, o “mal é pois uma ‘falta’, uma ausência de ser” (PEREIRA, 2016: 33), algo somente possível em uma religião monoteísta e “um problema de ordem antropológica e moral, e não metafísico (CARNIEL, 2020: 48-9). Sendo o mal um problema de ordem antropológica e não possuindo uma essência, torna-se mais fácil identificar o Outro a ele, já que o modelo hegemônico será identificado ao Bem, e aquilo a que esse modelo não corresponder será fatalmente descartado – os ideais da Igreja corresponderam a essa lógica. Wood (2013: 13) comenta sobre a presença dos pagãos, que viveram entre os cristãos como vizinhos próximos até o século VIII, uma alteridade não excludente. Por meio de missões religiosas, podia-se perceber que o “Outro não era de natureza tão diferente assim”, já que poderia ser convertido ao cristianismo e, portanto, ter sua singularidade aniquilada.

Além disso, o Outro também podia ser constituído na existência de criaturas monstruosas, na relação com o divino (RIES, 2008: 64)¹¹, “completamente outro” nas religiões monoteístas (USARSKI, 2004: 88), e na própria natureza, e, não obstante o exemplo citado acima, a violência sempre esteve presente na relação com a alteridade. A relação com o divino ocorre, entre outras possibilidades, na concepção do sacrifício. Em 391 E. C., houve a proibição de performar sacrifícios de animais pelo imperador Teodósio I (NIXEY, 2017). Santo Agostinho (2016), consoante Zachhuber (2013: 16), propunha a definição de sacrifício como “todo trabalho que estabelece comunhão entre seres humanos e Deus”, podendo ser ou não ritual. Apenas no século XVI essa questão será

¹¹ Consoante o autor (RIES, 2008: 64): Este estudioso [Eliade] opta, em vez disso, por uma definição do sagrado que parte da sua função: “O sagrado é um elemento do profano que, num determinado contexto social e histórico, evoca o homem, o divino, de qualquer forma que seja concebido (divindade múltipla, Deus único, transcendência, totalmente outro, etc.)”. Assim, o homem percebe o sagrado como uma mediação significativa e expressiva de sua relação com o divino. Daqui brota uma estrutura ‘profano-sagrado-divino’. O sagrado seria, portanto, a parte do mundo associada à experiência mediata que o homem tem do divino. O sagrado está ligado ao caráter da experiência mediata do divino. A citação neste excerto vem de: CASTELLI, Enrico (org.). *Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque du Centre d’études humanistes et de l’Institut d’études philosophiques. Rome 4-9 janvier 1974, Paris: Aubier, 1974, 492 pp.* Não tivemos acesso a essa obra durante a pesquisa.

retomada pela Igreja e pela filosofia e somente no século XVIII se popularizará a ideia do autossacrifício de Cristo.

Desse modo, embora de inspiração agostiniana, “a identificação de sacrifício como autossacrifício” (ZACHHUBER, 2013: 24) tornou-se hegemônica apenas nesse século. Assim sendo, “a associação do sacrifício com um ato de violência cometido contra uma vítima inocente parece um produto genuíno da modernidade europeia” (ZACHHUBER, 2013: 24). Ademais, “encontrar no sacrifício de Jesus Cristo o modelo para todo o sofrimento humano no mundo realmente foi uma ideia teológica do século XX” (ZACHHUBER, 2013: 26) e a relação com o divino nessa centúria interdita o sacrifício, tornando-o inaceitável: “parece que se mecanismos sacrificiais são reconhecidos em toda a violência humana, esses mecanismos devem ser denunciados e o sacrifício deve ser rejeitado” (ZACHHUBER, 2013: 27-8). De todo modo, cabe reter que a “violência – enquanto permanece parte das relações humanas – é, ou transferida para alguém (mecanismo do bode expiatório), ou superada por alguém preparado para aguentá-la (autodoação cristã)” (PALAVER, 2013: 90).

O Outro também pode ser identificado ao mal e, portanto, destruído. Nixey (2017) e MacMullen (1997) relatam diversos casos de destruição e massacres perpetrados por cristãos desde a conversão do Império Romano até a Baixa Idade Média. Goetz & Wood (2021) trazem diversos trabalhos em que se discute alteridade na Idade Média. Jaspers (2021) comenta que o Mar Mediterrâneo era personificado e identificado à morte e ao mal, o que demandou a veneração/mediação de santos protetores. Gantner (2021: 108) cita que certas fontes do sul da Península Itálica apontam gregos como cruéis e possuídos pelo diabo. Nesse sentido, pode-se pensar o mal como “limite do humano” (CASTELLI, 2007[1952]: 31), como o demoníaco ao qual o homem sucumbe e aliena-se de si. Queimada e Silva (2021: 415-6) afirma que a alteridade muçulmana na Iberia medieval “foi imperativa para legitimar o poder aristocrático e real e para reforçar a hegemonia ideológica das classes dominantes”, já no século XIV.

Mais uma dimensão do Outro era a natureza. Argan (2005[1984]: 213; SANTOS JUNIOR, 2012: 62-3) afirma que “a região do mito e do sagrado, no passado – não tão remoto assim – era a natureza”, aquilo que estava “além dos muros da cidade”. Outrossim, “ainda no final do século XVIII e no princípio do XIX, era considerada inimiga, inacessível, inviolável, frequentada apenas pelas feras e pelas águias [...], por Deus, pelos gênios do bem [...] [e] do mal”. Nesse sentido, a natureza era

[...] o ‘sublime’ e representava o limite, a fronteira, entre o habitado e o inabitável, entre a cidade e a selva, entre o espaço geométrico ou mensurável e a dimensão ilimitada, incomensurável do ser. [...] A cidade é a dimensão do distinto, do relativo, do consciente, do ego; a natureza sublime é a dimensão do transcendente, do absoluto, do superego. [Contudo,] o mito do sublime e do terrífico não mais representado pelas forças cósmicas, transfere-se para as forças tecnológicas, portanto humanas, que submetem as forças cósmicas e as utilizam. É assim que o homem faz da técnica um mito, e o que é pior, um mito novamente ctônico. [...] Tem horror de poder realizar coisas melhores do que ele próprio é e quer, o que significa a perda do juízo, a admissão de que o inconsciente é a melhor parte de si. [...] A cidade, que no passado era o lugar fechado e seguro por antonomásia, o seio materno, torna-se o lugar da insegurança, da inevitável luta pela sobrevivência, do medo, da angústia, do desespero (ARGAN, 2005[1984]: 213, 214).

Sobre a alteridade, por fim, deve-se mencionar que Goodich (1998) situa a alteridade medieval nos judeus, nos apóstatas, hereges e convertidos, nos de sexualidade divergente, nos leprosos, nos ‘loucos’, nos suicidas e nos possuídos pelo diabo. Além disso, situa entre os que vivem na liminaridade as pessoas que passam por períodos de separação, transição e reintegração à ordem social vigente, como, por exemplo, membros de ordens religiosas de penitência. Um ideal muito presente ao longo da Idade Média é o ascetismo, que pode ajudar a explicar a perseguição ao homoerotismo no período, especialmente quando atribuído aos próprios membros do clero, já que, devemos ressaltar, isso corresponde também à obrigatoriedade do celibato. Outras questões envolvem a identificação do homossexual masculino à mulher, vista socialmente como inferior, e a conflitos de classe – sodomia e usura foram identificadas à aristocracia por estratos médios urbanos pios (GREENBERG & BYSTRYN, 1982: 537-41). Essa identificação está presente, por exemplo, na Divina Comédia de Dante (ALLIGHIERI, 1998: 103).

John Boswell (1994: 205-24; 111; 178; 269) alega ter havido casamentos entre pessoas do mesmo sexo celebrados pela Igreja até a Alta Idade Média (referindo-nos aqui até o século XIII), até porque o casamento tornou-se um sacramento apenas em 1215. Apenas a partir do século XIV é que a Europa Ocidental se tornou radical e obsessivamente preocupada, de forma negativa, com a homossexualidade. Mott (2001: 49) propõe que a homofobia na Baixa Idade Média (séculos XIV e XV) está relacionada à “tentativa de expurgar a expansão do homoerotismo no clero e nas ordens religiosas; [à] reação à depopulação da Europa decorrente da peste [...]; [e] [à] estratégia para impedir a vulgarização do amor erótico/romântico como móvel das uniões conjugais”. Colin Spencer (1995), por sua vez, situa o horror homofóbico a partir do século XVII. Ressalta-se, portanto, que a homossexualidade tornou-se uma alteridade excludente nesse

período histórico e que isso chegou até os nossos dias e, apesar de Freud, em 1935, atestar sua naturalidade (FREUD, 1960: 416), apenas em 1990 foi retirada do rol de doenças (VEIGA, 2020).

De todo modo, o período medieval, já ao longo da queda do Império Romano do Ocidente, vivenciou dois séculos de migração, e, no século VI, o feudalismo consolidou-se como modo de produção no continente europeu, sendo hegemônico até o interregno dos séculos XII e XV, este atribuído ao fim da Idade Média. Nesse período, ocorreu transição para maior centralização do poder e para o surgimento dos Estados Nacionais modernos, em processo que, por sua vez, perdurou até o século XVIII. Entre os séculos XVI e XVIII, a prática econômica denominada Mercantilismo refletia as práticas políticas centralizadoras dos Estados nascentes (BRITANNICA, 2023b, BRITANNICA, 2023c; REINHARD, 1996). Como se pode ver, periodizar o tempo entre a queda de Roma e a Revolução Francesa, passando obviamente pela tomada de Constantinopla, em 1453, não é tarefa simples nem para historiadores. De todo modo, o feudalismo perdurou, na França, até 1793, abolido pelos desdobramentos da Revolução Francesa, que exportou essa prática para o continente. Entre 1789 e 1848, havia sido abolido em boa parte da Europa, deixando para a década de 1860 a supressão das práticas feudais na Rússia e na Romênia (HOBSBAWN, 2004[1977]: 95; 132; 214).

A sociedade feudal é marcada pela decadência urbana, desde o colapso do Império Romano do Ocidente até o interregno dos séculos XI a XIII, quando houve um reflorescimento urbano posteriormente prejudicado pela Peste (BLOCH, 1982[1940]; POUNDS, 2005: xi; LE GOFF, 1992). A cidade no feudalismo era marcada por ser uma exceção à ordem feudal, mantendo sua autorregulação, jurídica e politicamente, apartada da realidade de servidão agrária. Pounds (2005: 11; 162) propugna que, em alguns aspectos, a cidade-Estado medieval replicava a *pólis* grega, especialmente se considerarmos que aquela foi edificada sobre o modelo clássico. De Long & Shleifer (1993) demonstram que governos absolutistas, nos 800 anos anteriores à I Revolução Industrial, estão associados a baixo crescimento econômico inferido por meio do crescimento populacional das cidades europeias. Mitterauer (2010) assevera que o caminho especial da Europa está calcado na mineração, no comunalismo e na celebração de Corpus Christi.

Mitterauer (2010: 24; 35; 284) conta que o excedente agrícola se destinava primordialmente aos mercados locais e àqueles que estavam no poder, especialmente em

áreas fronteiriças, que demandavam mais produtos em razão da presença de contingentes militares, propiciando o surgimento de pequenos e médios centros para comércio industrial. Havia diversas fortificações (*oppida e castella*), cujo modelo vinha do Império Romano e se alastrou pelo continente europeu e todo o Mediterrâneo, servindo como pontos de povoamento tanto para centros urbanos quanto para impérios centralizados – ressaltando a natureza distinta das cidades nestes territórios (MITTERAUER, 2010: 116). Simultaneamente às Cruzadas, diversos tratados de comércio de longa distância foram firmados, ganhando força “apenas as cidades costeiras que não eram diretamente governadas por um príncipe” e que tiveram riqueza suficiente para construir um poder naval (MITTERAUER, 2010: 223-5). Estas cresceram de forma sem precedentes na Europa e a urbanização continuou crescendo nos corredores que conectavam essas cidades, havendo propriamente uma rede de cidades europeias entre os séculos XIV e XVI (VERBRUGGEN, 2011).

A mineração, ao longo da Alta Idade Média, por sua vez, permitiu o desenvolvimento de assentamentos e toda a mobilização necessária para o desenvolvimento econômico e urbano concomitantes, adaptando o moinho de água para suas necessidades, o qual foi amplamente disseminado no período. Esse setor econômico teve implicações relevantes em outras áreas, como na regulação dessa atividade, e na fabricação de armas e no poder bélico. Em relação à celebração de Corpus Christi, ao longo do período medieval, é importante destacar que está vinculada diretamente às questões teológicas do sacrifício mencionadas anteriormente: de sacrifício apaziguador para o Deus da ira para o autossacrifício de Cristo por intermédio do amor ativo, do autorrebaixamento e do sofrimento paciente em nome da humanidade (ZACHHUBER, 2013: 24).

Ao remover o poder cósmico para o poder do Deus pai da religião monoteísta, tornou-se necessária a intermediação dos santos nesses eventos cósmicos e naqueles sobrenaturais, tão ao gosto da Idade Média. Além disso, a transubstanciação e a celebração de Corpus Christi, esta iniciada em 1264, foram importantes substitutos das antigas celebrações pagãs, especialmente em um momento em que o Cristianismo ainda se circunscrevia às áreas urbanas:

[...] Um problema adicional com o culto dos santos, especialmente na sua forma medieval, é que, na verdade, o Cristianismo não oferecia ‘religião’ suficiente. Isso pode ter sido menos importante nos estágios iniciais, quando a nova fé se expandia quase exclusivamente dentro das cidades e apresentando-se como uma religião do livro com elevados valores éticos. Entretanto, naquela

sociedade quase totalmente agrária, pelo menos tal como existiu na primeira metade da Idade Média [até o século X], não havia ritos fundamentais que prevalecessem sobre todas aquelas forças cósmicas às quais as pessoas estavam sujeitas todos os dias. A doutrina cristã oficialmente negava a existência de quaisquer forças naturais independentes, é claro, assegurando que tudo vinha diretamente de Deus, que tudo criou e guiou – se não, então, tudo estaria afligido e possuído por demônios (ANGENENT, 1994: 12 apud MITTERAUER, 2010: 287-8).

Quanto ao comunalismo, Mitterauer (2010: 283-5) cita dois autores alemães, Peter Blickle (2000) e Wolfgang Reinhard (2000), que compartilham a ideia de que o comunalismo é o alicerce político europeu, uma vez que permite representação estamental, liberdades políticas e autodeterminação, sendo a base para o estado republicano. Isso culminou na formação de cidades imperiais livres e repúblicas soberanas, que, de certo modo, desafiavam tanto os monarcas quanto o clero, lembrando que, de fato, o Sacro Império Romano-Germânico foi oficialmente extinto apenas em 1806. Esse processo, especificamente na Alemanha e na Suíça, contribuiu para a Reforma protestante (SCRIBNER, 1994) e relaciona-se também com a idealização teológica de o autointeresse individual subordinar-se ao bem comum. Além disso, sobre a relação entre campo e cidade, Reinhard (2000: 239 apud MITTERAUER, 2010: 283) propõe que

[...] a linha divisória entre comunidades rurais e urbanas muitas vezes não era claramente definida. Mesmo uma diferenciação conceitual apresenta dificuldades, porque as características do tipo ideal de ‘cidade’ de Max Weber – com suas (1) fortificações, (2) mercado, (3) tribunal judicial, (4) caráter de grupo e (5) autonomia – não são encontrados em toda cidade, mas certamente poderiam estar presentes nas comunidades rurais. As categorias de comunidades urbanas e rurais não discriminam claramente, mas isso simplesmente reflete a origem comum delas e o papel político no período pré-moderno porque a vila europeia, como forma predominante de assentamento rural, não é diferente da maioria das cidades que datam da Alta Idade Média e no fim do período medieval¹².

Nesse período, por fim, cabe ressaltar que o termo empregado comumente para assentamentos urbanos era *burgo*, cuja referência é a fortificação murada – e não mais o templo – que deu origem a cidades por toda a Europa, e que, por sua vez, originou uma classe social, a dos burgueses (BESSELAAR, 1994: 259; 329-35; DURKHEIM, 1999[1893]; MARX & ENGELS, 2005[1848]; 2007[1845-6]; TAIT, 1936; WEBER, 2004[1972]; 2015[1972]), que por ventura, foi capaz de transformar a História com as revoluções dos séculos XVIII e XIX. No Brasil, o primeiro uso registrado das palavras

¹² No original, “high and late Middle Ages”. Há algumas formas de periodizar a Idade Média, como Alta e Baixa Idade Média, com respectivos intervalos entre 476 E. C. e 1.000 E. C. e entre 1.000 E. C. e 1.453 E. C. Há, também, a possibilidade de subdividir esse último período, nomeando, ao todo, três períodos, com nomes semelhantes para momentos distintos: Primeira Idade Média, Alta Idade Média e Idade Média Tardia, respectivamente, 476 E.C. até 1.000 E. C.; 1.000 E. C. até 1.300 E. C.; 1.300 E.C. até 1.500 E.C.

cidade e *vila* são de 1530 e, de *metrópole*, 1585. *Urbano* com sentido de polido apareceu em 1718 e, relativo à cidade, em 1741; *burgo* e *rural* não aparecem, mas *campo* tem a primeira aparição registrada já em 1530 (DHPB, 2023). Esses termos foram usados ao longo dos séculos, até o processo de industrialização que explodiu a forma urbana, na transição do século XIX para o século XX, primeiramente na Europa e nos Estados Unidos e, ao longo deste século, de forma generalizada no planeta (LEFEBVRE, 1991c[1974]: 17; 2002: 27; 103; 113-4; 155).

Segundo o Le Nouveau Petit Robert (DLR, 2002: 290; 2778; 446; 1623; 2721; 2336), *burgo* é uma grande vila onde há mercados, termo de origem alemã que significa fortaleza e apareceu com a grafia *burc* em 1080; *borc* em 1164; e com a forma dicionarizada *bourg* em 1360. *Vile* é a grafia registrada pelo ano 1000, mas já com o *l* dobrado em 1080; originalmente refere-se à mansão do campo, tem origem latina e significa atualmente “meio geográfico e social formado por uma reunião orgânica e relativamente considerável de construções, cujos habitantes trabalham, majoritariamente, no interior da aglomeração, no comércio, na indústria e na administração”. *Cité* aparece em 1080 e conserva caráter de distinção (corporação) relacionado à palavra *ville*. *Métropole* aparece na língua francesa no século XIV. *Urbain* tem aparição isolada em 1354 e uso a partir de 1725. Originariamente, referia-se a Roma, tendo seu significado expandido a partir de 1768 para aquilo que é das vilas, em oposição a rural. Aparentemente, *rural* tem uso corrente desde 1350, o que pode, talvez, demonstrar um interregno de pouco mais de quatro séculos na constituição de certa oposição entre rural e urbano.

De acordo com o Merriam Webster (2023a; 2023b; 2023c; 2023d; 2023e; 2023f), na língua inglesa, antes do século XII já havia referências a *borough* (*burgo*) e a *town*, mas *city* (diferenciando-se de *town*) surge pela primeira vez no século XIII, durante o reflorescimento urbano, e *metropolis*, com o sentido de capital, no século XIV. Por sua vez, *urban* apareceu, pela primeira vez, apenas em 1634, quase um século antes da língua francesa; *rural* surgiu no século XV. No Oxford English Dictionary (2023), cujo acesso não é livre, há menção para *urban* de 1619, mas de *urbane*, obsoleta, entre 1533 e 1873; a associação entre *town* e urbano – por meio do uso de *town*, *townish* e *townslike* – aparece, com os dois primeiros termos, em 1425 e, com o terceiro, em 1574. *City* originariamente aparece por volta de 1330; *metropolis* em 1568, em referência à história grega, e em 1584, como cidade mais importante, capital; *rural* surge por volta de 1425.

No cosmos da sociedade feudal, a cidade era um desvio, e foi justamente ela o lugar de grandes transformações que se seguiram. A Renascença, entre os séculos XIV e XVI, teve impacto sobre a cosmologia urbana porque, segundo Argan (2005[1984]: 235-6), a cidade passou a ser aparato de comunicação de conteúdos urbanos, sobretudo por conta da monumentalidade e da perspectiva. Consoante Mumford (1998[1961]: 399-401), no século XVII e no início do século seguinte, a cidade barroca se desenvolveu e a avenida foi o símbolo mais importante desse período, em razão da necessidade de movimentação militar e da demonstração de força. Argan (1964: 34-5) propõe, ainda, que surgiu, no século XVII, a ‘cidade-capital’, concentrando poder, em época de formação dos Estados-nações e, portanto, da noção de soberania a partir da Paz de Westfália, em 1648; a distinção entre campo e cidade, substituindo a “antítese clássica entre civilização e natureza”; e duas novas formas urbanas (como hoje conhecemos), a rua (unidade de planejamento) e a praça.

Não apenas poder ficou concentrado, mas também capital: nas “novas cidades de comércio, [...] liberdade significava liberdade das restrições *municipais*: liberdade para o investimento *privado*, para o lucro *privado* e para a acumulação privada” (MUMFORD, 1998[1961]: 450). Isso permitiu a mercadização da terra, adaptando o traçado da cidade “a unidades monetárias padrão compra e venda”, o surgimento da rua-corredor e uma mudança comportamental importante: “hábitos de abstenção, abnegação, ordem sistemática, a prática de adiar prazeres presentes em troca de recompensas futuras muito maiores, tudo isso foi transferido da religião para os negócios” (MUMFORD, 1998[1961]: 456; 416; 449). Com efeito, as cidades comerciais experimentaram “uma ausência de limites” que “explica, parcialmente, a continuada perda de forma que se verificou após o século XVIII” (MUMFORD, 1998[1961]: 447). Isso foi possível em razão das transformações liberais e burguesas ocorridas nos séculos XVIII – I Revolução Industrial, entre as décadas de 1750 e 1770 na Inglaterra e já consolidada no continente europeu por volta de 1830; a Independência dos Estados Unidos, em 1776; e a Revolução Francesa, iniciada em 1789 e que alterou profundamente o Ocidente (HOBSBAWN, 2004[1977]).

Outra transformação identificada por Galimberti (2006: 410; 566) diz respeito ao Esclarecimento e à progressiva secularização do mundo: apesar de não inaugurar a razão instrumental, o Iluminismo “simplesmente *explicita* a natureza instrumental que desde sempre caracteriza a razão”. Assim sendo, ressalta o filósofo italiano (GALIMBERTI,

2006: 410), somente “fixando constantes no cosmo é que o homem podia ter a razão das coisas e a direção a ser dada às próprias ações”, por isso a razão “era pensada como ‘razão do cosmo’, como ‘cosmo-logia’”. Não obstante essa mudança, “desde sempre a razão é *técnica de domínio* e, portanto, instrumento de sobrevivência que permite ao homem dar fim à primeira raiz da angústia, isto é, à angústia do imprevisível” (GALIMBERTI, 2006: 411). Logo, pode-se pensar que as “constantes cosmológicas - que no horizonte mítico chamavam-se *deuses*, no filosófico *idéias*, no científico *leis* – são aquelas condições que permitem à razão ‘ter a razão’ da natureza” (GALIMBERTI, 2006: 411). Com efeito,

[...] De Agostinho a Croce, o que muda é a concepção da história, de cristã a secular, mas mesmo a secularização permanece dentro do *saeculum* cristão, para o qual o sentido da natureza está encerrado na intencionalidade do homem, na sua subjetividade, que submete o mundo. Não é mais a ordem do cosmo que dita a lei à *pólis*; antes, é a *pólis*, como comunidade do humano, que define sempre o cosmo. O horizonte cosmo-político é substituído pelo horizonte de uma política cósmica [...]. **Aos dirigentes da moderna *pólis* cabe a tarefa de controlar e reger o uso e a exploração da Terra.** À história e aos seus ritmos, a tarefa de definir a natureza (GALIMBERTI, 2006: 312) (grifos nossos).

Essa ‘moderna *pólis*’ assumiu a forma da cidade industrial, já no século XIX espreada da Europa para a América do Norte e o Japão (o qual não trataremos aqui). De acordo com Veiga (2006: 342), “o fim do domínio do rural sobre o urbano ocorreu [já] nas últimas décadas do século XII” e para Favareto (2007: 168), “as cidades não desempenharam papel determinante no *déclenchement* da I Revolução Industrial na Inglaterra, nem nos primeiros passos de sua transmissão espacial para o resto da Europa”. Não obstante pareça paradoxal, a indústria rural foi mais comum em economias malsucedidas que naquelas mais dinâmicas – sucesso – entendido aqui como menor redução dos salários reais – mais “depende de agricultura com produtividade e economia urbana vigorosa que de grande setor protoindustrial” (ALLEN, 2000: 24). Nesse sentido, os países mais bem-sucedidos são Bélgica e Países-Baixos, com as menores quedas, e Inglaterra, onde houve aumento. O segredo por trás do sucesso industrial reside na invenção da I Revolução Industrial, a fábrica.

Assim como no reflorescimento urbano medieval, a mineração foi fundamental, juntamente com as cidades portuárias, no desenvolvimento urbano e industrial nos séculos XVIII e XIX. As ferrovias foram consolidadas nas décadas de 1830 e 1840 (OVENDEN, 2011), devido à máquina a vapor, outra grande invenção do período. Isso ampliou o alcance da indústria e do próprio fenômeno urbano, já que, nos países desenvolvidos, urbanização e industrialização são concomitantes (SANTOS,

2010[1971]). Bairoch & Goertz (1986: 299; 290) também propõem que, na Europa, industrialização ocasionou urbanização, mas alegam que nos demais países desenvolvidos a produtividade agrícola estimulou urbanização. Ademais, entre 1865 e 1914, por volta de pelo menos 18 milhões de pessoas emigraram da Europa. Seus destinos principais foram Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia, Brasil e Argentina, entre outros.

Nos Estados Unidos, em 1820, havia apenas uma cidade com mais de 100 mil habitantes; em 1900, eram 38 (KIM, 2000; USCB, 1901: 2). A área urbano-industrial concentrou-se no nordeste norte-americano. Segundo Kim & Margo (2003: 23), a hipótese de Goldin & Sokoloff (1981) é a de que “a industrialização começou primeiramente nas áreas rurais, onde o custo de oportunidade de mulheres e crianças em comparação aos homens era baixo”. Desse modo, “a industrialização precedeu a urbanização” e, portanto, “nas regiões rurais do nordeste, as cidades cresceram conforme a indústria se desenvolvia nessas áreas” (KIM & MARGO, 2003: 24). Entre 1790 e 1890, “áreas rurais se urbanizaram mais rapidamente que áreas urbanas já desenvolvidas” e “cidades mais novas cresceram mais rapidamente que as cidades mais antigas” (KIM & MARGO, 2003: 24), com grande peso da imigração europeia (HIRSCHMAN & MOGFORD, 2009).

Outrossim, o cinturão manufatureiro americano surgiu como um conjunto de sistemas industriais regionais replicados – nesse sentido, a industrialização esteve vinculada ao desenvolvimento regional e ao sistema nacional e regional de cidades (MEYER, 1983), favorecendo o surgimento de metrópoles e regiões metropolitanas industriais. Na Europa, por sua vez, em apenas 60 anos (1800-1860), a população de Londres saltou de um milhão para três milhões de habitantes, atingindo 6,5 milhões em 1900 (OECD, 2015: 24-5). Enquanto no norte europeu havia sido estruturada uma rede urbana com cidades mediadoras, no sul houve uma relação mais hierarquizada em decorrência dos intercâmbios externos comerciais das cidades litorâneas (FAVARETO, 2007: 165-6). Quando vemos os dados estatísticos de população das cidades europeias em 1900, percebemos que os maiores contingentes estão em áreas industriais e/ou de centralidade política e em cidades portuárias¹³, salvo exceções, sobremaneira no norte

¹³ Em ordem decrescente por número de habitantes, acima de 700 mil, as cidades são: Londres, 6,5 milhões, também a maior do mundo; Paris, 3,3 milhões (3ª maior do mundo); Berlim, 2,4 milhões (4ª maior do mundo); Viena, 1,7 milhão (6ª maior do mundo); São Petersburgo, 1,45 milhão (8ª maior do mundo); Manchester e Birmingham, 1,25 milhão (10ª e 11ª maiores do mundo); Moscou, 1,12 milhão (12ª maior do

(das 15 maiores, apenas Istambul está no sul europeu e Budapeste, no centro do continente) (CHANDLER & FOX, 1974: 330).

O século XX trouxe muitas transformações adicionais à cidade, à imagem do mundo e à ordem do capitalismo. Primeiramente, devemos considerar a II Revolução Industrial no último quartel do Oitocentos, que permitiu, inclusive, a própria expansão das cidades, por meio de revoluções na mecânica e na química (motor à combustão interna, 1878; automóvel, 1885) e na eletricidade (com a invenção do dínamo em 1867 e da lâmpada elétrica em 1879) (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2023d). Isso permitiu o desenvolvimento do taylorismo-fordismo e da indústria automobilística no início do século XX, a qual trouxe uma ruptura no tecido urbano, e ressignificou a escala da cidade. Essa transição do século XIX para o XX é marcada também por grandes investimentos em saúde pública e saneamento, com grande influência de médicos e engenheiros na forma urbana, tanto nos países desenvolvidos quanto no Brasil (BRENNAN, 1985; BENEVOLO, 1993[1975]; HALL, 1995[1988]; MUMFORD, 1998[1961]).

Outra transformação importantíssima é a verticalização das cidades por meio da estrutura de aço e de concreto armado, sendo o Ingalls Building o primeiro arranha-céu desse tipo no mundo (em torno de 64 metros de altura) (ASCE, 2023). Ghosh (2019) lembra que a Pirâmide de Quéops tem originalmente 147m de altura, tendo sido a construção mais alta do mundo até 1221 E.C., quando foi suplantada pela Catedral de São Paulo, em Londres, com 149m de altura. Em 1311, foi suplantada pela Catedral de Lincoln, também na Inglaterra, cuja altura perfaz 159,7m, permanecendo como construção mais elevada até 1549; nesse ano, a Igreja de Santa Maria, em Stralsund, Alemanha, com seus 151m, tornou-se a edificação mais elevada. Em um pequeno período de quatro anos, entre 1569 e 1573, a Catedral de São Pedro, de Beauvais, França, foi a mais alta, com 153m – perdeu esse posto porque a torre central caiu. Entre 1573 e 1647, a Igreja de Santa Maria retomou o primeiro lugar, mas o pináculo colapsou, e a Catedral de Estrasburgo, com 142m, assumiu o posto, concorrendo para isso a erosão de Quéops.

mundo); Glasgow e Liverpool, em torno de um milhão (16ª e 17ª maiores do mundo); Istambul e Hamburgo, em torno de 900 mil (19ª e 20ª maiores do mundo); Budapeste, 792 mil (23ª maior do mundo); Ruhr, 766 mil (25ª maior do mundo); Varsóvia, 724 mil (27ª maior do mundo). O Rio de Janeiro aparece em 26º lugar, com 750 mil habitantes, e Buenos Aires, em 22º lugar, com 806 mil moradores (cf. CHANDLER & FOX, 1974: 330).

Em 1874, a Igreja de São Nicolas, em Amsterdã, com 147m, tornou-se a maior edificação por apenas dois anos, sendo substituída pela Catedral de Rouen, com 151m. Esse posto durou apenas quatro anos, até 1880, quando a Catedral de Colônia, com 157,4m, tornou-se a maior edificação. Em 1884, o obelisco dedicado a George Washington, na capital norte-americana, tornou-se a maior estrutura do mundo, com 169m, até 1889, quando a Torre Eiffel assume o primeiro lugar, com seus 300m de altura. Em 1930, o prédio da Chrysler, com 318,9m, tornou-se a maior edificação do mundo – por muito pouco tempo. No ano seguinte, e até 1954, o Empire State Building, com 381m, era a mais alta estrutura do mundo, cedendo lugar para antenas de tv, até a construção do Burj Khalifa, em 2009, com 829,8m. Esse quadro permite compreender como a imagem da cidade esteve atrelada ao poder da Igreja no Ocidente – nesse caso específico, mais exatamente, por 663 anos.

Com tamanho crescimento das cidades e das metrópoles, a dimensão do urbano conheceu diversas formas de interpretação desde o século XIX, marcado por diversas metanarrativas – segundo Harvey (2008[1989]: 19; 49-50), “interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal”, ou, ainda, “amplos esquemas interpretativos como os produzidos por Marx ou Freud” –, que expressavam as transformações sociais profundas desse período tão marcado pela metropolização e pela industrialização, e que, por vezes, tinham a cidade como objeto. A imagem dessa mudança está presente na Arte Moderna, por exemplo, na obra de Van Gogh (1888) chamada *Summer Evening, wheatfield with setting sun*, em que há predomínio na tela do campo, mas, ao fundo, vê-se a área edificada e chaminés de fábricas, anunciando a transformação em curso. Na Geografia, isso está fortemente presente na obra lablachiana, que “tinha um apreço pela França camponesa”, até mesmo tendo elaborado “uma ode a ela” (THRIFT, 1994: 203), apesar da industrialização e da urbanização evidentes, com população rural decrescendo desde 1851 e a população urbana tendo ultrapassado a rural apenas no censo de 1931 (DITTEGEN, 2005: 12).

Fustel de Coulanges (2020[1864]) escreveu sobre *A cidade antiga* e exerceu bastante influência na Sociologia de Durkheim. De acordo com Momigliano (2012[1970]: 325-40; cf. tb. ISIN, 2003: 314-5), nesse livro há quatro teses: o Estado desenvolveu-se a partir do *gens* para a cidade por meio da *curia* e da *tribo*; há paralelismo entre as instituições gregas, romanas e indianas; a religião evoluiu do culto dos ancestrais para os deuses da natureza; e, por fim, a origem pré-histórica da propriedade privada

salvaguardada pela evolução completa do mundo antigo pela religião. Nesse sentido, deve ser entendido que a Cristandade deslegitimou a religião como razão para a propriedade privada, substituindo-a pelo trabalho, e Isin (2003: 315) assevera que “Fustel encontrou tanto as origens quanto as antíteses da modernidade na cidade antiga por meio de uma análise da essência desta com base em uma compreensão daquela”. Ademais, De Coulanges (2020[1864]: 177-8) reitera – já que Vico (2005[1744]: 17-27) a tinha proposto em 1744 – a perspectiva teórica de que a fundação da cidade é, necessariamente, um ato religioso.

Tanto De Coulanges (2020[1864]) quanto Weber (2015[1972]) e, como veremos à frente, Mumford (1998[1961]), têm por objetivo em suas análises compreender a natureza da cidade em diferentes momentos históricos sem, contudo, valerem-se de esquemas evolucionários, ao dar primazia à cidade enquanto *civitas*, tipificando-a, e não como *urbs*, por meio de uma história urbana de diversas cidades. Trata-se, para De Coulanges (2020[1864]), de um equívoco a compreensão de que ambos são sinônimos, e tal perspectiva lhe era contemporânea; cabe ressaltar que “os antigos mantinham suas crenças na existência da cidade como uma associação mesmo quando aquela não tinha uma forma espacial correspondente a esta” (ISIN, 2003: 315). Isin (2003: 316; 317; 320) propõe, ao comentar sobre a concepção weberiana de cidade, que o

[...] argumento de Weber de que a cidade como um locus de cidadania era a característica que tornou o Ocidente único e sua confiança no sinecismo (uma forma de ver a cidade como corporificando a unificação espacial e política) e no orientalismo (uma forma de dividir o mundo em essencialmente dois blocos “civilizacionais”, um tendo se racionalizado e secularizado e, portanto, modernizado, o outro tendo permanecido 'irracional', religioso e tradicional), apareceu de forma mais consistente e com uma crescente urgência do que sua ênfase na racionalização. [...] o que foi revolucionário na cidade ocidental foi o status livre dessa população. [...] a cidade ocidental foi sobremaneira uma confraternidade juramentada e para Weber isso *era* a base decisiva para o desenvolvimento do capitalismo (grifo do autor).

Já foi mencionada neste capítulo a crítica de Reinhard (2000: 239 apud MITTERAUER, 2010: 283) sobre a teoria weberiana da cidade, uma abstração, um *tipo-ideal* (WEBER, 2015[1972]: 4-12), tão caro aos sociólogos do século XIX, e que se mostrou falho. Assim como Weber (2004, 2015), Durkheim (1999[1893]) e Marx & Engels (2005[1848]; 2007[1845-6]) pensaram a cidade como *locus* privilegiado de processos sociais amplos que transcendiam sua materialidade, sendo particularmente relevantes como “um objeto historicamente importante de análise no contexto da transição do feudalismo para o capitalismo na Europa Ocidental” (SAUNDERS, 1989[1981]: 2). A cidade era, portanto, “vívida ilustração de processos fundamentais

como a desintegração da coesão moral (Durkheim), o crescimento da racionalidade calculista (Weber) e o desencadeamento das forças destrutivas causadas pelo desenvolvimento da produção capitalista (Marx)” (SAUNDERS, 1989[1981]: 2).

Nesse sentido, a cidade é uma condição significativa para o desenvolvimento de certos processos sociais, como a formação de Estados e o desenvolvimento do capitalismo e, como Katznelson (1992: 10) assegura, “a cidade como tal não era central em um sentido descritivo nem manifestamente o tema principal de grandes teóricos como Marx, Durkheim, Weber, Tönnies e Simmel”, sendo, portanto, uma variável dependente de sistemas mais amplos. Com o desenvolvimento da cidade industrial, “a cidade deixou de ser uma unidade de associação política e econômica, autônoma e significativa”, assim como “a divisão campo-cidade não mais expressava uma contradição de classe subjacente” (SAUNDERS, 1989[1981]: 19-20; 19), como na cidade medieval. No caso de Marx e Engels (2005[1848]; 2007[1845-6]), a idealização está vinculada ao seu método, chamado de retrodutivo por Saunders (1989[1981]: 6), que pode

[...] ser usado frutuamente para gerar teorias que sejam plausíveis em maior ou menor grau, mas que nunca podem ser definitivamente demonstradas, e segue-se que não há nenhuma razão necessária e convincente para aceitar tais teorias além dos propósitos e valores políticos pessoais. O marxismo, em outras palavras, é tanto um guia para a prática política quanto um método de análise científica. A distinção feita na metodologia marxista entre aparências fenomênicas e relações essenciais das quais são uma expressão é crucial para qualquer compreensão de como os próprios Marx e Engels analisaram o fenômeno do urbanismo. Ambos os escritores argumentaram que a divisão entre cidade e campo tinha caracterizado todas as sociedades humanas da antiguidade ao capitalismo moderno. Historicamente, essa separação ficou atrás apenas da divisão entre homens e mulheres como a pedra angular da organização social, e para Marx, foi, portanto, uma expressão primordial da divisão social do trabalho. A fundação de cada divisão do trabalho que atingiu certo grau de desenvolvimento e foi provocada pela troca de mercadorias, é a separação da cidade e do campo. Poderíamos muito bem dizer que toda a história econômica da sociedade se resume no movimento dessa antítese [...]. No entanto, tendo dito isto, a essência da relação entre cidade e campo foi diferente em diferentes períodos da história humana. A antítese cidade-campo é, em outras palavras, um fenômeno que deve ser analisado no contexto do modo de produção subjacente que sustenta e é sustentado por ela em qualquer dado período da história humana. A análise da cidade e sua relação com o campo tem como premissa, portanto, a análise das relações de classe inscritas em modos específicos de produção, pois o urbanismo assume um significado diferente em diferentes contextos sociais.

N’*O Capital*, Marx (2013[1867]: 530) assevera que a “base de toda divisão do trabalho desenvolvida e mediada pela troca de mercadorias é a separação entre cidade e campo” e que “a história econômica inteira da sociedade está resumida no movimento dessa antítese”. Nessa passagem, há uma referência à obra de Steuart (1767), primeiro tratado sistemático sobre Economia. Consoante a explicação de McCulloch (2011: 11),

[...] a preocupação de Steuart com a história resulta da necessidade de explicar como o Estado moderno engendrou a habilidade de taxar seus cidadãos. Na ausência de uma divisão dos cidadãos de um país em setores industriais urbanos e populações agrárias rurais, Steuart afirma que a tributação regular teria sido quase uma impossibilidade.

Nesse sentido, as cidades desempenhariam um papel fundamental 1. como nexos de comércio; 2. no afastamento do trabalho supranumerário do campo, que se tornou um ônus para a cidade; 3. como de mão de obra industrial e na geração de demanda; e, por fim, 4. no consumo de luxo de classes altas, o que permitiria a arrecadação de impostos. Por conseguinte, a burguesia urbana “garantia uma base regular para arrecadação” do Estado e “a concentração de população nas cidades tornou necessários os sistemas de transporte mais altamente desenvolvidos a fim de alimentar essa demanda crescente” (MCCOLLOCH, 2011: 12).

Essa idealização referente à divisão entre campo e cidade é aparentemente minimizada pelo próprio Marx (2013[1867]: 953-4; 650; 1447), quando relata a sazonalidade do trabalho agrícola e quando afirma que “o capital movimenta, por fios invisíveis, um outro exército: o dos trabalhadores domiciliares, espalhados pelas grandes cidades e pelo campo”, em razão da modificação incessante da organização do trabalho que passa a incorporar o trabalho barato, precarizado e a substituir o camponês pelo trabalhador assalariado. Assim, ocorre o desvirtuamento do metabolismo entre o homem e a terra e a “dispersão dos trabalhadores rurais por áreas cada vez maiores” (MARX, 2013[1867]: 702-3), simultaneamente à concentração dos trabalhadores urbanos em moradias precárias; tão mais precárias quanto maior for a especulação imobiliária, criando a necessidade das reformas urbanas, do embelezamento das cidades, do higienismo e da saúde pública, uma vez que as doenças contagiosas não escolhem classe social (MARX, 2013[1867]: 891-2; 896). Marx (2013[1867]: 1433) cita Laing Junior (1844: 150): “Cada grande cidade pode ser considerada um local de sacrifício humano, um santuário onde milhares de pessoas são anualmente imoladas como oferendas ao Moloch da avareza”.

Marx & Engels (2005[1848]: 58; 67) propuseram “a unificação dos trabalhos agrícola e industrial; [a] abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população do país” e enxergavam uma sociedade futura em que ocorreria “a supressão do contraste entre a cidade e o campo”. Katznelson (1992: 33) sugere que a oposição entre campo e cidade para Marx e Engels é epifenomênica, já que esta se subordina à divisão do trabalho e ao modo de produção

capitalista, como proposto por ambos os autores. Como lembra Saunders (1989[1981]: 6), “a lógica da abordagem de Marx é supor a existência de certas relações que, *se existirem*, seriam responsáveis pelas formas fenomênicas observadas” (grifos do autor). Isso decorre da identidade entre método e substância presente na tradição hegeliano-marxista (BORDIGNON, 2022: 93-4; CHETELAT, 1996: 61-2).

Katznelson (1992: 31) atribui a negligência de Marx com a cidade ao que “poderia ser chamado de um **determinismo técnico no tratamento dele tanto à fábrica quanto à cidade como *loci de produção***” (grifos nossos). Assim, do mesmo modo como economistas liberais trataram a cidade, Marx sustenta que ela deve ser encarada como “o meio de organizar a produção capitalista de modo mais eficiente, maximizando o lucro” (KATZNELSON, 1992: 31). Com efeito, “essa redução do lugar econômico da cidade a um aspecto da divisão técnica do trabalho” é “um complemento à subsunção da cidade à divisão social do trabalho (a divisão cidade-campo)”, algo recorrente “em tratamentos marxistas posteriores da urbanização capitalista”. Nesse sentido, a cidade não é uma questão em si, sendo os estudos da cidade epifenomênicos e, a Sociologia Urbana, ‘não espacial’: não há, em princípio, “um fenômeno sociológico cuja fonte pode estar localizada na entidade física da cidade” (SAUNDERS, 1989[1981]: 171); o que é distinto nesse campo do saber, para Saunders (1989[1981]: 202), “não é uma preocupação específica com o espaço, menos ainda com a cidade como uma entidade espacial singular, mas um foco específico sobre um aspecto da organização social inscrita no espaço”.

Também na obra durkheimiana, a cidade industrial representa uma mudança, já que a divisão do trabalho – segundo Durkheim (1999[1893]: 23-4), acarreta a coesão social e possui “um caráter moral, já que as necessidades de ordem, harmonia e solidariedade social são geralmente reconhecidas como morais”. A divisão do trabalho acentua-se com a densidade populacional de uma área (densidade material) e com o aumento das interações e relações sociais dentro de uma população (densidade moral). Contudo, ainda que a urbanização amplie a diferenciação de funções, “a coletividade não é capaz de impor um código único de conduta moral sobre todas as esferas de ação nas quais o urbanita torna-se envolvido”, o que pode acarretar “a erosão da moralidade coletiva [...], resultando não em uma nova solidariedade orgânica de interdependência, mas em um estado de desregulação moral ou anomia” (SAUNDERS, 1989[1981]: 26; 27). Nesse caso, cabe ressaltar que a densidade moral não necessariamente aprofunda coesão social.

Em 1859, Cerdá (1867) terminou seu trabalho para a reforma e expansão de Barcelona, publicado anos depois. Nele, criou dois neologismos fundamentais para a discussão hodierna sobre a cidade: *urbanização* e *urbe*. O autor (CERDÁ, 1867: 168; 235-7) já mencionava certa urbanização expansiva e ruralizada no seu texto, e definia a urbanização como

[...] um conjunto de conhecimentos, princípios, doutrinas e regras, encaminhados a ensinar de que maneira deve estar ordenado todo o agrupamento de edifícios, a fim de que responda a seu objeto, que se reduz a que seus moradores possam viver comodamente e possam prestar a si próprios serviços recíprocos, contribuindo, assim, para o bem-estar comum. [...] um agrupamento de residências, postos em relação e comunicação mútua, para que os residentes possam se relacionar, possam ajudar-se, defender-se, auxiliarem-se reciprocamente e prestarem uns aos outros todos aqueles serviços que sem prejuízo próprio possam concorrer para o crescimento e o desenvolvimento do bem-estar e da prosperidade comum. [...] A urbanização para ser tal, requer um agrupamento, mais ou menos bem organizado, de residências com a finalidade de que seus moradores possam comunicar-se entre si e prestar serviços recíprocos (CERDÁ, 1867: 31; 32; 40).

Um importante trabalho sobre o impacto da obra de Cerdá (1867) é o de De Juan (2001), que propugna que urbe poderia se referir “sem restrição histórico-linguística a todo processo de transformação urbana, seja em uma cidade grande ou em uma pequena vila” (DE JUAN, 2001: 60). Ademais, infere que, para Cerdá, *urbs*, ou seja, “a estrutura física da cidade, era a força motriz para a transformação urbana” (DE JUAN, 2001: 64), uma vez que “os princípios políticos liberais de seu tempo impeliram-no a compreender a esfera urbana como algo politicamente dependente do Estado moderno, negando à cidade qualquer poder de constituição política” (DE JUAN, 2001: 64) e tornando-a um objeto funcional organizador do espaço urbano moderno. Isso vincula-se ao caráter determinista do pensamento da época, que acreditava que a forma e a materialidade poderiam, necessariamente, engendrar subjetividades específicas. É o momento histórico de criação do ‘espírito cívico’, do municipalismo e das reformas urbanas.

Tönnies (2001[1887]: 257) criou uma tipologia idealizada e dicotômica: a vida em comunidade (*Gemeinschaft*) e em sociedade (*Gesellschaft*). Naquela, há três tipos de arranjos sociais externos: a vida em família, na vila e na cidade, cujos núcleos são, respectivamente, a tribo, a *commonwealth* e a igreja. Na sociedade, os arranjos sociais externos são a vida na cidade grande, a vida nacional e a vida cosmopolita (opinião pública); respectivamente, seus núcleos são, respectivamente, a sociedade competitiva de mercado, o Estado e a ‘república das letras’. Assim, o autor (TÖNNIES, 2001[1887]: 36; 253) diferencia a *Großstadt* da *Stadt*, seja esta *town* ou *city*; afirma, outrossim, que a cidade grande “é o arquétipo da *Gesellschaft* pura”, sendo um centro comercial,

manufatureiro, de ciência, de comunicação e cultural, cuja riqueza é o capital. Ademais, quando a cidade grande e a capital nacional se fusionam, surge uma metrópole ou uma cidade internacional. Esta pode ser definida da seguinte forma:

[...] [n]a metrópole, o dinheiro e o capital são ilimitados e todo-poderosos. [A metrópole tem] a capacidade de produzir bens e conhecimento científico para todo o globo, e para fazer leis válidas e formar opinião pública para todas as nações. Representa os mercados mundiais e o comércio mundial. Nela, estão concentradas as indústrias mundiais, seus jornais são internacionais e pessoas de todas as partes da terra se reúnem nela, ávidas por dinheiro e prazer, mas também **pela novidade e pelas novas ideias** (grifos nossos) (TÖNNIES, 2001[1887]: 253).

Tönnies (2001[1887]: 252) propõe também que “os contatos externos numerosos, os contratos e as relações contratuais” ocasionam “muitos sentimentos internos de agressividade e interesses antagônicos” entre os habitantes de sociedades, especialmente entre “os ricos ou as classes dominantes e os pobres ou classes subservientes, que tentam obstruir ou destruir uns aos outros”. Por fim, Tönnies (2001[1887]: 259) propugna que a forma exagerada da cidade grande,

[...] versão extrema do princípio espacial da forma urbana [...] contrasta nitidamente com a versão rural do mesmo princípio, o assentamento da vila, o qual permanece, essencial e quase necessariamente, confinado dentro de limites estreitos. Nesse sentido, todo o processo de evolução histórica pode ser visto como uma mudança rumo a um estilo de vida cada vez mais urbanizado.

Com o desenvolvimento das cidades industriais, que Mumford (1998[1961]) tão bem significou com *Coketown*, o sentimento antiurbano e de transformação do campo e da natureza em algo idílico tornou-se recorrente no último quartel do século XIX e no primeiro do século XX (BENEVOLO, 1994[1967]; 1993[1975]; HALL, 1995[1988]; SPENGLER, 1918; STRONG, 1898; WILCOX, 1904). Esse período, como já dissemos, será marcado por reformas urbanas, higienização, melhoramentos, embelezamento, aterramentos, retificações de rios e vacinação em massa, entre outras medidas jurídico-administrativas a fim de sanear e racionalizar o tecido urbano para sua conformação à lógica capitalista, como no caso da mecanização do território brasileiro (SANTOS, 1993; SANTOS & SILVEIRA, 2003[2001]). Ebenezer Howard (1902[1898]; cf. HALL, 2005[1988]: 103-60) reproduz essa idealização, com forte caráter antiurbano, por meio do design urbano da cidade-jardim. Esse modelo, de fato, consistia em um conglomerado de cidades-jardins, policêntricas, que seriam cidades-campos, um híbrido, de densidade relativamente baixa, com organização comunitária e autogoverno.

Simmel (1973[1902]: 12-3), no antológico ‘A metrópole e a vida mental’, afirma que a “base psicológica do tipo metropolitano de individualidade consiste na

intensificação dos estímulos nervosos, que resulta da alteração brusca e ininterrupta entre estímulos externos e internos”, e a saída para isso é a intelectualidade, cujo objetivo é “preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana”; além disso, ela e a economia monetária “estão intrinsecamente vinculados”. Decorre desta, a atitude blasé, cuja essência

[...] consiste no embotamento do poder de discriminar. Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, [...] mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância. [...] Esse estado de ânimo é o fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada. Sendo o equivalente a todas as múltiplas coisas de uma e mesma forma, o dinheiro torna-se o mais assustador dos niveladores. [...] O dinheiro, com toda sua ausência de cor e indiferença, torna-se o denominador comum de todos os valores; arranca irreparavelmente a essência das coisas, sua individualidade, seu valor específico e sua incomparabilidade. [...] A característica mais significativa da metrópole é essa extensão funcional para além de suas fronteiras físicas (SIMMEL, 1973[1902]: 16; 21)

Em 1915, Patrick Geddes (GEDDES, 1915: 25) cunhou o termo conurbação – “cidades e vilas industriais unindo-se em vastas cidades-regiões”. Outros dois termos encontrados nessa mesma obra são *world-cities* e o já citado *cidade-região* (GEDDES, 1915: 25; 31; 37-8; 40; 46-59; 233; 259; 278). Também esse autor (GEDDES, 1915: 273; 309) registrou o termo *megalopolitano*, referência a megalópole, que mais tarde aparece em Mumford (1970[1938]) e em Gottman (1961), a quem é geralmente atribuída a disseminação do termo para vastas configurações urbanas formadas por áreas metropolitanas amalgamadas (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2023e; ISIN, 2003: 320). Contemporânea a Geddes (1915) são as palavras ‘rurbanismo’ e ‘rurbanização’, encontradas em Galpin (1918: 64-5; 94-6) e Sorokin & Zimmerman (1969[1929]: 619), respectivamente. Esses neologismos foram criados para se referir à indiferenciação entre campo e cidade, tanto à urbanização do campo quanto, em menor grau, a alguns dos traços rurais nas partes urbanas de países da Europa e dos Estados Unidos.

Um fenômeno surgido na década de 1920 é o *urban sprawl*, já que o “incrível crescimento dos subúrbios, com seus quilômetros de casas geminadas, levaram a uma reação violenta entre os membros da elite literária e artística da Grã-Bretanha” (BRUEGMANN, 2005: 117). Essa foi a primeira campanha anti-sprawl ocorrida no século XX, dirigida contra a classe média, com forte caráter classista e de preconceito aristocrático aberto. O termo foi popularizado por Mumford (1970[1938]: 184; 234; 268; 317; 346; 397; 475), que percebia o *sprawl* como amorfo e disforme (“amorphous and shapeless”; cf. tb. BRUEGMANN, 2005: 119). Nos EUA, a campanha anti-sprawl tem

como marco a obra de Whyte Jr. et al. (1957-8), fruto de uma conferência, que conta com a participação de Seligman ('As duradouras favelas') e Jane Jacobs ('O centro é para as pessoas'). Isso demorou a acontecer nos EUA primeiramente pelo acesso massificado garantido a carros antes da II Segunda Guerra Mundial e, em segundo lugar, em decorrência do racismo e da segregação, que favorecia o esvaziamento dos centros em direção aos subúrbios, epítome do sonho americano '*wasp*' (CUTLER; GLAESER; VIGDOR, 1999; HALL, 1995[1988]: 327-80; LEIBBRAND et al., 2020).

Harvey & Clark (1965: 2; 6) afirmam que o *sprawl* é uma forma de crescimento na periferia de áreas urbanas de expansão, e que o *sprawl* da década de 1950 é "frequentemente a área urbana compacta demasiado admirada do início da década de 1960". Ademais, afirmam (HARVEY & CLARK, 1965: 2) que há três formas principais de ocorrência: o primeiro é "o desenvolvimento contínuo de baixa densidade", quando "uma densidade mais alta teria sido mais apropriada"; o segundo "se expande axialmente e deixa interstícios pouco desenvolvidos" (*ribbon sprawl*); e o terceiro é o *leap frog* ('salto de sapo'). Bruegmann (2005: 38) informa que, já no final da década de 1930, "os contornos da cidade multinucleada, com as suas zonas suburbanas e exurbanas adjacentes [...] já eram claramente visíveis". O *sprawl* em anéis concêntricos surgiu com Burgess em 1925 (1984[1925a]: 51-5), como um modelo explicativo da forma, do crescimento e do perfil de moradia urbanas, ícone da Escola de Chicago.

Um dos fatores que levaram à suburbanização nos Estados Unidos foi a onda migratória de negros do sul para as cidades industriais do norte, especialmente Chicago, desde a última década do século XIX, o que se tornou um enorme campo de pesquisa sociológica, especialmente etnografias urbanas e inquéritos por questionários. A Escola de Chicago conduziu pesquisas sobre vício, gueto, famílias negras, violência urbana e doença mental e pode ser considerada como base para a moderna geografia social urbana (SIBLEY, 2009: 2: 41). Ademais, desenvolveu a Ecologia Humana, que McKenzie (1984[1925]: 63; 64) definiu como "um estudo das relações espaciais e temporais de seres humanos enquanto afetados pelas forças seletivas, distributivas e acomodativas do meio ambiente", interessando-se, "fundamentalmente, nos efeitos de *posição*, tanto no tempo e no espaço, sobre as instituições humanas e o comportamento humano", os quais acomodam-se segundo "certas relações espaciais" e como estas mudam, "a base física das relações sociais é alterada, produzindo, desse modo, problemas políticos e sociais".

Para Park (1984[1925]: 2), a cidade é o “habitat natural do homem civilizado. É, por essa razão, uma área cultural caracterizada por seu próprio tipo cultural peculiar”. Burgess (1984[1925b]: 145) assegura que os processos de competição, concentração, centralização, segregação, invasão e sucessão encontrados na biologia também se aplicam ao homem. Segundo Wirth (1984[1925]: 222), “a cidade e o campo representam dois polos opostos na civilização moderna”, sendo parcialmente antagônicos e parcialmente complementares. Em outro texto, Wirth (1973[1938]: 113) salienta que, “enquanto a cidade é o local característico do urbanismo, o modo de vida urbano não se confina às cidades”. Outrossim,

[...] [e]nquanto identificarmos o urbanismo com a entidade física da cidade, encarando-o meramente como rigidamente delimitado no espaço, e procedermos como se as características urbanas cessassem abruptamente de se manifestarem além da linha fronteira arbitrária, provavelmente não chegaremos a nenhum conceito adequado de urbanismo como um modo de vida. [...] O problema central do sociólogo da cidade é descobrir as formas de ação e organização social que emergem em grupamentos compactos, relativamente permanentes, de grande número de indivíduos heterogêneos. [...] Para finalidades sociológicas, uma cidade é uma fixação relativamente grande, densa e permanente de indivíduos heterogêneos. (WIRTH, 1973[1938]: 93; 97; 113).

A fundação da Staatliches Bauhaus em 1919 fundou o movimento moderno na Arquitetura e teve como precursores a Deutscher Werkbund e vários movimentos para a reforma das artes figurativas. Outras manifestações modernas ocorreram, desde o século anterior, na literatura, com Walt Whitman em Nova York, e Baudelaire e Flaubert em Paris; na pintura, com o Impressionismo de Monet, com *Impressão: nascer do sol*, de 1872; o Cubismo de Picasso, com *Les demoiselles d'Avignon*, de 1907; o Futurismo do *Manifesto Futurista* de Felippo Marinetti, de 1909; o Expressionismo, especialmente na Alemanha; com a popularização da fotografia e o surgimento do cinema; com a Art Nouveau, na Bélgica e na França; com o teatro e a dança modernos; com o blues e o jazz nos EUA; com Klimt, na Viena *fin-de-siècle*; na filosofia, com Nietzsche; nas ciências, com Freud (*A interpretação dos sonhos* e *A Introdução ao narcisismo*) e seu inconsciente, e com Einstein, por meio de sua Teoria da Relatividade Geral e a compreensão da indissociabilidade entre espaço e tempo (BENEVOLO, 2001[1966]; FREUD, 2010[1914], 2019[1900]; GEMES & RICHARDSON, 2013; HARRISON; WOOD; GAIGER, 1998; HARRISON; WOOD; HOOD, 2003[1992]; JOHNSON; RICE; WILLIAMS, 2015; POPLAWSKI, 2003; PORTO & PORTO, 2008; SCHORSKE, 1990[1961]; XAVIER, 2018[1983]).

Todas as transformações sociais avassaladoras das duas primeiras revoluções industriais e das revoluções liberais causaram rupturas nas cosmovisões do homem. Inovações técnicas, político-jurídicas e artísticas e novas experiências de vida contribuíram para a formação do homem moderno que, contudo, apenas se consolidou após os traumas da I Guerra Mundial. Também em decorrência dessa guerra, outro evento histórico chacoalhou a humanidade – as revoluções russas (HOBSBAWN, 2003[1994]; REIS FILHO, 2003). Estas se tornaram para muitos um modelo universal de oposição ao liberalismo burguês e a reconstrução do pós-guerra favoreceu que um grupo de arquitetos europeus de vanguarda, especialmente na Alemanha e na União Soviética, às vezes vinculados à Social-democracia, pensasse não somente em transformações sociais, mas também na Arquitetura como meio para que milhares de pessoas passassem a ocupar um lugar na sociedade e a desfrutar de direitos mínimos. Segundo Kopp (1990: 18-9),

[...] [a] arquitetura moderna é esses Siedlungen - o termo grandes conjuntos ainda não fora inventado - que agrupavam na Alemanha e na Áustria, ao redor de infraestruturas sociais, culturais e técnicas, centenas e às vezes milhares de habitações populares. [...] Esses arquitetos não tinham por objetivo a realização de uma obra-prima pessoal, mas a edificação em grande escala de tudo aquilo que os habitantes da cidade de pedra sempre estiveram privados. Era normal portanto que as concepções arquitetônicas ligadas a essa nova maneira de construir seguissem no essencial as linhas políticas da esquerda da época, que houvesse colaboração para atingir um objetivo comum. São as municipalidades socialistas que edificam a maior parte dos conjuntos ‘modernos’, os sindicatos operários sendo parte integrante das cooperativas de habitação e construção e é a esquerda (*comunistas inclusive*) que apoiará a Bauhaus de Weimar no parlamento de Thuringe, e a condenação por Gropius de ‘todos os partidos políticos’ em nada muda o fato de que os partidários do progresso social e político foram também os que sustentaram uma arquitetura voltada para a satisfação da grande massa de usuários potenciais.

De todo modo, na década de 1920, a vanguarda acreditava que “a arte, a arquitetura e a organização urbana deixariam de ser um reflexo da sociedade existente para se tornarem um dos instrumentos privilegiados de sua reconstrução” (KOPP, 1990: 22). Ademais, ao acreditar que o mundo pertencia “às multidões anônimas que povoam os casebres das grandes cidades, aos trabalhadores, às massas que, se esperava, viriam a ser os verdadeiros atores da história”, o ‘moderno’ era, sobretudo, não “um estilo, mas sim uma causa” (KOPP, 1990: 24). Essa causa envolvia a readequação das cidades a partir de certos princípios – unidade de vizinhança/ *unité d’habitation*, esquema Radburn, *parkway* –, ao uso do automóvel (especialmente nos Estados Unidos), à espacialização segregada das funcionalidades urbanas (habitar, trabalhar, lazer e circulação) e ao zoneamento urbano (BENEVOLO, 2001[1966]; LE CORBUSIER, 1986[1942?])

Os Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAMs), de 1928 a 1959, foram fundamentais no estabelecimento de diretrizes de ação e de projeto para a Arquitetura e para o Urbanismo modernos. Um marco dos CIAMs é a publicação da Carta de Atenas (LE CORBUSIER, 1986[1942?]) que, apesar de suas diferentes versões, é fundamental na caracterização do urbanismo funcionalista, que propunha “uma cidade que funcionasse adequadamente para o conjunto de sua população, distribuindo entre todos as possibilidades de bem-estar decorrentes dos avanços técnicos (SCHERER, 1986: 10). Isso é importante porque demanda que o Estado imponha limites aos interesses privados, algo notório para a época. Além disso, já se pode pensar em certa influência da economia keynesiana (KEYNES, 2004[1926]) nos pressupostos contidos no urbanismo funcionalista. Cabe ressaltar, ainda que a cidade é encarada, segundo essa corrente, como parte de um todo, o qual é a região.

O entreguerras foi um período bastante conturbado, com o aprofundamento dos problemas políticos herdados desde bem antes, especialmente aqueles relacionados ao próprio capitalismo. Greves; guerras; as lutas por direitos mínimos como a garantia do voto secreto universal, inclusive o feminino, e a seguridade social, por exemplo; oposição entre esquerda e direita, acentuada pela existência da União Soviética; e as agruras do capitalismo monopolista e do taylorismo-fordismo que culminaram na Crise de 1929, na Grande Depressão e na substituição da libra pelo dólar; tudo isso constituiu bases dos conflitos sociais desse período (BARAN & SWEEZY, 1966; HOBBSBAWN, 2002[1987], 2003[1994]), sempre acompanhados por profundas mudanças nos costumes e hábitos sociais, como no caso da multiplicação de cabarés de travestis na Alemanha nesse período, comumente associados à própria ascensão do nazismo (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991[1984]: 307). Não coincidentemente, a arquitetura e a arte modernas também foram detratadas pelo regime nazista, o qual preferiu a monumentalidade arquitetônica (HALL, 2005[1988]: 207-40).

O termo periurbanização foi primeiramente identificado em 1935 (MILLER, 1935: 416), em um texto que salienta que três áreas do distrito urbano de Pomona, próximo a Los Angeles, nos Estados Unidos, são ocupadas por “funções que não são nem estritamente urbanas nem estritamente rurais”. Ademais, o autor (MILLER, 1935: 416) afirma que “zonas de transição desse tipo são aspectos comuns da paisagem em muitas cidades, embora o tipo preciso de utilização do solo dentro delas possa assumir, e em muitos casos assume, uma variedade de formas”. Mesmo que essas áreas fossem

agricultáveis, havia construções comunitárias, como um Country Club, e o uso residencial de alto padrão para aproveitamento da “vista soberba”. Essa indefinição é importante para questionar a ideia de um comportamento específico e exclusivo a um recorte territorial, como ser urbano na cidade ou ser rural no campo; contudo, ainda assim, a ideia do continuum rural-urbano, em voga até a década de 1940, ainda estava atrelada a essa ideia determinista.

Halfacree (2009: 119-24) lembra que a origem do conceito está na obra de Tönnies (2001[1887]) e que esta serviu de inspiração para a Escola de Chicago, especialmente o trabalho de Wirth (1973[1938]); Benet (1963: 2; 18) inclui Simmel (1973[1902]) nessa tradição e sugere enxergar o continuum rural-urbano não como uma tipologia, mas como uma metáfora e uma ideologia. Schneider (1997) conta que, até a década de 1940, predominaram nos Estados Unidos, os *community studies*, baseados no continuum rural-urbano, embora as críticas de simplificação e sobre o uso de métodos empíricos existissem desde 1930 (HALFACREE, 2009: 120); em seguida, entre 1950 e 1970, predominaram os estudos difusionistas, quando, então, surgiu a Sociologia da Agricultura, com fundamentação sobretudo marxista. Segundo Pahl (1968: 278; 293), “relações tanto *gemeinschaftlich* e *gesellschaftlich* são encontradas em diferentes grupos no mesmo lugar. [...] Qualquer tentativa de vincular padrões específicos de relações sociais a um meio geográfico específico é um exercício singularmente infrutífero”.

A Sociologia Rural de Lefebvre (1991a[1947]; 1991b[1968]; 2002[1961]; 2022[1949-64]; é uma mudança nos estudos sociológicos já na década de 1940, uma vez que desenvolve uma sociologia marxista que buscava analisar, para Trebitsch (2002[1961]: xv), “a degradação da vida cotidiana no mundo moderno, marcada pela separação do sujeito de si mesmo e a objetivação do objeto reduzida à reificação, à perda de qualquer valor estético pelo objeto, à pobreza do mundo moderno”. Para o sociólogo francês (1991a[1947]: 107), “entre os vários aspectos da dualidade do homem, a da arte e natureza corresponde àquelas da cidade e do campo, da pele maquiada e sem pintura, das roupas e do corpo”. Em outro texto, Lefebvre (2022[1949-64]: 72-3) propõe que um manual ou tratado de Sociologia Rural compreenderia

[...] *contradições* (especialmente a luta amarga, ao longo do curso da história, entre grandes e pequenas propriedades) e reminiscências nos domínios ideológicos (sobrevivência de mitos agrários, folclore e assim por diante) e estruturais (aldeia, família camponesa). [...] [D]evemos sempre situar o grupo camponês sendo estudado (em geral, a vila) em relação a estruturas mais amplas e instituições: cidades comerciais [*market towns*] e cidades, província

e nação. E, por fim, a ‘cultura’ camponesa [...] deve ser definida concretamente.

Na década de 1960, Hall (1966) retomou de Geddes (1915) o conceito de *world cities*, seguido por Doxiadis (1967) no ano seguinte, mas com sentido diverso. Este autor (1961, 1969; DOXIADIS & PAPATOANNOU, 1974) sugeriu a ecumenópole, formada por contínuas manchas urbanas continentais, parte de um antropocosmos (1977). Na década de 1970, diferentes correntes epistemológicas e ciências ampliaram ainda mais a discussão sobre a cidade e o urbano, e a hegemonia da arquitetura e do urbanismo modernos se manteve até 1976, quando terminou a demolição do conjunto habitacional Pruitt-Igoe (HALL, 2005[1988]: 276-80), cujo simbolismo modificou em definitivo os padrões de planejamento urbano. Ademais, também neste decênio, houve profunda transformação na economia mundial, com a III Revolução Industrial, a consequente alteração na divisão internacional do trabalho e a compressão do espaço-tempo (HARVEY, 2008[1989]).

Lefebvre (1978[1970], 2022[1970], 2002[1970]) publicou em 1970 dois livros relacionados ao urbano: *De lo rural a lo urbano/ On the rural*, coletâneas editadas com textos diferentes em espanhol e em inglês, e *A Revolução Urbana*. Sendo marxista, comunga da ideia de que o espaço, sob a égide do capitalismo, é produto desse modo de produção e possibilita a revolução por meio de nova prática social (LEFEBVRE, (2002[1970]: 25; 28; 34; 129). Há certa escatologia na obra lefebvriana – assim como há na Bíblia, o Apocalipse, e na obra de Marx, a superação do Estado e o comunismo, há em Lefebvre (2002[1970]: 127), a revolução urbana: “é preciso conceber a mutação (ou transformação, ou revolução) pela qual a sociedade dita industrial se transforma em sociedade urbana”. Lefebvre (2002[1970]: 133), em outra passagem dessa mesma obra, assevera que “revolução industrial e revolução urbana são duas partes, dois aspectos de uma transformação radical do mundo. São dois elementos (unidos dialeticamente) de um mesmo processo, de uma só ideia, a da Revolução mundial”.

Lefebvre (2002[1970]: 103; 46) idealiza a relação entre cosmos e mundo e propõe que este é “um caminhar nas trevas” e aquele uma “sobreposição harmoniosa com contornos iluminados” e afirma que o “urbano ascende [...] como horizonte, forma e luz, virtualidade que ilumina”, enquanto que a cidade primeiramente se afirmou e depois explodiu; nesse sentido, “o urbano se anuncia e se confirma, não como unidade metafísica, mas como unidade fundada numa prática”, sendo o lugar de reencontro entre mundo e cosmos e pressupondo que o centro urbano seja “a concentração de *tudo* o que

existe no mundo, na natureza, no cosmos: frutos da terra, produtos da indústria, obras humanas, objetos e instrumentos, atos e situações, signos e símbolos”. A sociedade urbana é parcialmente real e parcialmente virtual, já que pretende incluir o devir (LEFEBVRE, (2002[1970]: 16; 28; 47; 61; 88; 103; 116; 122; 152; 154). Como assegura Carlos (2020: 468), é “uma tendência que já se manifesta como realidade ao mesmo tempo em que está destinada a se desenvolver”. Ainda segundo Carlos (2020: 468),

[...] [a] elaboração da problemática urbana anunciada por Lefebvre acentua, nesse sentido, uma questão importante: o urbano contempla o possível e não o real em si, petrificado. Assim, o mundo se faz mundo tornando-se o que era virtualmente [...]. Por sua vez, as virtualidades abrem, em cada época, uma pluralidade de possíveis que se cumprem no processo histórico registrando, para o autor, o salto qualitativo do histórico ao mundial. Segundo Lefebvre, essa mundialidade se estabelece com o predomínio do espaço sobre o tempo, que foi totalizado no espaço, pois ele contém o tempo (um emprego de tempo, uma vez que o espaço social só existe no uso). Portanto, a predominância da espacialidade que se anuncia faz parte da mundialidade. Todavia, a relação historicidade-mundialidade é conflituosa, pois ‘o conflito entre historicidade-mundialidade resolve-se na produção de um espaço mundial enquanto obra do tempo histórico no qual este se realizou’.

Quase que simultaneamente a Lefebvre (1978[1970], 2002[1970]), um texto publicado por Pilleboue, Péchoux e Roux (1972)¹⁴ defende a ocorrência de um *renascimento rural* no Larzac, França, vinculado à produção de Roquefort, e ameaçado por uma instalação militar. Uma busca pela *Gallica* e pelo *Persée* demonstra que essa expressão estava em evidência no país na década de 1960 e se manteve em discussão no decênio subsequente. Também nesse período, surgiu o termo contraurbanização¹⁵, definido pelo autor (BERRY, 1980: 14; 13; 20) como “um processo de desconcentração populacional; implica um movimento de um estado de mais concentração para um estado de menos concentração”; pode ser caracterizado, outrossim, por “tamanhos menores, densidades decrescentes e aumento da homogeneidade local, situada dentro de raios cada vez maiores de interdependência nacional”, formando “um sistema nacional de assentamentos”. Há, também, a expressão *novo ruralismo* ou *nova ruralidade* (ELLIS & FANNING, 1977; VEIGA, 2006).

Nas décadas anteriores, inovações como a energia e as armas nucleares, a televisão, a pílula anticoncepcional e outros os avanços da medicina (transplante de

¹⁴ Não tivemos acesso à obra seguinte: KAYSER, Bernard. **La renaissance rurale**. Sociologie des campagnes du monde occidental. Paris: Armand Colin, 1990. Embora a expressão seja associada a Bernard Kayser (VEIGA, 2004, 2006), há menção a Philippe Saint-Marc em artigo de jornal de 1969 em GIP Littoral Aquitain (2015).

¹⁵ Não tivemos acesso à obra seguinte: BERRY, Brian J. L. **Urbanization and Counter-Urbanization**. Beverly Hills: Sage Publications, 1976.

órgãos e a descoberta da estrutura do DNA) e as telecomunicações (satélites) ampliaram os limites das ações humanas que esbarraram, contudo, nos limites políticos e sociais definidos pela moral burguesa, pelo racismo e pela inacessibilidade de diversos grupos sociais às benesses ‘oferecidas’ pelo capitalismo no pós-Segunda Guerra Mundial, durante os Trinta Anos Gloriosos. A arte sofreu alterações profundas, com o questionamento dos modelos estabelecidos – quem define o que é arte e o que é belo? – e com a massificação dos produtos industriais, algo expresso na *pop art* e na estética pós-moderna. Isso, cabe lembrar, em um ambiente imerso na conjuntura política da Guerra Fria, da Guerra do Vietnã, do feminismo, da luta por direitos civis e de minorias e da descolonização (BEAUVOIR, 2015[1949]; FANON, 2008[1952]; GUINSBURG & BARBOSA, 2005: 691-706; HARRISON & WOOD, 2003[1992]; HARTL, 2015; HOBBSAWN, 2003[1994]; KEYLOR, 2006[1984]; LIMA; BARBOSA; FILGUEIRAS, 2019¹⁶; MARCOLIN, 2014; NORDHAM & NINOKAWA, 2021; SARAIVA, 2007; SHETTERLY, 2016).

O termo pós-modernismo passou a ser utilizado primeiramente na Arquitetura e depois seu uso se disseminou pelas artes, tendo os críticos norte-americanos estabelecido “relações entre o pós-modernismo e o pós-estruturalismo francês (GUINSBURG & BARBOSA, 2005: 699). A Internet fora criada em 1969, pelos Estados Unidos, para fins estritamente militares, e a terceira geração de computadores surgiu em 1971 com o microcomputador. Também neste ano, foi finalizado o padrão dólar-ouro, quando os Estados Unidos abandonaram o sistema de Bretton Woods, e em 1973 ocorreu o primeiro choque do petróleo, fatos econômicos fundamentais para o momento que vivemos hoje, em 2023, após o fim do ‘longo século XX’, de autonomização e concentração do capital e aumento exponencial da desigualdade, ademais dos investimentos em energias renováveis (BORTOLANI, 1977; DELONG, 2022; DER WEE, 1986[1983]; FONSECA, 2010; KRUGMAN; OBSTFELD; MELITZ, 2015[1998]; PAULANI, 2011; PAULANI; MÜLLER, 2010; PIKETTY, 2014[2013], 2015[1997]; SAMUELSON & NORDHAUS, 2004[1948]).

De acordo com Santos (2001[1980]: 9-11; 16; 105), o pós-modernismo “invadiu o cotidiano” por intermédio da 1. “tecnologia de massa e individual, visando à sua

¹⁶ Ressaltamos aqui a artificialidade de elementos químicos primeiramente descobertos em laboratório e somente depois encontrados na natureza, e, mesmo assim, extremamente raros, como tecnécio, frâncio e astato.

saturação com informações, diversões e serviços”; 2. da “sociedade de consumo”, cujos valores estão “calcados no prazer de usar bens e serviços”; 3. da forma leviana de encarar a vida; 4. da filosofia niilista. Uma característica fundamental do pós-modernismo é o apagamento da diferença entre real e imaginário, entre aparência e essência, por meio do simulacro e dos meios tecnológicos. Assim, o simulacro intensifica o real e fabrica o espetacular; nesse processo, ocorrem dois fenômenos importantes: a dessubstancialização do sujeito e a desreferencialização do real. Com efeito, “o sujeito pós-moderno é a glorificação do ego no instante, sem esperança alguma no futuro”.

O pós-moderno questiona a realidade natural objetiva e sua universalidade, e a realidade é compreendida como um artifício da linguagem e da prática científica e, portanto, a questão sobre o que é verdadeiro e falso torna-se um sério problema, especialmente em função das tecnologias que não permitem distinguir com clareza o que é real e, neste século XXI, em função da inteligência artificial e da pós-verdade (FLORIDI, 2018; GRIJELMO, 2017; LECHTE, 2008[1994]; LEE, 2018; ROSENAU, 1992; RUSSELL & NORVIG, 1995). Isso, hoje, é um problema também por conta das barreiras que até então eram insuperáveis - podemos transplantar órgãos de animais (RABIN, 2023), realizamos edição genética (WALSH, 2023), temos fazendas verticais (BARANIUK, 2023), comemos carne cultivada em laboratório (MARSH, 2023; WIENER-BRONNER, 2023), criamos mRNA mensageiro (HUNT, 2023), a genitália não mais define gênero (GRADY, 2018; SANTOS JUNIOR, 2021), o campo se urbanizou (GALPIN, 1918; HARVEY, 1989; LEFEBVRE, 1991a[1947], 1991b[1968], 1978[1970], 2002[1961], 2002[1970], 2022[1949-64]; SOROKIN & ZIMMERMAN, 1969[1929]; SAUNDERS, 1989[1981]). Apesar dos avanços técnicos e tecnológicos e do conhecimento gerado a partir deles, não houve avanços sociais e políticos na mesma escala, além das novas barbáries, como próprio do Esclarecimento (ADORNO & HORKHEIMER, 1985[1944]; KANT, 2012).

Embora haja tendência a se acreditar que muitos aspectos da psique sejam socialmente determinados no pós-modernismo (BUTLER, 2003[1990]), filiamo-nos ao pensamento de Galimberti (2006) que situa a formação da psique nas ações humanas; paralelamente, os pós-modernos questionam o fundacionalismo ou fundacionismo (LANDAU, POHL, ROSKAMM, 2021; LOSEE, 2019: 245-80). Outra questão que se apresenta aos pós-modernos, como já mencionado, é a crítica às metanarrativas, como proposto por Lyotard (2009[1979]). Nesse sentido, estas são ‘perniciosas’, uma vez que

podem tornar a realidade inaceitável, no caso das teorias críticas (BOLTANSKI, 2011[2009]), e impõem conformidade ou aniquilamento a outras perspectivas e, como Derrida (1994[1993]: 134-42) sugere, essa tendência à totalidade pode resvalar em totalitarismo. Ademais, a linguagem pós-moderna não é um espelho da realidade, e os sentidos se dão em relação a outros sentidos – assim sendo, realidade, conhecimento e valor são intrinsecamente relativos ao discurso.

Em relação à arquitetura e ao urbanismo pós-modernos (HARVEY, 2008[1989]; JENCKS, 1977; LIMA JUNIOR, 2003; OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995; ROSENAU, 1992), eles se desenvolvem a partir das seguintes características: formas urbanas dispersas, facilitadas pelas comunicações e tecnologias; a simulação, de materiais e de estilos e até mesmo da cidade em ambientes fechados; o ecletismo e o pasticho; a multifuncionalidade de equipamentos; a substituição de um plano urbanístico que envolva todo um território em longo prazo por ações pontuais que, acredita-se, terão efeito duradouro e multiplicador; a substituição do Estado pela iniciativa privada, ou, no mínimo, a ação conjunta de ambos (parceria público-privada); a adaptação das grandes cidades para a globalização por meio da competitividade em diversas atividades; a indiferenciação entre público e privado e a necessária mudança institucional para atingir esse fim; a formulação de estratégias por indivíduos ‘iluminados’ ou por grupos políticos de interesse.

Tudo isso vinculado à mudança geopolítica ocasionada pela II Guerra Mundial – incapacidade de transformar recursos em bens e vantagens bélicas, ou seja, da estratégia à logística, oferecendo um novo significado ao território, e a difusão disso para o setor empresarial. Enquanto houve constrangimento às atividades econômicas, representado pelo bloco soviético e pelo socialismo, houve limites à escala planetária do mercado mundial. Com o colapso soviético, o desenvolvimento do Japão e dos Tigres Asiáticos e a arregimentação da China, passou-se a uma integração econômica sem precedentes em todo o planeta, possibilitada pelas transformações produtivas do taylorismo-fordismo para o toyotismo, da centralidade do capitalismo mover-se da produção para o consumo e, sobretudo, pela transformação da cidade em fábrica, devido à urbanização do capital. Também ocorreu a financeirização dos recursos naturais, especialmente entre 1993 e 2013, vinte anos de um *boom* de *commodities*, encarado como uma das determinações históricas da urbanização planetária (ARBOLEDA, 2015: 6; ARRIGHI, 2006[1994]; BECKER, 2005[1995]: 271-308; BENKO, 2002[1995]; BRENNER & SCHMID,

2017[2014]: 160-3; HARVEY, 1985a, 1985b; JENKINS, 2019; KON, 2017[1994]; MCNALLY, 2012; SARAIVA, 2007; WOOD JR, 1992).

Na virada do século XX para o XXI, outro momento de diversos nomes para o fenômeno urbano: região metropolitana polinucleada (GOTTDIENER, 2016[1985]); megacidade (OED, s/d; DOGAN & KASARDA, 1988; FUCHS et al., 1994; UN-HABITAT II, 1996; BORJA & CASTELLS, 2003[1997]); cidade difusa, cidade dispersa (INDOVINA, 2005[1990]; DEMATTEIS & EMANUEL, 1992); cidade global (SASSEN, 1991); heterópole (JENCKS, 1993); hipercidade (CORBOZ, 2003[1995?]); metápole, metropolização metastática (ASCHER, 1995); cidade genérica (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995); cidade-região global (SCOTT, 2001; SCOTT et al., 2001[1999]); pós-metrópole (SOJA, 2008[2000]); macrometrópole (MEYER; GROSTEIN; BIDERMAN, 2004: 116-38); metropolização expandida, ‘periurbanização praticamente incontrolável’ (DE MATTOS, 2015[2004]); planeta favela (DAVIS, 2006); metacidade (UN-HABITAT, 2006); megarregião (OECD, 2007¹⁷); macroaglomeração urbano-metropolitana (LIMONAD, 2007). Muitas vezes, esses termos supracitados surgem em contexto de reforço ideológico para a globalização.

O termo megacidade, de acordo com o Oxford English Dictionary (s/d), é primeiramente utilizado em 1967 pelo escritor e jornalista Norman Mailer. Em decorrência da Conferência de Barcelona sobre Cidades Gigantes, de 25 de fevereiro a 1º de março de 1985, foi publicada a obra em que primeiro encontramos o uso dessa palavra, de Dogan & Kasarda (1988). Posteriormente, o termo aparece em Fuchs et al. (1994), em obra publicada pelas Nações Unidas, e, dois anos depois, uma única vez, no Relatório da Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Humanos (UN-HABITAT II, 1996: 32). No ano seguinte, a partir da obra de Borja & Castells (2003[1997]), o termo ganha popularidade. Em 2006, novamente a Organização das Nações Unidas sugere um termo sobre a dimensão metropolitana, *metacidade*. Diversas expressões foram significadas a partir de termos vaga e anteriormente mencionados. Babel nunca foi tão transparente nos estudos urbanos.

Koolhaas (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 499-502) cunhou o termo cidade genérica e propôs que a Grandiosidade (em inglês, *Bigness*) é ‘Arquitetura definitiva’

¹⁷ Não tivemos acesso à seguinte obra: SASSEN, Saskia. Megaregions: benefits beyond sharing trains and parking lots? In: GOLDFELD, K. (ed.). **The Economic Geography of Megaregions**. Princeton: Policy Research Institute for the Region, 2007. Há outra obra do mesmo ano que cita a megarregião; cf. as referências do capítulo.

(‘*ultimate architecture*’). Essa grandiosidade não pode ser controlada por ações arquiteturais, e essa “impossibilidade aciona a autonomia das suas partes”, que “permanecem comprometidas com o todo”, não sendo, pois, fragmentação. O elevador torna questões “de composição, escala, proporção e detalhe” discutíveis e a fachada não “revela o que acontece dentro”. A Grandiosidade, portanto, “transforma a cidade de uma soma de certezas em um acúmulo de mistérios”; tais arranha-céus “entram em um domínio amoral, além de bom ou mau”, com impactos “independente[s] de qualidade deles”. Assim, “Grandiosidade não é mais parte de nenhum tecido urbano. Ela existe; no máximo, coexiste. Seu subtexto é foda-se o contexto”. Segundo o autor (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 505-7; 510),

[...] [t]ão marcada foi a geração de maio de [19]68, a *minha* geração - extremamente inteligente, bem informada, corretamente traumatizada por cataclismos selecionados, franco nos seus empréstimos de outras disciplinas - pelo fracasso deste e de modelos semelhantes de densidade e integração - por sua insensibilidade sistemática ao particular - que propôs dois grandes linhas de defesa: desmantelamento e desaparecimento. Na primeira, o mundo está decomposto em fractais incompatíveis de singularidade, cada um deles um pretexto para uma maior desintegração do todo: um paroxismo de fragmentação que transforma o particular em sistema. [...] As hibridizações/ proximidades/ atritos/ sobreposições/ superposições programáticas possíveis na Grandiosidade, aliás, todo o aparato de *montagem* inventado no início do século [XX] para organizar relações entre partes independentes - está sendo desfeito por uma seção da vanguarda atual em composições de quase risíveis pedantismo e rigidez, por trás da aparente selvageria. A segunda estratégia, o desaparecimento, transcende a questão da Grandiosidade - da presença constituída por enorme massa - através de um envolvimento estendido com simulação, virtualidade, não-existência. [...] Mas, apesar do nome idiota, a Grandiosidade é um domínio teórico neste *fin de siècle*: em uma paisagem de desordem, desmontagem, dissociação, desqualificação, a atração da Grandiosidade é o seu potencial para reconstruir o Todo, ressuscitar o Real, reinventar o coletivo, recuperar o máximo de possibilidades. [...] Se a Grandiosidade transforma a arquitetura, a sua acumulação gera um novo tipo de cidade. O exterior da cidade não é mais um teatro coletivo onde ‘isso’ [it] acontece: não sobrou nenhum ‘isso’ [it] coletivo. A rua tornou-se resíduo, dispositivo organizacional, mero segmento do plano metropolitano contínuo onde os remanescentes do passado enfrentam os equipamentos do novo num impasse desconfortável. A Grandiosidade pode existir *em qualquer lugar* desse plano. Não apenas a Grandiosidade é incapaz de estabelecer relações com a cidade clássica - *no máximo, ela coexiste*.

Essa realidade é consubstanciada na cidade genérica, que prima pela quase ausência de identidade; culturalmente, “apenas o redundante conta”, sendo a identidade “como um mantra” (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 1264; 1263). A repetição demonstra a fraqueza da identidade porquanto mais forte esta for, “mais ela aprisiona, mais resiste à expansão, à interpretação, à renovação, à contradição. [...] A identidade centraliza: insiste numa essência, num ponto”. Geograficamente, o centro cumpria essa função, mas para as cidades polinucleadas ou para as incrivelmente vastas, o centro torna-

se “demasiado pequeno para cumprir as obrigações que lhe são atribuídas, como também já não é o centro real, mas uma miragem exagerada a caminho da implosão; no entanto, a sua presença ilusória nega ao resto da cidade a sua legitimidade”. Nesse sentido, “sem centro, sem periferia” (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 1248-9). Ademais,

[...] [a] Cidade Genérica é a cidade libertada do cativo do centro, da camisa de força da identidade. [...] nada mais é do que um reflexo da necessidade e da capacidade presentes. [...] A Cidade Genérica é fractal, uma repetição infinita do mesmo módulo de estrutura simples [...]. Sua principal atração é a anomia. [...] A Cidade Genérica está caminhando da horizontalidade para a verticalidade. O arranha-céu parece que será a tipologia definitiva. Engoliu todo o resto. Pode existir em qualquer lugar [...]. A Cidade Genérica é a apoteose do conceito de múltipla escolha: todas as caixas cruzadas, uma antologia de todas as opções. [...] A única atividade é fazer compras. [...] Os hotéis estão se tornando o alojamento genérico da Cidade Genérica, seu bloco de construção mais comum. [...] Existe uma ligação entre a predominância do espelho na Cidade Genérica – é para celebrar o nada através da sua multiplicação ou é um esforço desesperado para capturar essências em vias de evaporação? [...] As infraestruturas, que se reforçavam e totalizavam mutuamente, estão a tornar-se cada vez mais competitivas e locais: já não pretendem criar todos funcionais, mas agora geram entidades funcionais. Em vez de rede e organismo, a nova infraestrutura cria enclave e impasse: não mais um *grand récit*, mas um desvio parasitário. (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 1249-60; 1262; 1264).

De todo modo, essa multiplicidade de nomes ofusca a hegemônica conceptualização da produção do espaço (LEFEBVRE, 1991[1974]), que influenciou Harvey (1985a, 1985b, 1989¹⁸, 2012) e tem como desdobramentos a *Critical Urban Theory* e sua urbanização planetária (BRENNER, 2009, 2011, 2013, 2014, 2016, 2017, 2018a, 2018b; BRENNER & SCHMID, 2015; GOONEWARDENA; KIPFER; MILGROM; SCHMID, 2008; MARCUSE, 2009; STANEK, 2011) e a *Geografia Crítica Urbana* brasileira (CARLOS, 2007, 2015; CARLOS; ALVES; PADUA, 2017; CARLOS; SANTOS; ALVAREZ, 2018; CARLOS; SOUZA; SPOSITO, 2012; CARLOS; VOLOCHKO; ALVAREZ, 2015), que, propomos, talvez, devesse ser reconhecida como a quarta onda do pensamento lefebvriano (*cf.* GOONEWARDENA; KIPFER; MILGROM; SCHMID, 2008: 2-3). Deve-se, portanto, situar as abordagens sobre o urbano de acordo com suas linhas metodológicas e epistemológicas, algo realizado por Gottdiener (2016[1985]): I. Ecologia Urbana; II. Geografia Urbana; III. Economia urbana; IV. Estruturalismo marxista ortodoxo (Castells); V. Economia política marxista (Harvey; Scott); VI. Neoweberianismo (Saunders); VII. Produção do espaço (Lefebvre, Teoria Crítica). Há possíveis comunicações entre esses campos, não sendo eles sempre estanques ou necessariamente antitéticos. Consideramos sua mais importante

¹⁸ Esta obra é um resumo das duas anteriores.

afirmação a de que “os traços distintivos da morfologia espacial estão dialeticamente relacionados com as mudanças estruturais na organização social” (GOTTDIENER, 2016[1985]: 267).

Gottdiener (2016[1985]: 35-76; 113; 26; 36; 81; 125) situa conjuntamente ecologia, geografia e economia urbanas (“ciência urbana convencional”) e afirma que a ecologia e a geografia urbanas “continuam fortemente paralisadas por um determinismo tecnológico obstinado”, o que explica a desconcentração urbana “em termos de inovações nos modos de transporte e de comunicação”. Ademais, a geografia urbana está fundamentada na “correlação entre padrões ecológicos e processos sociais” e tanto a ecologia e a geografia urbanas convencionais “consideram as mudanças na forma da cidade uma consequência de alterações na tecnologia dos transportes e das comunicações”. Ambas podem ser consideradas “como essencialmente sem espaço, pois se concebe que as relações de localização atuam *dentro* do espaço - isto é, dentro de um espaço que age como um receptáculo”. Ainda sobre a ecologia urbana, Gottdiener (2016[1985]: 125; 236; 264) salienta que esta reifica

[...] as localizações geográficas e as tornam responsáveis por processos sociais, como na forma pela qual alguns termos espaciais, como ‘cidade’ ou ‘sistemas de cidades’, substituem o modo sócio-econômico e político de organização que abrange o lugar. [...] [A] ecologia urbana consiste em dois empuxos paradigmáticos distintos, rotulados de escola de pensamento pré e pós-Segunda Guerra Mundial. O primeiro girava em torno da obra de Burgess, McKenzie e Park, enquanto o outro provém de Hawley e seus seguidores. Apesar das diferenças conceituais entre eles, o pensamento ecológico urbano mantém como idéia principal uma teoria da expansão metropolitana que tenta explicar a morfologia urbana. [...] [A ecologia urbana] explica o espaço de assentamento como sendo produzido por um processo de ajuste que envolve grande quantidade de atores relativamente iguais cuja interação é guiada por alguma invisível mão auto-reguladora. Esse processo ‘orgânico’ de crescimento - impulsionado por inovação tecnológica e expansão demo-gráfica - pressupõe uma morfologia espacial que, segundo os ecologistas, reflete a de populações comunais de formas de vida inferiores dentro dos reinos biológicos. Conseqüentemente, a organização social de espaço é aceita pelos analistas convencionais como inevitável, quaisquer que sejam seus padrões de diferenciação interna. A partir de tal perspectiva, intervenções no espaço servem apenas para exacerbar problemas ao interferir nos mecanismos naturais de auto-ajustamento, que presumivelmente possuem a qualidade de racionalidade transcendente.

Em relação à geografia urbana, Gottdiener (2016[1985]: 56; 58) sustenta que a “abordagem por ‘sistemas de cidades’ – como os estudos de hierarquia urbana elaborados pelo IBGE – constitui hoje a perspectiva da economia e geografia urbanas” e que “as abordagens teóricas da ecologia humana, a teoria do lugar central e a economia da localização” representam um arcabouço para a geografia urbana. Os modelos de estrutura da cidade são os de Von Thünen (1921[1826]), o Estado Isolado (*cf.* também WAIBEL,

1948); Kohl (1841), cidade pré-industrial; Burgess (1984[1925a]), cidade industrial; Christaller (1966[1933]), teoria dos lugares centrais; Hoyt (1939), modelo setorial; e Harry & Ullman (1945), modelo de múltiplos núcleos. Tais modelos buscavam identificar as formas e os processos espaciais característicos das cidades, como área central e centralização, núcleos secundários e descentralização, áreas especializadas e coesão, diferenciação e segregação, áreas cristalizadas e inércia (CORRÊA, 1989, 1994; JOHNSON, 1974; PHILLIPS, 2010[1981]; VILLAÇA, 2001). Outras obras muito trabalhadas são as de centro e periferia, suas críticas e seus desdobramentos (CARDOSO & FALETTO, 1979[1971]; PREBISCH & CABAÑAS, 1949; RAMÍREZ, 2009; SANTOS, 2004[1979], 1994; SINGER, 1950; WALLERSTEIN, 1974, 1980, 1989, 2011).

Esses modelos de cidade também são econômicos e Gottdiener (2016[1985]: 53) enfatiza que a “economia urbana convencional acompanha de muito perto a explicação da teoria ecológica para a mudança espacial e é tecnologicamente determinista”. Outrossim, “as considerações de transporte como o fator determinante dos padrões espaciais” são recorrentes; hodiernamente, as “inovações no plano das comunicações receberam atenção na estruturação do espaço”. Entre as teorias econômicas aplicadas a Geografia, podemos citar, não exaustivamente, as já citadas de Von Thünen (1921[1826]) e Kohl (1841); Marshall (1890), externalidades econômicas, distritos industriais; Alfred Weber (1929[1909]), teoria da localização das indústrias, fatores locacionais; Schumpeter (1997[1911]), teoria do desenvolvimento econômico, inovações transformadoras; Burgess (1984[1925a]), também já citado; Keynes (2004[1926]), atuação estatal na economia; Christaller (1966[1933]), já mencionado; Hoyt (1939), supracitado; Lösch (1978[1940]), economia da localização, escala e custo de transporte; Clark (1940), condições do progresso econômico; Leontief (1986[1951]), teoria insumo-produto; Perroux (1955), teoria dos polos de crescimento; North (1955), desenvolvimento econômico regional, *location theory*; Isard (1956), ciência regional e região; Myrdal (1957), teoria econômica e regiões subdesenvolvidas; Hirschman (1958), estratégia de desenvolvimento econômico; Rostow (1977[1960]), etapas do desenvolvimento; Piore & Sabel (1984), ‘Terceira Itália’; Aydalot (1986), meios inovadores (*milieux innovateurs*); Porter (1990), vantagem comparativa, cluster; Krugman (1991), ‘Nova Geografia Econômica’; Storper (1997), ‘*regional world*’. A maioria desses autores é de tendência liberal.

Uma crítica elaborada por Gottdiener (2016[1985]: 30; 128; 136; 129) aos economistas políticos marxistas deve-se ao fato de eles falarem “de ‘ambiente construído’ em lugar de organização espacial e de ‘cidade’ em vez de região metropolitana polinucleada”, este termo, o utilizado pelo autor. Ademais, “tratam a cidade como uma forma fenomênica, [...] a cidade como ponto de convergência das tendências de acumulação que requerem, num sentido funcionalista, uma aglomeração centralizada”, sendo “as formas espaciais são pouco mais que receptáculos de processos econômicos e políticos”. O ambiente construído, consoante os economistas políticos marxistas, “é parte dos meios de produção, especificamente dos meios de trabalho”, uma diferença importante em relação a Lefebvre e à corrente da produção do espaço, já que, para o filósofo francês, o espaço não pode ser reduzido ao ambiente construído e tampouco “a meros meios de produção”, considerando-o “uma das forças de produção, ao lado de outras reconhecidas pelos marxistas ortodoxos”.

De todo modo, para Gottdiener (2016[1985]: 136; 129) “**a economia política marxista apenas atribui ao espaço o status de receptáculo**, que é um produto indireto da administração, pelo Estado, da crise estrutural do capitalismo” (grifos nossos); em outras palavras, as relações espaciais são “mera reflexão de contradições causadas internamente pelo próprio processo de produção”. Ainda segundo Gottdiener (2016[1985]: 165; 112-3; 167),

[...] a maioria dos marxistas se limitaram a analisar o espaço abstrato, expresso na forma de contradições econômicas que são internas ao processo de acumulação de capital e exteriorizadas no desenvolvimento imobiliário – isto é, num espaço reduzido à terra - o ambiente construído dos economistas políticos. [...] Primeiro, [a economia política marxista] substitui uma teoria simplista da localização, que focaliza o equilíbrio entre os custos da terra e os de transporte, por um quadro mais preciso de localizações estabelecido pela luta de classes e pelas necessidades do processo de acumulação de capital, que atualmente assume uma estrutura global de obtenção de lucro. Segundo, em lugar de uma versão de crescimento capitalista sem espaço, baseada no equilíbrio de grande número de produtores e consumidores dentro de um espaço que apenas os contém, os marxistas especificaram o papel do ambiente construído no processo de acumulação de capital e sua vinculação a crises periódicas de acumulação. Dessa forma, **o espaço se torna parte integrante das relações de produção**. Para os neo-ricardianos, além disso, o espaço é produzido pela natureza contraditória do processo de produção, que envolve tendências desequilibradoras, contrastantes com o plácido quadro dominante de crescimento eficiente. Terceiro, os analistas convencionais atuam como se o Estado não existisse. Economistas políticos marxistas estudam, explicitamente, o papel do Estado no espaço, embora esta obra requeira maior elaboração. Quarto, em lugar da rede hierárquica de integração espacial, conhecida pelo nome de abordagem por sistemas de cidades, os marxistas transcendem o vocabulário reificado de lugar ao mostrarem como **a localização é o sítio das relações de produção**, que no caso são integradas por um sistema global de acumulação capitalista e um processo de produção

em escala mundial, inclusive uma divisão internacional do trabalho. [...] Primeiro, possui uma tendência positivista [...]. Segundo, seu funcionalismo endêmico sugere que os eventos históricos servem às necessidades de capital, de modo que os efeitos benéficos são identificados, *ex post facto*, como as causas da mudança, explicando, dessa forma, as causas pelos efeitos. Finalmente a abordagem se concentra na análise dos padrões de desenvolvimento econômico na sociedade, mais do que no projeto revolucionário de transformá-la. A economia política marxista compartilha essa limitação ideológica com a ciência urbana convencional. [...] Afirmo que a cisão antagonica entre as forças que estruturam o espaço absoluto e o espaço social na verdade ultrapassa as linhas de classe e não pode ser esmiuçada pela relação capital-trabalho. Não existe uma correspondência biunívoca entre bens imóveis e capital, de um lado, e valores de uso do espaço social e trabalhadores, de outro. Para apoiar essa alegação, é necessário mostrar que interesses espaciais no capitalismo tardio não representam uma classe distinta, como pensava Marx, nem uma fração de classe separada, como acreditam a maioria dos marxistas, mas apenas um setor das frações de classe que pode incluir tanto trabalhadores quanto capitalistas (grifos nossos) (GOTTDIENER, 2016[1985]: 165; 112-3; 167).

Um mesmo problema para os marxistas ortodoxos, portanto, reside na complexificação social do século passado, já que “áreas inteiras de ação social que foram outrora banalizadas ou mesmo descartadas pelos marxistas ortodoxos assumem um novo significado”, como, por exemplo, o “ambientalismo, visualizado anteriormente como um modo demasiado fragmentado e especializado de intervenção estratégica, [e que] assume imensa importância” (GOTTDIENER, 2016[1985]: 156); bem como a relutância “em enfrentar, na análise do crescimento sócio-espacial, a importância das frações de classe e seus conflitos contingentes, preferindo em vez disso refugiar-se atrás de um argumento discursivo que invoca a natureza abstrata do próprio pensamento de Marx” (GOTTDIENER, 2016[1985]: 211). Além disso, para os ortodoxos, “somente o circuito primário, que explora a força de trabalho no próprio local de trabalho, possui a capacidade de produzir valor” (GOTTDIENER, 2016[1985]: 185). Por fim, sobre os ortodoxos, Gottdiener (2016[1985]: 116-7; 170-1) lembra que

[...] [n]as décadas de 50 e 60, marxistas ortodoxos revidaram o golpe da Escola de Frankfurt, quando afirmaram que ela havia transformado o marxismo em hegelianismo. Marcuse, Horkheimer, Adorno, Benjamin *et alia*, asseveravam-se, haviam enxertado um impulso humanista nas leis inexoráveis do marxismo, ao reafirmar a importância da mente individual como ator autônomo na sociedade. Essa crítica brotou da ascendência do estruturalismo [...]. Sob a influência do estruturalismo, surgiu um marxismo anti-humanista, anti-historicista, que não analisava os fenômenos sociais como dependentes da (ou mesmo muito interessados na) condição comportamentalmente localizada do sujeito individual, existencial. Essa leitura estruturalista de Marx era liderada por Louis Althusser, que preservou tanto a noção de totalidade da Escola de Frankfurt quanto o *insight* da teoria crítica no que diz respeito à relativa independência dos fatores políticos e ideológicos com relação à base econômica política. Mais significativamente, porém, enquanto a abordagem dialética focalizava as contradições, a tendência dos estruturalistas era seguir a ênfase do marxismo ortodoxo na crise básica do capitalismo. [...] O objetivo do estruturalismo de Althusser consistia em alcançar esse nível de ‘ciência’,

mediante a transformação do materialismo histórico numa teoria de organização social. Toda formação social era uma estrutura constituída de sistemas econômicos, políticos e ideológicos (ou EPI), que possuíam relativa autonomia. Althusser inseriu um quadro mais complexo de determinação, constituído de práticas, níveis e instâncias. [...] Modos de análise, como a economia política e o neoweberianismo, que procuram correlacionar as classes diretamente a formas de propriedade da terra na sociedade moderna, erroneamente deixam de lado o nível social mais profundo em que se formam os interesses fundiários. [...] a questão mais fundamental: saber se interesses políticos em localidades urbanas sempre refletem diferenças de classe. É claro que não. Colocada em termos simples, para o caso dos Estados Unidos, a influência dos interesses baseados na classe tornou-se cada vez menos importante na política local, mesmo que o desenvolvimento econômico tenha produzido a maioria das questões contenciosas que envolvem tais disputas. Conseqüentemente, a economia política marxista continua sendo um meio limitado de abarcar o complexo âmbito dos interesses políticos na cidade [...]. Preocupações sócio-espaciais com territorialidade, raça, cultura de vizinhança, e moradia, em particular, são mais complicadas do que nos leva a crer o modelo de duas classes que o marxismo estabeleceu para o capitalismo. Ilustra melhor esta última afirmativa considerar a comunidade local um sítio coletivo de valores de uso que têm como base considerações não-econômicas (GOTTDIENER, 2016[1985]: 116-7; 170-1).

Acerca dos neoweberianos, Gottdiener (2016[1985]: 124; 167), sendo fiel à tradição marxista, afirma que essas análises falham “por causa de um infeliz desejo de conservar o conceito de ‘urbano’ como objeto teórico de análise”. Essa corrente criou o conceito de classes de moradia no Reino Unido e propugna que “a classe trabalhadora era dividida em frações políticas de acordo com o *status* de proprietário de casa própria ou locatário”, contrariando os marxistas que asseveravam “que tais fragmentações eram mais superficiais do que as forças que em essência unificavam a classe trabalhadora”. Nesse sentido,

[...] só podemos solucionar a questão da existência de classes de moradia se examinarmos a relação entre a apropriação de riqueza através da propriedade da terra e sua mediação pelo Estado ou pela economia maior. [...] os interesses habitacionais são, de fato, produtos da articulação Estado-espaco, representando, como o fazem, mais um deslocamento do antagonismo capitalista-trabalhador através do mecanismo de consumo coletivo do que uma base distinta de acumulação de capital. Essas críticas revelam que a posse de propriedade pode, potencialmente, produzir interesses múltiplos; não refutam necessariamente o argumento neoweberiano da existência, na sociedade, de divisões fundamentais produzidas pela posse da terra. [...] [É legítimo criticar] a necessidade dos neoweberianos de reduzir a categorias de classe as novas divisões produzidas, na sociedade, pela posse da casa própria. (GOTTDIENER, 2016[1985]: 169).

Harvey (1989: 73; 34) propõe que “a distinção entre rural e urbano perdeu a sua base econômica” e o subconsumo deveria ser o outro lado da moeda da superacumulação e que uma saída para isso foi a mudança da centralidade do modo de produção capitalista, da produção para a distribuição e o consumo. Gottdiener (2016[1985]: 71) afirma que,

em razão das “necessidades de acumulação de capital”, o investimento imobiliário exerce papel “no combate à queda da taxa de lucro no setor primário da produção”. Além disso,

[...] [a] urbanização tem sempre sido sobre a mobilização, a produção, a apropriação e a absorção de excedentes econômicos. [...] O capitalismo tem sobrevivido não apenas através da produção do espaço, como Lefebvre insiste, mas também por meio do comando superior do espaço – e essa verdade prevalece tanto em regiões urbanas quanto no espaço global do empreendimento capitalista. [...] O processo urbano implica a criação de uma infraestrutura física material para produção, circulação, comércio e consumo. [...] Investimento no meio ambiente construído ocorreu principalmente por razões financeiras, em vez de ocorrer pelo seu valor de uso – investidores estavam procurando por uma taxa de retorno segura e estável do seu capital. [...] A aniquilação do espaço pelo tempo procede de maneira diferente conforme seja dinheiro, mercadorias, capacidade produtiva, força de trabalho, informação ou know-how técnico que está sendo movido – controle dentro de uma dessas redes de deslocamento pode ser facilmente transpassado pelo movimento em outra (com dinheiro e informação aparecendo como forças superiores simplesmente pela velocidade com a qual elas podem ser movidas. [...] Capitalismo ao longo destes últimos duzentos anos tem produzido, através de sua forma dominante de urbanização, não apenas uma ‘segunda natureza’ de ambientes construídos ainda mais difíceis de transformar que a natureza virgem das regiões de fronteira anos atrás, mas também uma natureza humana urbanizada, dotada de um sentido muito específico de tempo, de espaço e de dinheiro como fontes de poder social e com habilidades sofisticadas e estratégias para recuperar de um canto da vida urbana o que pode ter sido perdido em outro (HARVEY, 1989: 53; 58; 71-2; 80; 194; 199).

Nesse sentido, ao tratar da segunda natureza, devemos lembrar de Beilharz (2003: 27) que atesta que “Marx é mais teoricamente explícito, mas suas opiniões sobre a natureza e a segunda natureza são sugestivas e ambíguas” e este ‘conceito’ está “a ser usado ou preenchido, em vez de um conceito como, digamos, mercadoria, que é rico em determinações conceituais”. Nesse sentido, “Marx pensou [na segunda natureza], sem nunca trabalhar nisso” e este conceito é atribuído a Hegel, embora o filósofo não conste de suas referências. Bertram (2020: 69) menciona concepções de segunda natureza kantiana (“é necessário dizer o que Kant quer dizer naqueles lugares em que o conceito [de segunda natureza] está faltando”) e hegeliana (1988[1835]; 2007[1830]). De todo modo, esta discussão não constitui nosso foco, embora seja relevante ressaltar esta questão uma vez que é retórica recorrente na Geografia.

Por fim, ainda sobre Harvey (1985a, 1985b, 1989), Christophers (2011: 1359) atesta a imensa influência de seus trabalhos e afirma que as tentativas de os demonstrar empiricamente são poucas e falhas. Entretanto, em seu trabalho, o autor (CHRISTOPHERS, 2011: 1360), ao utilizar análises de diferentes categorias de despesas anuais e de investimento de fundos de pensão, confirma parcialmente a análise harveyana, não conseguindo confirmar que a mudança enorme de capital na virada do milênio de

atividades produtivas para o meio ambiente construído decorre do início de tendências de superacumulação na produção. Gottdiener (2016[1985]: 100; 104-6) resume e critica a obra harveyana da forma que segue:

[...] Em resumo, a obra de David Harvey apresenta cinco argumentos principais. Ele pretendeu explicar a produção do ambiente construído mediante um quadro detalhado dos modos pelos quais o sistema capitalista trabalha e é transformado em reação a suas crises. Vincula a luta de classes a aspectos mais fundamentais do desejo que tem o capital de socializar a força de trabalho industrial, de administrar o consumo coletivo e de buscar medidas intervencionistas keynesianas. Finalmente, assinala que esses esforços resultaram numa formação social dominada pelo capital financeiro - com a sociedade dependendo do funcionamento adequado de uma complexa estrutura monetária que mantém o capital circulando na forma de *investimentos* na cidade. Ao final, Harvey chega à certeza de que a natureza do espaço urbano foi alterada. Originariamente um mecanismo de concentração e apropriação de mais-valia através da produção industrial, o meio ambiente urbano tornou-se um lugar criado para estimular o consumo e manter um alto nível de demanda efetiva dentro de um quadro sobrecarregado de dívidas. [...] Em primeiro lugar, sua abordagem é limitada porque não especifica a relação entre o Estado e o espaço. [...] Em segundo lugar, para Harvey a criação de valor na sociedade depende da distribuição dos fluxos de capital entre circuitos, que é impulsionada pela crise básica do capitalismo, isto é, a tendência de queda da taxa de lucro. Todavia, isso *não pode* explicar a atuação, na sociedade, da lei do valor de troca, tampouco explica por que o capital pode opor-se à queda da taxa de lucro com esse investimento. Harvey também não explica por que ocorre superinvestimento no circuito secundário, já que não especificou a atuação da lei de valor no espaço [...]. Em vez disso, os capitalistas de Harvey não percebem que o circuito secundário é necessariamente atraente para investimento, exceto durante crises de superacumulação. Assim, o fluxo de capital para o ambiente construído é orquestrado de fora da relação capital-trabalho e pela articulação Estado-capital financeiro. No entanto, no caso de Lefebvre, o próprio espaço foi elevado em importância a uma força de produção por um argumento teórico que se pode usar para superar essa limitação e explicar por que o investimento na terra é sempre atrativo [...]. Uma terceira limitação do trabalho de Harvey é a tendência segundo a qual todas as intervenções no espaço promovem os processos de acumulação de capital de uma maneira funcionalista. [...] Em quarto lugar, e depois do que foi dito acima, a análise de Harvey sobre a estrutura de classes na sociedade moderna e sua relação com a terra exige maiores explicações. [...] Em particular, identificando os interesses distintos que atuam no ambiente construído, podemos entender o conflito espacial que, de um lado, é mais complexo do que Harvey nos faria acreditar e, de outro, produz resultados não necessariamente funcionais para alguém, tais como a ineficiência ambiental, o desencadear de crimes violentos, a reprodução espacial da segregação racial etc. Finalmente, observo que a principal contribuição de Harvey parece ser sua elaboração da obra de Lefebvre e de Gottlieb sobre a relação entre os ciclos periódicos de investimento verificados empiricamente, que produzem o ambiente construído, e o processo de acumulação de capital conceituado em termos de circuitos. [...] Assim, a teoria de Harvey não explica realmente a produção de *formas* urbanas diferentes, um tema de interesse fundamental para a nossa análise.

Castells (2020[1972]; GOTTDIENER, 2016[1985]: 117-25; SAUNDERS, 1989[1981]: 129; 131-2), filiado à época ao pensamento althusseriano, propõe que o sistema urbano é expressão do sistema total do qual é parte; sua função é a reprodução da

força de trabalho através do processo de consumo, a qual ocorre cada vez mais em unidades espaciais específicas porquanto este se torna concentrado conforme a população também se concentra, com o Estado garantido o fornecimento de equipamentos para a realização desse consumo. Por conseguinte, “o espaço urbano e a reprodução da força de trabalho são, portanto, progressivamente dependentes e influenciados pela forma e pelo nível com que o Estado provê os meios necessários de consumo” (SAUNDERS, 1989[1981]: 132). Na década de 1970, os estudos urbanos marxistas inclinam-se para a reprodução das relações sociais, para a reprodução das relações de produção e para a reprodução das relações de dominação, a fim de entender o funcionamento dos mecanismos ideológicos, o espaço e o cotidiano, este mais específico a Lefebvre (1991a[1947]; 1991b[1968]; 2002[1961]).

Castells (2020[1972]: 154) considera que as teorias sobre o urbano eram ideológicas, o que incluía o pensamento lefebvriano, já que via este como “uma versão à esquerda da concepção culturalista de Wirth sobre o urbanismo (já que ambos viam a cidade como estruturante das relações sociais em vez do contrário) (SAUNDERS, 1989[1981]: 112; 116). *A questão urbana* posta por Castells (2020[1972]) é saber de que forma o ‘urbano’ pode inserido em uma análise marxista e Gottdiener (2016[1985]: 119) sugere que ele “especificou uma relação *teórica* entre o conceito de ‘urbano’ e a concepção marxista do Estado”, por meio de sua “teoria do consumo coletivo”. Para seus críticos, é a-histórica, a-espacial, etnocêntrica e funcionalista (SAUNDERS, 1989[1981]: 143; 168). Gottdiener (2016[1985]: 120) salienta que o “enfoque da teoria do espaço de Castells é o mesmo do de Lefebvre: para Castells o espaço é um produto material de uma dada formação social. Essa ênfase estrutura a abordagem marxista do espaço”.

Gottdiener (2016[1985]: 159; 126; 127-8) assevera que “Lefebvre confina sua produção intelectual a um estilo hiperbólico e metafórico de discurso, ninguém tem certeza do modo como reproduzir o seu raciocínio”; ademais, a revolução urbana ocorreria “na forma de uma revolução do design espacial organizado em torno da vida cotidiana desalienada [...], além da transformação econômica exigida pela maioria dos marxistas”. Outrossim, “o design espacial é, ele próprio, um aspecto das forças produtivas da sociedade – que, juntamente com a tecnologia, o conhecimento humano e a força de trabalho, contribuem para nosso ‘potencial de produção’”. Ainda de acordo com a análise gottdieneriana (GOTTDIENER, (2016[1985]: 128), para os marxistas, os meios de produção são constituídos por objetos de trabalho, como matérias-primas, e por meios de

trabalho, como ferramentas utilizadas no processo produtivo; logo, o espaço lefebvriano não pode ser identificado aos meios de produção, mas sim a uma das forças de produção. Nesse sentido,

[...] Além dessa primeira natureza do papel do espaço na produção, a organização espacial também possui uma segunda natureza. Esta, conforme Lefebvre, figura proeminentemente nas relações sociais da produção. Mais especificamente, é em parte por meio do espaço que a sociedade se reproduz. [...] o capitalismo como modo de produção sobreviveu, em parte, por seu uso do espaço como reforçador daquelas relações sociais necessárias a essa sobrevivência. [...] graças ao seu status de força de produção, o espaço possui o mesmo relacionamento contraditório com a propriedade privada (as relações de produção) que tem com a posse de máquinas; isto é, as relações sociais que regem as atividades associadas ao espaço precisam adequar-se à forma pela qual o espaço é usado para adquirir riqueza. [...] para Lefebvre, **o espaço possui, no modo de produção, o mesmo status ontológico que o capital ou o trabalho.** [...] **o espaço não é apenas parte das forças e meios de produção, constitui também um produto dessas mesmas relações.** [...] Lefebvre observa que, além de haver um espaço de consumo ou, quanto a isso, um espaço como área de impacto para o consumo coletivo, há também o consumo de espaço, ou o próprio espaço como *objeto* de consumo. [...] o próprio design espacial pode ser convertido em mercadoria, juntamente com a terra, algo que arquitetos, planejadores de cidade e turistas conheceram por algum tempo. [...] as relações espaciais figuram, proeminentemente, na reprodução das formações sociais existentes e nas práticas administrativas, hierarquicamente estruturadas, da nação-Estado. [...] Lefebvre vê o conflito de classes como se se desenvolvesse no espaço, isto é, como se fosse conflito social e luta entre interesses econômicos. Esse conflito nasce em razão da contradição fundamental do espaço capitalista: sua pulverização pelas relações sociais da propriedade privada, pela ‘demanda de fragmentos intercambiáveis e pela capacidade científica e técnica de tratar o espaço em níveis cada vez mais vastos’. [...] o conflito produzido pelos antagonismos espaciais atravessa as linhas de classe, porque não é produzido apenas por relações de produção. A principal contradição espacial da sociedade é a confrontação entre espaço abstrato, ou a exteriorização de práticas econômicas e políticas que se originam com a classe capitalista e com o Estado, e espaço social, ou o espaço de valores de uso produzidos pela complexa interação de todas as classes na vivência diária. [...] o espaço é produzido como nenhuma outra mercadoria. Tem ao mesmo tempo uma realidade material e uma propriedade formal que o capacita a encerrar a realidade material de outras mercadorias e suas relações sociais. [...] espaço tem a propriedade de ser materializado por um processo social específico que reage a si mesmo e a esse processo. É, portanto, ao mesmo tempo objeto material ou produto, o meio de relações sociais, e o reproduzidor de objetos materiais e relações sociais (grifos nossos) (GOTTDIENER, (2016[1985]: 128-33).

Essa discussão demanda um retorno à obra do próprio Marx (2008[1859]), a fim de diferenciar forças, meios e relações de produção. O autor (MARX, 2008[1859]: 47) propugna que “na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”, as quais “correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” e cuja totalidade “constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas

de consciência”; ou seja, o “modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual”, não sendo “a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

Antunes (2020: 166) é bem didático na compreensão da obra marxiana – a produção vincula-se à satisfação das necessidades humanas e não pode ocorrer sem os objetos do trabalho (“animais, metais, minérios ou produtos agrícolas”) e sem os instrumentos de trabalho (ferramentas, por exemplo). Além disso, necessita de condições materiais de produção (edifícios, terras, infraestruturas), as quais, juntamente com “os instrumentos de trabalho, constituem os meios de trabalho”. Por sua vez, meios e objetos de trabalho “constituem os meios de produção”. A interação destes meios de produção com a força de trabalho origina as forças produtivas, mais dinâmicas e instáveis que as relações sociais de produção que as consubstanciam. No capitalismo, a contradição entre forças e relações de produção assume a forma da luta de classes; as relações sociais de produção são constituídas por forças opostas, as do capitalista e do trabalhador (FRASER & WILDE, 2011: 104; 140). Löwy, Duménil & Renault (2015[2009]: 69), acerca das forças produtivas e das relações de produção, afirmam que ambas são, respectivamente, “dois grandes conjuntos de processos”:

[...] [o] primeiro agrupa as causas determinantes da capacidade de produzir: os recursos naturais, a técnica e a organização (na empresa, mas também na divisão do trabalho entre empresas). O segundo remete às relações entre os homens, que conferem às classes as suas posições sociais respectivas, como a propriedade dos meios de produção para os capitalistas, e a ausência de tal propriedade para os proletários (que não possuem nada além de sua força de trabalho, que são obrigados a vender aos capitalistas para sobreviver.

Na análise gottdieneriana supracitada sobre Lefebvre (GOTTDIENER, 2016[1985]: 112-3; 128; 160), o espaço é parte integrante das relações de produção; a localização é sítio das relações de produção; o espaço é uma das forças de produção, juntamente com os meios de produção e a força de trabalho; o espaço é parte das forças e meios de produção; a “espacialidade, em particular, é parte das forças de produção, das relações de produção e da maneira pela qual interagem os níveis ou estruturas da sociedade”; o espaço constitui também um produto dessas mesmas relações. Ademais, o “espaço é ao mesmo tempo resultado e causa, produto e produtor; é também uma *aposta*, o locus de projetos e ações” (LEFEBVRE, 1991[1974]: 142). Isso traz um problema a respeito do conceito de produção. Como ressalta Marshall Sahlins (2013: xiii-xiv):

[...] conforme nosso sentido naturalista das coisas, produção é [...] um ‘modelo heroico de criação’, envolvendo a imposição da forma sobre matéria inerte por um sujeito autônomo, seja deus ou mortal, que comanda o processo segundo

um plano e um objetivo pré-estabelecidos. Este esquema de ação é uma combinação de um individualismo arraigado e um materialismo naturalista. Isso se assenta em duas premissas interdependentes: ‘a preponderância de um agente intencional individualizado como a causa de seres e coisas que virão a ser, e a radical diferença de status ontológico de criador e de qualquer coisa que ele produza. Além disso, não são apenas os marxistas entre nós que teorizamos a produção como a principal condição determinante da ordem e a força dinâmica da mudança histórica. Nem limitamos a ideia a questões económicas ou às relações com a natureza, uma vez que também ‘produzimos’ crianças, arte, conhecimento, instituições e muito mais.

Descola (2023[2005]: 153; 388) propõe “quatro grandes tipos de ontologia”, ou seja, quatro “sistemas de propriedades dos existentes, que servem de ponto de ancoragem de formas contrastadas de cosmologias, modelos do vínculo social e teorias da identidade e da alteridade”: totemismo (semelhança das interioridades e das fisicalidades), analogismo (diferença das interioridades e das fisicalidades), animismo (semelhança das interioridades e diferença das fisicalidades) e naturalismo (diferença das interioridades e semelhança das fisicalidades); isso envolve uma relação fundamental de forma e conteúdo. Outrossim, os modos de relação entre essas ontologias são agrupados em dois grupos – o primeiro “agrupa relações potencialmente reversíveis entre termos substituíveis porque situados em um mesmo nível ontológico”, englobando troca, predação e dom; o segundo “compreende relações orientadas e irreversíveis entre termos não substituíveis porque hierarquizados intrinsecamente uns em relação aos outros”, englobando produção, proteção e transmissão. Assim sendo,

[...] as relações do segundo grupo são sempre unívocas e se desenvolvem entre termos hierarquizados. Isso é particularmente evidente no caso da produção. A antecedência genética do produtor sobre seu produto não permite que este produza, em retorno, seu produtor (ainda que possa contribuir a mantê-lo), colocando-o, assim, em uma situação de dependência em relação à entidade a quem deve sua existência, ao menos a título de condição inicial. Marx não deixa qualquer dúvida a respeito. [...] A ideia da produção como imposição de uma forma sobre uma matéria inerte é apenas uma expressão atenuada desse esquema de ação que se assenta em duas premissas interdependentes: a preponderância de um agente intencional individualizado como causa do advento dos seres e das coisas e a diferença radical de estatuto ontológico entre o criador e aquilo que ele produz. De acordo com o paradigma da criação-produção, o sujeito é autônomo, e sua intervenção no mundo reflete suas características pessoais: que ele seja deus, demiurgo ou mero mortal, produz sua obra a partir de um plano preestabelecido e em função de certa finalidade. [...] Assim como há, no dogma cristão, incompatibilidade entre o Criador e sua criação, não há, na tradição ocidental, equivalência ontológica entre o produtor e o objeto que faz surgir. [...] Enquanto maneira de conceber uma ação sobre o mundo e uma relação específica de engendramento entre um sujeito e um objeto, a produção não tem, assim, nada de universal. Ela supõe a existência de um agente bem individualizado, que projeta sua interioridade sobre uma matéria indeterminada para lhe dar forma, e fazer assim existir uma entidade de que é o único responsável e de que poderá, em seguida, apropriar-se para uso próprio ou trocar com outras realidades do mesmo tipo. [...] Falar de ‘produção’ da pessoa, do laço social, do sujeito ou da diferença dos sexos fora do contexto ocidental, em que essa noção recobre há milênios um tipo de

relação totalmente singular, é, na melhor das hipóteses, e na maioria dos casos, apenas um abuso de linguagem que conduz a paralelos enganosos (DESCOLA, 2023[2005]: 375; 377-8; 379-80)

Com base nisso, retornamos a Galimberti (2006: 92; 368), que nos lembra que a *téchne* é “produção enquanto desvelamento” e não como fabricação, desvelando “aquilo que não pode ser produzido [...] por si, aquilo que não está diante de nós” e que pode aparecer e reaparecer de modos distintos. Com Marx (2005[1867]: 1303-4), a forma de produção “modifica o método cognitivo”, em clara oposição a Descartes (2001[1637]: 68-70) – “numa estrutura econômica de tipo agrícola os homens se comportam de modo passivo e receptivo em relação à natureza, que se oferece a eles como uma imediata riqueza de meios de subsistência”. Gorender (2005: 48) lembra que “o fundamento antropológico das relações econômicas e sociais em geral” na perspectiva marxiana é o trabalho, e “o que Marx propõe é a Antropologia do *homo faber*”.

Ainda consoante Galimberti (2006: 371), a vontade humana deve ceder à técnica a fim de realizar seus desejos, tornando-a “condição universal”. Em um contexto industrial, a natureza foi subordinada ao homem com um “incremento quantitativo dos meios de produção”, o que, por seu turno, ocasionou uma “mutação qualitativa” que subordinou o homem à técnica, os fins aos meios. Com efeito, tanto natureza quanto homem subordinaram-se à técnica, criando-se uma sociedade tecnológica. Isso alterou a produção da verdade, já que, com a técnica contemporânea, “a verdade não preexiste à produção, mas é, por sua vez, produzida”. Galimberti (2006: 386) afirma que “o estável, o permanente, o que os antigos gregos chamavam de ‘ser’, agora depende da técnica, que, à base do seu programa de domínio, decide o que deve (produção) ou não deve (destruição) ser chamado ao ser e nele mantido”. Assim sendo,

[...] [c]om a explicação da natureza a partir das hipóteses antecipadas pela razão científica, conclui-se a época do pensamento como *theoría* e se desvela **a época do pensamento como *poiesis* e como *téchne*, como produção do mundo natural e do mundo humano segundo os programas da razão**. A filosofia, que nasceu como pesquisa amorosa em torno da natureza (*philia peri phýseos*), traduz-se sem resíduos em *antropologia*, não no sentido diminuído de estudo do homem, mas naquele bem mais radical que erige o homem a *lógos* supremo. Este último, ao lado do antigo *Lógos*, em si recolhe (*léghein*) o sentido e o significado de todas as coisas, cuja presença não é mais um *ex-por-se* que causa admiração, mas um *dis-por-se* no campo aberto das hipóteses antecipadas. Seu *estar*, como diz Heidegger, é um *estar-diante-de* (*ob-jectum*, *Gegenstand*) um sujeito que dispôs a ordem de apresentação. [...] Na *idade da técnica*, a relação vira de cabeça para baixo, no sentido de que **o homem não é um sujeito que a produção capitalista aliena e reifica, mas um produto da alienação tecnológica, que se instaura como sujeito, e o homem, como predicado** (grifos nossos) (GALIMBERTI, 2006: 418; 447).

Nesse sentido, a verdade no modo judaico-cristão pertence, não à grega “ordem imutável do ser”, mas sim à “ordem da produção”, sem a imposição de limites “à técnica e aos efeitos da sua expansão”, sob os desígnios divinos. A consequência disso é que a técnica, “produto da atividade humana [...] depois se cristaliza, se fixa, se separa e se autonomiza da atividade que o gerou, para colocar-se como imprescindível condição para o ativar-se de novas atividades”. Desse modo, o imperativo da técnica determina que “se deve fazer tudo o que se possa fazer”, o que “significa ver o mundo como pura *matéria-prima*, em que o homem é inscrito como simples terminal do ciclo que da produção leva ao consumo, e do consumo à produção”. A finalidade da produção não é constituída pelas necessidades do homem, as quais, de fato, são “a máquina a ser alimentada *para a produção*” (GALIMBERTI, 2006: 548-9; 639).

No “ritmo da produção técnica o homem é,” portanto, “como a matéria-prima aristotélica, [...] não-ente” acidental; os procedimentos técnicos “presidem a produção desse *mundo artificial*” do qual o homem depende, exigindo “uma salvaguarda que termina com o ser ontologicamente e axiologicamente superior à salvaguarda dos homens”. Desse modo, o ‘consumo forçado’ “começa a perfilar-se como figura da destrutividade, e a destrutividade como um imperativo funcional do aparato técnico” (GALIMBERTI, 2006: 688; 595; 705). Isso confirma

[...] o traço niilista da ontologia da técnica, que não se contenta, como na ontologia platônica, em acolher o não-ser do mundo sensível percorrido pelo incessante devir, mas eleva o não-ser de todas as coisas ao nível de condição do seu avançar e progredir. [...] [A]os olhos da técnica[,] a transitoriedade de todas as coisas, o seu tornar-se obsoletas e ser superadas, o seu não-durar, é a condição do seu existir (GALIMBERTI, 2006: 705).

Além disso, ocorre a desestruturação do espaço e do tempo, por meio da representação do mundo oferecida pela mídia, pelas telas e pelas tecnologias de telecomunicações, porque a instantaneidade do presente contrai a sucessão temporal e a extensão espacial é reduzida à pontualidade “do ponto de observação, priva[ndo] o homem daquela dimensão espaçotemporal que até agora esteve na base de sua experiência do mundo” (GALIMBERTI, 2006: 728). Isso contribui, inclusive, para modificar profundamente a individualidade e alteridade, já que a “relação com os outros e com a realidade natural é essencial ao indivíduo, no sentido de que é constitutiva da sua personalidade”, ou seja, “o mundo pertence àquela vida interior de que se tem *Erlebnis*; não é, pois, um objeto que está à sua frente, mas um elemento estrutural da subjetividade individual” (GALIMBERTI, 2006: 137; 629). Entretanto, na lógica da técnica,

[...] os processos de identificação e de auto-identificação ocorrem na forma de uma representação de si na multiplicidade dos *papéis funcionais* do aparato técnico, que supera as velhas identidades não mais referenciais [sexo, idade, geração etc.] a favor de identidades cada vez mais *abstratas* e, enquanto abstratas, *artificiais* (GALIMBERTI, 2006: 671).

Tanto essa artificialidade quanto a desestruturação do espaço e do tempo estão presentes também nas formas geográficas, uma vez que Galpin (1918: 64-5; 94-6), Harvey (1989: 73; 34), Lefebvre (1991a[1947]; 1991b[1968]; 1978[1970]; 2002[1961]; 2002[1970]; 2022[1949-64]), Sorokin & Zimmerman (1969[1929]: 619) e Saunders (1989[1981]: 19-20) atestam a inadequação da separação entre campo e cidade, por exemplo. Em relação à cidade e ao urbano, isso se manifesta nos vários nomes que o fenômeno urbano recebe na transição do século XX para o século XXI, e na própria indiferenciação entre urbano e espaço na tradição marxista. Desse modo, os nomes não são apenas ideologia; há uma tentativa de captar a *natureza da cidade e do urbano* naquele momento histórico. Na Mesopotâmia, a cidade era identificada e metaforizada ao feminino para justificar o patriarcado, isso sim uma ideologia, e não havia termo que distinguisse campo e cidade, como surgido na Grécia Antiga e fortalecido desde a Modernidade.

A *metrópole* do fim do século XIX é diferente de uma cidade, não apenas em tamanho – *metrópole* não é – *apenas* – uma cidade grande, mas um fenômeno surgido com o capitalismo industrial, em que pese o termo ter sido ressignificado pelo empréstimo aos gregos. *Urbanização*, de Cerdá (1867), termo que se tornou hegemônico hoje, e sequer é contestado, não é ideológico, refere-se a uma transformação na forma em que a cidade é compreendida: a fisicalidade, a materialidade da cidade era a força motriz para a transformação urbana e algo imprescindível para a organização do espaço urbano, em um contexto de perda da restrição de poder político aos cidadãos urbanos, em decorrência dos direitos humanos de primeira geração, formatados a partir da Revolução Francesa e do fortalecimento do Estado, o qual incorporou as cidades à sua lógica. Em seguida, houve a ampliação lenta e gradual de direitos a partir de fins do século XIX, chamados de direitos humanos de segunda geração (VASAK, 1977), somente consolidados nos Trinta Anos Gloriosos, substituindo a cidade pelo território nacional no exercício de direitos.

Brenner & Schmid (2015: 154) afirmam que, no final da década de 1960 e início da década de 1970, havia o consenso de que o urbano estava atrelado a uma unidade espacial ou a um tipo de assentamento – a cidade ou suas variantes, como metrópole,

região metropolitana etc. Ademais, os debates sobre a questão urbana não questionaram esse pressuposto e a explosão dos limites da cidade tornaram a divisão entre rural e urbano inválida. A ideia de que o urbano se vincula à cidade decorre do processo histórico – a relação entre *urbs*, *civis* e *civitas*. A relação entre direitos e cidadania e a cidade(-Estado), embora não exclusiva, esteve fortemente atrelada por milênios e, necessariamente, com vinculação espacial. Outrossim, metrópole não é – *apenas* – uma *variante* de cidade, assim como intersexo não é apenas uma variante de hermafrodita (FEDER & KARKAZIS, 2008); nesse aspecto, a Linguística tem-nos dito bastante (CHAMBERS & SCHILLING, 2013[2002]). Bornheim (1983: 3) ressalta que, “pela linguagem, o homem é disposto no real”.

Brenner & Schmid (2015: 156-8) sugerem que a compreensão do fenômeno urbano contemporâneo é prejudicada em razão das ideologias, sendo a principal a da *era urbana*, bastante presente no discurso oficial das Nações Unidas (ONU). Nele,

[...] a cidade é definida com referência ao tamanho da população arbitrariamente definido, limiar de densidade ou classificação administrativa [...]. [A] noção de cidadania [*cityness*] usada nesse discurso é ainda fundamentalmente empirista. Pressupõe que a cidade pode ser definida por (alguma combinação de) variáveis estatisticamente mensuráveis, descrevendo condições (codificadas como ‘urbano’ e ‘não urbano’) dentro de uma zona administrativa delimitada. [...] [O] discurso da era urbana drasticamente homogeneiza os variados padrões e caminhos da urbanização que têm emergido nas décadas recentes através da economia mundial. [...] [Além disso,] torna invisíveis as conexões íntimas, abrangentes e dinamicamente desenvolvidas entre mudanças contemporâneas nos processos de construção da cidade e as transformações igualmente de longo alcance de paisagens supostamente não urbanas e divisões espaciais do trabalho aludidas acima.

Outras narrativas ideológicas sobre o urbano seriam a do triunfalismo urbano; a do urbanismo tecnocientífico; a sustentabilidade ambiental urbana; e os debates sobre as megacidades. Os autores (BRENNER & SCHMID, 2015: 158; 159) recorrem a palavra *cityness*, que definem “como uma forma de assentamento transcendental que tem se generalizado agora mundialmente” e afirmam que a “paisagem intelectual dos estudos urbanos críticos [...] ainda é um tanto fragmentada entre estruturas epistemológicas diversas e uma grande abrangência de suposições ontológicas”.

Brenner e Schmid (2015: 160-2) atestam que, por um lado, os estudos urbanos pós-coloniais se utilizam de uma abordagem nominalista “a fim de produzir novas geografias de teorização sob as condições do início do século XXI” e “contêm muitas vertentes distintas de elaboração teórica, experimentação metodológica e pesquisa substantiva, assim como diversas orientações epistemológicas que competem entre si”.

Entretanto, essas abordagens apresentam “riscos intelectuais” e as posições metodológicas dessa vertente devem ser encaradas como “movimentos interinos [que] antecipam ‘formulações mais sustentadas para a construção de análises urbanas globais’”. Um problema apontado é que os estudos urbanos pós-coloniais “ainda demarcam o seu campo de pesquisa com as mesmas condições [...] herdadas do campo euro-americano”, isto é, estão focados em cidades.

Por outro lado, ambos os autores (BRENNER & SCHMID, 2015: 161-3) “endossam uma abordagem nominalista que permite uma interação aberta entre crítica [...], experimentação epistemológica [...] e pesquisa concreta”, cabendo ao pesquisador “decifrar o processo de urbanização cada vez mais planetário em andamento” e “teorizar a produção de configurações espaciais multiestratificadas”. Ademais, em vez de demarcar uma singularidade ontológica, deve-se buscar “uma concepção relacional, dialética, que supõe uma totalidade mais ampla” – refuta-se, pois, a “ideia de especificidade [...] logicamente inteligível apenas em relação a uma noção contida em uma generalidade contra a qual é definida”. Outrossim, o urbano e a urbanização são categorias teóricas, ao contrário das tradições hegemônicas, que propugnam o urbano como “categoria universal, empiricamente autoevidente, correspondendo a um tipo particular de espaço de assentamento delimitado, a ‘cidade’”. Assim, o urbano e a urbanização “devem ser compreendidos como abstrações teóricas; só podem ser definidos por meio do trabalho de conceptualização” e “sua demarcação como uma zona de pensamento, representação, imaginação ou ação pode somente ocorrer por meio de abstração teórica”.

Logo, o urbano é um processo, não uma forma universal, um tipo de assentamento ou unidade delimitada; desse modo, não pode ser “tratado como uma entidade não sujeita à mudança, invariável”, que pode ser replicada pelo planeta – “a cidade” (BRENNER & SCHMID, 2015: 163). Citando Lefebvre (2002[1970]), afirmam (BRENNER & SCHMID, 2015: 165) que “interpretam o urbano como um processo multiescalar de transformação socioespacial” e, por isso, ele é “dinâmico, historicamente desenvolvido e variado”. Assim sendo, “sítios urbanos aparentemente estáveis são de fato materializações meramente temporárias de transformações sociais em andamento” e “as configurações urbanas devem ser concebidas não como um assentamento distinto, mas como campos de força de reestruturações socioespaciais desenvolvidos de modo relacional”. Outrossim, as

[...] análises de configurações urbanas devem ser separadas dos entendimentos herdados da cidadindade [*cityness*], que ofuscam os processos de ‘implosão-explosão’ que escoram a produção e a contínua reestruturação da organização socioespacial do capitalismo moderno (BRENNER & SCHMID, 2015: 166).

Por conseguinte, não se deve identificar o urbano a qualquer unidade singular delimitada, nem o delinear em razão de “contornos territoriais” relacionados ao “não urbano ‘do lado de fora’ (suburbano, rural, natural, selvagem ou afins)” (BRENNER & SCHMID, 2015: 166).

A especificidade do processo de urbanização contemporâneo reside na materialização do desenvolvimento capitalista “**dentro de [within] lugares, territórios e paisagens**” (grifos nossos) e simultaneamente na inserção deles “dentro de configurações temporariamente estabilizadas e concretas da vida socioeconômica, da organização socioambiental e do gerenciamento regulatório”. Ademais, “[u]rbanização é precisamente o meio e a expressão” da colisão/transformação do desenvolvimento industrial capitalista com configurações socioespaciais herdadas e “cada configuração da vida urbana é poderosamente formatada pelas forças institucionais, políticas e sociais diversas que a mediam”. Os autores (BRENNER & SCHMID, 2015: 172-3) propõem focar “na formação contemporânea da urbanização”, surgida nos anos 1980, e constatar a extraordinária expansão territorial das aglomerações urbanas, as quais “não podem mais ser compreendidas simplesmente como concentrações nodais organizadas em torno de e orientadas para um único núcleo urbano”.

Desse modo, a urbanização tornou-se planetária, em razão 1. da considerável expansão de zonas de exportação agroindustriais, 2. da maciça expansão de investimentos em extração mineral e de petróleo, 3. da consolidação e extensão aceleradas das infraestruturas de telecomunicações e logística de longa distância e 4. do avanço do “tecido da urbanização estendida” sobre paisagens ‘selvagens’ (BRENNER & SCHMID, 2015: 173). Nesse sentido, os modelos tradicionais da teoria urbana – metrópole e hinterlândia, centro e periferia, cidade e campo, urbano e rural – foram explodidos e têm ofuscado a *decifração* dos “padrões emergentes e trajetórias da reestruturação socioespacial ao redor do mundo”. Assim, esses “novos padrões e potenciais de desenvolvimento dentro de um tecido de urbanização mundial profundamente polarizado e que está se adensando” ocasionam uma ruptura com a definição do urbano devida à “**oposição a um Outro ontológico localizado além ou fora dele**” e, portanto, o rural tampouco pode ser compreendido como “**“um outro lugar’ perpetuamente presente ou um ‘do lado de fora de constitutivo’ que permite ao urbano ser demarcado como um**

terreno distinto, coerente e estável” (BRENNER & SCHMID, 2015: 174) (grifos nossos).

Assim sendo, podemos perceber que a urbanização planetária de Brenner e Schmid (2015) requeira alguns pressupostos do marxismo ortodoxo (CASTELLS, 2020[1972]) e da produção do espaço (LEFEBVRE, 1991[1974]), como o papel de receptáculo do espaço; a quase irrelevância da configuração urbana e da materialidade, que deve ser tratada distintamente da *cityness*; a indiferenciação entre rural e urbano; e o papel do urbano como *epistème* e o carácter totalizante disso. Nesse sentido, isto chega ao ponto de se negar a própria alteridade, em razão da ubiquidade do urbano, na ausência daquilo que Roskamm (2019) denomina de ‘exterior constitutivo’. Se no final do século XIX, Cerdá (1867) propôs a primazia da materialidade urbana sobre a organização da cidade (com efeitos sobre a própria sociedade), no início do século XXI é proposto por Brenner & Schmid (2015) o inverso, um “assentamento transcendental”, ou seja, uma forma amorfa, porquanto polimórfica e ubíqua. Essa genericidade, característica da produção capitalista, para Aureli (2011: 4), “não é o resultado padrão de suas várias forças, senão mais fundamentalmente a matéria prima de suas reais e efetivas forças”; assim,

[...] ao contrário de categorias como deus, povo, Estado, o público, liberdade ou igualdade, quaisquer ideias sobre a economia surgindo de dados técnicos são irrepresentáveis e, em vez disso, aparecem apenas como uma questão de fato. [...] a abstração a fábrica moderna é incapaz de ser representada. [...] uma vez que a agência de representação colapsou, qualquer figuração ou simbolismo torna-se meramente superficial, desconectado do universo infinitesimal e em constante mudança da precisão tecnológica. [...] A Alemanha de Weimar, e especialmente Berlim, pode, portanto, ser considerada o berço não só da primeira manifestação madura daquilo que desde então passou a ser definido como pós-fordismo, mas também de outro fenômeno típico do pós-fordismo – o trabalhador precário. A incerteza no mercado de trabalho na Berlim de Weimar resultou na constante mobilidade dos trabalhadores, ao ponto de o espaço de trabalho já não ser o local de trabalho tradicional, mas sim a própria cidade com o seu constante leque de possibilidades. O *Halle* de Hilberseimer parece responder a esta condição, sendo a materialização arquitetônica de um espaço de possibilidades em que o trabalho já não é concebido na forma de um local de trabalho claramente organizado, mas como uma **condição latente investida no espaço da cidade em sua totalidade. E o ativo fundamental desta cidade como fábrica não é a linha de montagem mecânica na fábrica, mas o trabalho vivo – os próprios trabalhadores.** Neste contexto, as formas e as associações espaciais resultantes do trabalho tornam-se muito menos previsíveis. Não mais formados por um intelecto passivo subsumido pela linearidade da assembleia, elas surgem agora de um intelecto ‘ativo’ que procura possibilidades de trabalho em todas as manifestações do ambiente caleidoscópico da cidade. O único espaço que pode acomodar (e aproveitar) estas condições é o espaço “livre” do *Halle*, que é uma arquitetura sem outras qualidades além da simples delimitação de um espaço genérico. [...] Com a ascensão da industrialização, portanto, e os seus princípios de produção, circulação, consumo expansivos e

a eficiente divisão do trabalho, não foi surpresa que a arte e a arquitetura já não fossem consideradas representações persuasivas de alguma mensagem transcendental, mas apenas realidades em eles mesmos. Estas realidades foram ditadas pela sua forma, espaço, massa e movimento – por outras palavras, pela sua propriedade mais genérica e visível (AURELI, 2011: 4; 17; 4).

Isso relaciona-se a um problema epistemológico e ontológico nas correntes marxistas estadunidenses e europeias: a ontologia do espaço. Para Dussel (2012[1985]: 242) quem possui ontologia é o capital –

[...] como o ser das mercadorias (seu fundamento ou essência), o capital espacializa (como existenciário, ontológico então) os produtos: põe em um ‘lugar’ o capital produtivo (p. ex., as fábricas), em outro o momento consumptivo (p. ex., o bairro operário); traça as relações de circulação (p. ex., as ruas e vias)... e assim espacializa urbanamente as cidades industriais (elemento fundamental de uma teoria da arquitetura).

Já Gottdiener (2016[1985]: 129; 133; 110) afirma que “para Lefebvre, o espaço possui, no modo de produção, o mesmo *status* ontológico que o capital ou o trabalho”; assim, é “justamente esse status dialético, ontológico do espaço que dá origem à sua natureza multifacetada na sociedade”. Outrossim, “a análise dos múltiplos *status* ontológicos do espaço na formação capitalista tardia requer um modo de investigação que supere os limites da lógica do capital ou um que reduza o espaço a mercadoria”. De todo modo, cabe ressaltar a incompatibilidade apresentada entre *ontologia* e *produção* do espaço, uma vez que *produção* não permite que o produto crie seu produtor ou se crie a si mesmo, contrariando o proposto por Lefebvre (1991[1974]). A técnica permite que a produção se efetive [“ver o mundo como pura matéria-prima” (GALIMBERTI, 2006: 548-9; 639), e a cidade genérica como condição latente do espaço do trabalho e lugar de aglomeração de trabalhadores permanentemente móveis e cada vez mais precarizados (não sendo mais a força de trabalho a única mercadoria hoje, mas o próprio sujeito).

Nesse sentido, torna-se compreensível quando Lefebvre (2002[1970]) fala de urbano como *epistême*, já que isso se torna o cerne do processo produtivo e das relações sociais no capitalismo contemporâneo, independentemente do local em que ocorrem (campo ou cidade). Todavia, não podemos reduzir a existência humana em todo o planeta a isso, até porque os níveis, as instâncias e as práticas, para usar termos althusseriano e lefebvriano (CASTELLS, 2020[1972]; LEFEBVRE, 2002[1970]), são temporal e localmente muitíssimo diversos. Ademais, o capital, segundo Hardt & Negri (2001[2000]: 242-5) demanda permanentemente um exterior, “[a] única solução efetiva é o capital olhar para fora de si mesmo”. E como o próprio Marx (2017[1894]: 286) afirma “o verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o *próprio capital*”. Cabe ressaltar que a

produção sofre barreiras, o que reforça o papel da materialidade como força produtiva – um exemplo simples é a localização dos Tigres Asiáticos; não se pode esquecer que, sem água, Taiwan jamais poderia concentrar a produção mundial de chips (NARVAEZ; JANZEN; EBERLE; SEBESVARI, 2022: 13), independentemente das relações de produção capitalistas.

O capital fictício e a especulação financeira contemporâneas são uma tentativa de superação dessas barreiras próprias ao capitalismo (autonomizando-se da produção), assim como as alteridades criadas por ele próprio – o *não-ser* ‘deixa de ser’ o *incessante* devir e passa permanentemente a ser a razão do movimento do mundo e das coisas¹⁹ (GALIMBERTI, 2006: 705), necessitando-se de *incessantes* ações para constituir e desenvolver suas essências²⁰. Psicologicamente, esse *não-ser* permanentemente vivenciado está referenciado ao Ideal do Eu, “fenômeno antropológico [...] específico, pelo qual o homem ultrapassa a simples busca de satisfação instintiva”, tentando *ad aeternum* reencontrar o tempo perdido em que “ele era, ele mesmo, seu próprio ideal” (FREUD, 2010[1914]: 27-8). A técnica é responsável por essa capacidade de o fim da produção não ser constituído mais pelas necessidades do homem, mas sim pelo seu desejo, que também é sempre *incessante*. Por isso, a projeção do Ideal do Eu encontrar algum suporte é irrisório, pois “não se trata senão de representações efêmeras, parciais e substitutivas de um projeto bem mais grandioso e inatingível, a não ser talvez no orgasmo, na regressão mais profunda (a psicose) e na morte” (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1992[1973]: 13).

A questão das alteridades está presente, por exemplo, na narrativa ideológica da diversidade. Podemos nos questionar até que ponto os discursos sobre diversidade servem para escamotear os conflitos sociais e em que medida esses mesmos discursos são fetiches que sujeitam os cidadãos à mercadização da vida; até que ponto LGBT(QIAP+) são perfis de mercado ou de fato a afirmação de cidadania de seres humanos. Reis & Cazal (2021: 26) lembram que “em dezembro de 2008, no maior evento do movimento LGBT do Brasil, o Encontro Brasileiro de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais –

¹⁹ Preferimos utilizar *nada* em vez de *não-ser*. Mantivemos a expressão de Galimberti (2006: 705), mas como veremos à frente, trataremos essa questão segundo Bornheim (1983).

²⁰ Como afirma Galimberti (2006: 183): [...] ao construir o mundo, o homem constrói a si mesmo, porque o significado que as coisas adquirem quando tocadas pela ação age como estímulo sobre o organismo humano, informando-o do significado adquirido pelas coisas. A subjetividade nada mais é que a interiorização desses significados, em que a ação repetida produz a habilidade, que, interiorizada, se expressa como hábito. O hábito, por sua vez, livra da repetição das tentativas e liberta a ação para a produção de outras significações. Não é, pois, uma subjetividade que decide a ação, mas o sucesso reiterado da ação, que cria o primeiro núcleo da subjetividade.

EBLGBT também decidiu-se pelo uso do termo LGBT”; hoje o acrônimo tem recebido diversas outras letras. A situação é tão caótica que uma página da Internet contabiliza 81 gêneros em todo o mundo (DREW, 2023). A transitoriedade, com uma sigla surgindo a cada instante, e a artificialidade de gêneros e orientações sexuais são demonstrações de que as identidades estão cada vez mais abstratas e, em razão disso, artificiais.

Para além da sexualidade, basta lembrar que o racismo foi um mecanismo presente no capitalismo até, ‘oficialmente’, 1993, quando se encerrou o processo legal de apartheid na África do Sul (CLARK & WORGER, 2013[2004]). Hoje, o racismo é algo discursivamente combatido por grandes empresas, há políticas identitárias e afirmativas, públicas e privadas, e o antirracismo está voga (ALMEIDA, 2019; DAVIS, 2016; DIANGELO, 2011, 2020; GUIMARÃES, 1995; HAIDER, 2019). Mais uma vez, a linguagem falada contribui para a compreensão dos fenômenos: nada se define apenas pela sua negação, ou pelo menos, não se definia. Uma manifestação clara de que o não-ser das coisas foi elevado à condição do “seu avançar e progredir”, relacionada ao “traço niilista da ontologia da técnica”, é esse neologismo datado de 1937, cuja primeira evidência consta das páginas do Chicago Defender (OED, s/d); de 1958, segundo o Le Petit Robert (DLR, 2002: 108); e de 1972, consoante o Houaiss (IAHL, 2004[2001]: 237).

Para a compreensão do devir, é necessária uma breve nota: Zarifian (2002: 1; 5; 6) salienta que o “porvir é uma noção prisioneira do tempo espacializado”, definido como “quantitativo e físico, medido pela sucessão de instantes materializados no relógio”, e sua antecipação depende de nossa vontade e “nos torna responsáveis pelo nosso próprio devir”; já este se impõe “(não escolhemos envelhecer)” e, quando se fala do devir de um ente, “é da qualidade de sua existência, tal qual ela se joga no presente, em projeção para (e não em) o futuro, que falamos” (há diversas formas de se envelhecer). Assim, uma questão relevante é o papel que a materialidade exerce no próprio devir, aparentemente negado em muitos casos. Butler (2003[1990]: 58-9; 163) propõe que

[...] [s]e há algo de cerro na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim torna-se mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria ‘cristalização’ é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tomar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. [...] Se o

sexo não limita o gênero, então talvez haja gêneros, maneiras de interpretar culturalmente o corpo sexuado, que não são de forma alguma limitados pela aparente dualidade do sexo. Consideremos ainda a consequência de que, **se o gênero é algo que a pessoa se torna – mas nunca pode ser –, então o próprio gênero é uma espécie de devir ou atividade**, e não deve ser concebido como substantivo, como coisa substantiva ou marcador cultural estático, mas antes como uma ação incessante e repetida de algum tipo. Se o gênero não está amarrado ao sexo, causal ou expressivamente, então ele é um tipo de ação que pode potencialmente proliferar-se além dos limites binários impostos pelo aspecto binário aparente do sexo (grifos nossos).

Catherine Rowett (2018: 21) nos lembra que, no pensamento platônico, o devir é da ordem do particular, e que este não tem um ser próprio, relacionando-se com os sentidos e com o perecimento. Aquilo que Butler (2003[1990]: 58-9; 163) nos traz representa uma mudança ontológica importante: o único ser torna-se o do devir. É interessante perceber, portanto, que isso encontra eco na gravidade quântica em loop (CALAMARI, 2021: 81), que sustenta “uma metafísica de processo segundo o qual o devir (processo, mudança, evento) é anterior e mais fundamental do que ser (substância, estase, coisa)”. Entretanto, tal concepção rompe com a possibilidade de existir tempo e o espaço como conhecemos:

[...] O espaço como recipiente amorfo das coisas desaparece da física com a gravidade quântica. As coisas (os quanta) não habitam o espaço, habitam uma os arredores da outra, e o espaço é o tecido de suas relações de vizinhança. Se temos de abandonar a ideia do espaço como recipiente inerte, então deve ser abandonada também a ideia de tempo como fluxo inerte ao longo do qual se desenvolve a realidade. Assim como desaparece a ideia do espaço contínuo que contém as coisas, desaparece também a ideia de um “tempo” contínuo que flui, no decorrer do qual acontecem os fenômenos. Em certo sentido, já não existe o espaço na teoria fundamental: os quanta do campo gravitacional não estão no espaço. Do mesmo modo, já não existe o tempo na teoria fundamental: os quanta de gravidade não acontecem no tempo. É o tempo que nasce como consequência de suas interações (ROVELLI, 2014: 134).

Essa concepção quântica de espaço, vinculada ao devir, está presente na obra de Deleuze & Guattari (2011[1980]: 360). É interessante perceber que, ao contrário das abordagens marxistas que desconsideram a materialidade, ambos os autores (DELEUZE & GUATTARI, 2011[1980]: 508-9) propõem que “mais que a uma matéria submetida a leis, vai-se na direção de uma materialidade que possui um *nomos*”; assim, “[m]ais que a uma forma capaz de impor propriedades à matéria, vai-se na direção de traços materiais de expressão que constituem afe[c]tos”, os quais são “devires não humanos do homem, como os perceptos (entre eles a cidade) são as paisagens não humanas da natureza”. Nesse sentido, “não estamos no mundo, tornamo-nos com o mundo, nós nos tornamos, contemplando-o. Tudo é visão, devir. Tornamo-nos universo. Devires animal, vegetal, molecular, devir zero” (DELEUZE & GUATTARI, 2010[1991]: 220). Como propõem

Deleuze & Guattari (2011[1980]: 380; 2010[1991]: 216-7), a materialidade é expressiva, auto-objetiva.

Acerca dessa discussão sobre o devir e sobre a materialidade, Bornheim (1983: 114-23) assevera que longe de o trabalho da sociedade industrial “ser visto simplesmente como um produzir ou uma atividade, o trabalho” é fundamental no “processo dialético, através do qual o devir do real desdobra e consoma a sua realidade”. Como trabalho e práxis ainda estão “determinado[s] pelo pensamento metafísico” é importante superar esse resquício metafísico, o que se torna possível apenas pela ruptura na identificação entre ser e pensar, presente desde Parmênides, e apenas rompido com o pensamento heideggeriano: o “outro que não o pensamento, para Heidegger, é o ser”. Seguindo o pensamento hegeliano, Bornheim (1983: 175) lembra que “o puro ser e o puro nada são o mesmo”, e que a passagem do ser para o nada, “ou o movimento, é o devir”, que, por sua vez, “se revela duplamente determinado: é determinado pelo nada enquanto o ser é nada, e é determinado pelo ser enquanto o nada é ser”. Ademais,

[...] nunca será bastante repisar que não se resolve o problema pela substituição da rígida substância por uma concepção do devir de todas as coisas. Voltar, por exemplo, à tão errada quanto freqüente interpretação que autores emprestam aos fragmentos de Heráclito, pondo em primeiro lugar o devir, está longe de ser satisfatório, mesmo porque tal interpretação não passa de um corolário da crise atual da substância. [...] Queremos dizer que, mesmo quando se põe o devir em primeiro lugar, como em Bergson, e mesmo quando se chega a ponto de negar a substância em nome do devir, tais procedimentos só se fazem possíveis a partir da substância: trata-se da negação da substância. O que significa que as concepções do devir são negativamente substancialistas e historicamente impensáveis sem a categoria da substância. [...] Tomados imediatamente o ser é o ser e o nada é o nada. Acontece que estes dois conceitos não podem manter-se em sua imediatez, porque a reflexão dialética revela que o ser é nada e que o nada é ser. Ou seja: um conceito só é pelo outro, através da mediação do outro, **mediação esta que conduz à síntese, ao devir**. A síntese é uma superação. Perguntemos então: o que é superado? Superar tem dois sentidos: conservar e fazer cessar. O que é conservado e o que cessa de ser? Conserva-se o ser e o nada enquanto estes conceitos são mediatizados ou por outra, enquanto se resolvem no devir, mantendo-se assim numa instância superior. E o que deixa de ser? O ser e o nada deixam de ser enquanto realidades imediatas ou enquanto ignoram toda e qualquer mediação. ‘Assim, o superado é um conservado, que perdeu apenas a sua imediatez, mas que por isso não é destruído’ – ele não é destruído enquanto é conservado sem a sua imediatez numa instância superior, na síntese (BORNHEIM, 1983: 276; 284).

Cabe ressaltar que a superação mencionada acima está relacionada aos termos *aufheben* e *aufhebung*, que não se limitam, como geralmente abordado, à materialidade. Outrossim, o pensamento metafísico tende relegar ao abandono “o particular, a matéria, o contingente, o existencial, o histórico”, terminando “sempre claudicante em relação ao real; em verdade, ela [a metafísica] esconde um outro problema: a vontade radical de

domínio”. Com efeito, “a explicação metafísica, seja por Deus ou pela matéria, de fato é uma pseudoexplicação que encobre a vontade de poder” (BORNHEIM, 1983: 27; 197). Bornheim (1983: 200) assegura, ao criticar o pensamento marxiano, que, de “modo próprio, o que tem história e se desenvolve é a produção material e o comércio material. Todo o resto não passa de aparência de história; o ser é a história da produção material”; para além dela “é mero reflexo, eco. Todo o resto, portanto, é menos ser, é não-ser, ou é manifestação daquilo que propriamente é”. Por fim, o autor (BORNHEIM, 1983: 288) propugna que “o ente não é simplesmente por si ou em si ou para si. O ente finito só é pelo outro que não ele mesmo”, o que significa dizer que o ente finito “depende, em seu ser mesmo, para ser, do outro que não ele mesmo, e enquanto reduzido a si ele não é ou não chega a ser”. Ao tratar dessa discussão no relacionamento entre pessoas, Safra (2006: 52) assevera que

[...] nosso modo de ser se caracteriza por um contínuo devir. [...] Em cada pessoa, existem as facetas de si mesma que se constituíram por meio do encontro com o Outro, enquanto outras [...] não chegaram a se realizar, evoluir, se simbolizar. Esse fenômeno leva a pessoa à necessidade de encontrar o Outro que possa lhe possibilitar a constituição e a evolução das facetas de seu modo de ser que não chegaram a acontecer pelo encontro com um outro ser humano, condição necessária para se por em marcha o processo de simbolização necessário ao devir de si mesma.

Isso nos traz indagações a respeito da constituição do sujeito na Idade da Técnica, como propõe Galimberti (2006). Primeiramente, a discussão sobre gênero parece-nos filiada à tradição metafísica que identifica pensamento e ser e nega a materialidade e (consequentemente) o espaço-corpo. Com isso, não nos filiamos aos tacanhos pensamentos transfóbicos, determinísticos e também metafísicos; enquanto o primeiro é negativamente substancialista, o segundo é primitivamente substancialista. Nesse sentido, deve ser ressaltado que não se ‘nasceu em corpo errado’, que o devir ocorre necessariamente da mediação entre ser e nada do ente (o corpo seria o nada, neste caso) e da relação do sujeito com a alteridade, a qual, na Idade da Técnica, é muitas vezes definida por ela própria, que, como vimos, é ontologicamente nihilista – esse aspecto nulo atua favoravelmente na definição de corpos tecnicamente moldados, como em terapias hormonais ou redesignação sexual. Engana-se quem pensa que isso atua unicamente em corpos trans – o padrão de beleza nunca foi definido por critérios biológicos, mas hoje basta ver os procedimentos cirúrgicos que se tornaram mandatórios para que se alcance certo padrão de beleza – aquele que envolve consumo e mediação técnica (silicone, plásticas, implantes dentários), cada vez mais artificiais (HALL, 2023; SHARP, 2000). Um aspecto bastante positivo, por exemplo, está presente no desenvolvimento de próteses

avançadas, de transplantes faciais e de exoesqueleto para pessoas com deficiência, algo quase impensável há vinte anos (ALBERTI & HOYLE, 2021; CHESTEK & CEDERNA, 2023; CONNORS, 2018; SØRAA & FOSCH-VILLARONGA, 2020)

Em relação à cidade, os aspectos técnicos para adequações físicas estão presentes, indubitavelmente, desde sua origem e são mais perceptíveis que nos processos de constituição do sujeito. Na realidade, Liverani (2006[1998]: 71) lembra que, em Arslantepe, havia “organização urbana sem ter uma cidade”, ao referir-se ao trabalho de Frangipane (2019: 85-7), a qual, em seu turno, assegura haver neste sítio indícios de ausência de “concentração real de população a viver lá e que, ao contrário, acentuava a separação” da cidade, sendo, portanto, distinta do modelo tradicional mesopotâmico. Isso propicia a compreensão de que, mesmo para quem não reside no urbano, há certo ideal relacionado a sua materialidade. Na Mesopotâmia, este vinculava-se à ordenação cósmica na Terra, restituindo a ilusão originária da perfeita fusão com os deuses, em um retorno ao passado. Na pólis grega, esse ideal era a reprodução do equilíbrio do cosmos e a justa medida, enquanto ainda havia limitações técnicas consideráveis às ações humanas, algo somente alterado com o advento da Modernidade.

Isso ocorreu com a primeira ferida narcísica da humanidade, a descoberta de que o homem e a Terra não são o centro do Universo, que Deus havia ‘mentido’ para a humanidade. Algo ainda mais agravado com a segunda ferida narcísica, propiciada pelo darwinismo (FREUD, 2010[1917]: 182-5). De todo modo, havia ainda religião, pertencimento étnico, o nacionalismo, algo muito importante para restituir sentimentos (religiosos, até) de pertença (GREENFELD, 1992; HOBBSAWN, 2004[1990]). O desenvolvimento do modo de produção capitalista rompe essas ligações paulatinamente até o advento da metropolização urbana, já em fins do século XIX; ainda que haja guetos e bairros etnicamente identificados, estão longe de serem homogêneos, ilusão ainda hoje recorrente, na língua falada, a respeito de comunidades (nos Estados Unidos, os subúrbios e os grupos de identificação, como LGBT e negros; no Brasil, tornou-se, em geral, eufemismo para favela) – Mocellim (2011: 126) lembra que “identidade é a comunidade individualizada, a substituta moderna da comunidade”.

A adequação das cidades ao modo de produção capitalista iniciou-se no século XIX em razão dos problemas causados pelos processos concomitantes de urbanização e industrialização na Europa e nos Estados Unidos e de mecanização do território no Brasil, com criação e modernizações de infraestruturas, já que nos países subdesenvolvidos não

houve essa concomitância e o processo de urbanização se intensificou a partir do segundo quartel do século XX (BENEVOLO, 1993[1975]; SANTOS, 2010[1971]). Nesse período, um importante processo social foi o da diferenciação, possibilitado pela fragmentação espacial em unidades cada vez menores e mais homogêneas, concomitantemente à exclusão dos indesejáveis e do “colapso de um sistema unificado de normas” (KATZNELSON, 1992: 22-3), o que reforçava a necessidade de mecanismos de controle social e de planejamento – à diferenciação correspondia a ordem, e esta ao funcionalismo.

Um forte fator de ligação social ao longo do século XX foi a divisão entre esquerda e direita, originada pela Revolução Francesa, e alçada também a status *re-ligioso*, com todas as barbáries associadas a isso, tendo como extremos o nazismo alemão, o fascismo italiano e o stalinismo soviético, entre vários outros movimentos políticos atrozés (HOBSBAWN, 2003[1994]; KEYLOR, 2006[1984]). Com a Terceira Revolução Industrial, os avanços técnicos e tecnológicos, o pós-modernismo, os ideais tornaram-se sobretudo vinculados ao consumo, à mercadização da vida e à terceira geração de direitos humanos, difusos e coletivos, uma forma também de criar vínculos sociais (FEATHERSTONE, 2007; VASAK, 1977). O fim do socialismo soviético contribuiu para um período de forte ascensão dos ideais capitalistas (SEGRILLO, 2000); outro modo de identificação decorre de atos terroristas, cujo ícone maior foram os atentados em território estadunidense de 2001, algo sem precedentes na história da maior potência militar do planeta (RAPOPORT, 2022). Todas essas transformações intensificadas na passagem do século XX para o XXI contribuíram para a reconfiguração de ideais e de movimentos políticos.

Entretanto, já em 1938, Mumford (1970[1938]: 268) assevera que a metrópole contribui para a promoção, “pelo menos, da mais baixa forma de socialização: o elo básico no corpo metropolitano amorfo: o gregarismo”. Essa atomização extrema tem como tentativa de superação, geralmente mais à esquerda, os movimentos sociais mais diversos – os já existentes, consolidados e enfraquecidos movimentos operários; sem-terras; sem-tetos; atingidos por barragens; soropositivos; atingidos por desastres; idosos; jovens; pessoas com deficiências; refugiados; portadores de doenças raras; população em situação de rua; vítimas de mortes provocadas pelo Estado; LGBTQIAP+; povos originários e tradicionais; ambientalistas; feministas; movimentos negros. Mais frequentemente à direita, estão os movimentos religiosos cristãos; movimentos anti-

imigração; movimentos anti-islâmicos; movimentos antiocidentais; movimentos misóginos; os conspiracionistas; os terroristas; e aqueles consolidados já no século passado, mas que ganharam novas roupagens. Alguns, como a Primavera Árabe, o veganismo e a defesa animal fogem um pouco a esse padrão e apresentam especificidades próprias do século XXI (BAYAT, 2021; DAGNINO, 1994; DELLA PORTA & DIANI, 2015, NEIWERT, 2020).

De todo modo, esses movimentos políticos representam os ideais sociais de certos grupos e sujeitos e são, eles próprios, os ideais, formadores de alteridades, aqueles que representam o Outro, como distinção e/ou como alteridade radical. Esse processo é intrínseco à constituição psíquica do sujeito e das sociedades. O problema contemporâneo a respeito disso está na profunda fragmentação da existência, seja alguma sigla LGBTQIAP+, ou cor da pele, ou denominação neopentecostal, ou grupo feminista, ou grupo populacional migrante a ser combatido. Além disso, esses grupos colocam o objeto, seja a causa, seja o líder, no lugar do Ideal do Eu, permitindo a identificação entre os membros e abdicando parcialmente do próprio desejo (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1992[1973]: 161). Nesse sentido, Freud (2018[1939]: 128), ao explicar o ódio aos judeus na Europa de seu tempo, lembra que

[...] o sentimento de comunidade das massas requer, para ser completo, hostilidade a uma minoria de fora, e a fraqueza numérica desses excluídos convida à sua opressão. [...] a intolerância das massas, curiosamente, se manifesta de modo mais intenso em relação às pequenas do que às grandes diferenças.

Por seu turno, essa citação nos leva a outro texto de Freud (2010[1930]: 51-2):

[...] Evidentemente não é fácil, para os homens, renunciar à gratificação de seu pendor à agressividade; não se sentem bem ao fazê-lo. Não é de menosprezar a vantagem que tem um grupamento cultural menor, de permitir ao instinto um escape, através da hostilização dos que não pertencem a ele. Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade. Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra, como os espanhóis e os portugueses, os alemães do norte e os do sul, os ingleses e os escoceses etc. Dei a isso o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, que não chega a contribuir muito para seu esclarecimento. Percebe-se nele uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade.

Logo, deve-se avaliar a tendência a esses impulsos agressivos quanto mais grupos usualmente excluídos e marcados como Outro gozarem de direitos. Na conjuntura atual, em que a narrativa é de inclusão, de respeito à diversidade e, literalmente, da proibição de aniquilamento do outro, um processo importante emerge – a ausência de bodes

expiatórios decorrentes da constituição social das alteridades, institucionalmente definidos, algo que ameaça a própria concepção de cultura (GIRARD, 2008[1972], 2008[1978]; 2014[1996]; GOLSAN, 2014[1993]). Antonello & Rocha (2017[2007]: 11) afirmam que

[...] Toda a perspectiva ideológica da cultura contemporânea é, de facto, construída sobre um princípio vitimológico, ou seja, sobre a centralidade das vítimas em todas as nossas preocupações éticas: as vítimas da Shoah, as vítimas do capitalismo, as vítimas da injustiça social, da guerra, da perseguição política, dos desastres ecológicos, da discriminação religiosa, sexual e racial. E não importa o quão controverso possa ser soar, Girard afirma que foi o cristianismo o principal proponente de colocar a vítima inocente no centro da nossa ética e preocupação imaginativa. Portanto, o objetivo final inatingível do projecto intelectual de Nietzsche, nomeadamente, o desejo de libertar o Ocidente da sua obsessão com as vítimas é, segundo Girard, uma das provas da inelutabilidade da ética cristã na cultura ocidental. Pois isto, como todos sabemos, baseia-se inclusão e não na exclusão, no universalismo e não na integração local e lealdades partidárias, no perdão e não na retribuição.

Nesse sentido, Girard (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 49) afirma que “o limiar de cultura está relacionada ao mecanismo do bode expiatório, e que as primeiras instituições conhecidas estão intimamente relacionadas com a sua reconstituição deliberada e planejada”; para o autor (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 52; 70), o mecanismo do bode expiatório precede o próprio desenvolvimento da linguagem e é a origem da religião e da cultura, tendo a religião um valor adaptativo e sendo a fonte da hominização. Assim, a violência está na fundação da cultura, algo também indicado por Freud (2010[1930], 2011[1921] 2012[1913]), e o medo e a proibição são condições para a formação dos vínculos sociais – “medo é essencialmente medo de violência mimética; proibição é proteção contra a escalada mimética. Todos esses incrivelmente complexos fenômenos foram provocados pelo assassinato fundante, pelo mecanismo do bode expiatório” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 79). A mudança contemporânea reside no fato de “a vítima estar no centro da nossa [...] compreensão de história, cultura e moralidade’ e “toda a cultura ocidental hodierna é fundada na adoração da vítima” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 103).

Girard (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 104; 170; 176) salienta que a aparente ausência de objeto na sua teoria apenas se apresenta “durante o pico da escalada da crise mimética; caso contrário, ele está sempre lá”; ademais, “o que é experienciado agora é uma forma de rivalidade mimética em escala planetária” – “é a primeira vez na história mundial que uma sociedade não pode ser comparada com nenhuma outra, já que a nossa é a primeira a abranger todo o planeta” em razão do advento do mercado global. Com a proibição formal de extermínio de grupos socialmente alijados

– negros, mulheres, LGBTQIAP+, deficientes, drogaditos etc. – pensamos em uma noção que chamamos de *outro indiferenciado*, calcada na psicologia das massas, no narcisismo das pequenas diferenças, na Idade da Técnica, no mecanismo do bode expiatório, no Ideal do Eu e no ser-para-si. Ainda sobre o Ideal do Eu, é importante ressaltar que Freud (2010[1914]: 27) afirma que ao “ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição”. Assim,

[...] no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal (FREUD, 2010[1914: 27-8).

Isso em situações minimamente adequadas para o desenvolvimento infantil, o que não é o caso de grupos alijados do convívio social como portadores de direitos, como seres humanos. Nesse sentido, o sujeito, para sobreviver em um mundo hostil, pode recorrer a se posicionar como objeto de si mesmo, de modo a investir em si aquilo a que o ambiente foi incapaz de o prover. Daí a ideia de *outro indiferenciado*; na realidade, *outro de si*. Se houve falhas na experiência de perfeição narcísica primária, o sujeito pode compensar isso na constituição do seu Ideal do Eu, de forma positiva ou negativa, a depender se ele será regressivo ou maturativo. Posto de outro modo, uma mulher negra pode optar por alisar o cabelo ou um homossexual pode ser ‘discreto’ a fim de obter o reconhecimento do outro que o oprime, com base em um Ideal do Eu regressivo e sem se individualizar, anulando-se, imaginariamente, a diferença; ou podem agir livremente e reconhecer a alteridade que são de forma maturativa, sem ceder à percepção abusiva do Outro. Freud (2010[1914]: 29) lembra que

[...] a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública).

Nessa passagem, o ambiente constituído por outrem é acrescentado à formação do Ideal do Eu. Isso implica ao sujeito a possibilidade de dois caminhos: ser-para-si ou ser-para-outro, de modo que o sujeito se centre no próprio desejo ou no desejo do Outro; em outras palavras, o sujeito deve ser sua própria centralidade, a fim de reconhecer seus limites – e ao fazê-lo, encontrar seu *self*. Lima & Fazzi (2018: 264) atestam que a “ênfase na autonomia, individuação e reflexividade do sujeito supõe ‘algo’ de permanente num

sujeito que é plural e cuja identidade nunca é fixa”. Essa permanência é o self (KOHUT, 2009), entendido como “o centro reflexivo do sujeito” (LIMA & FAZZI, 2018: 264), cuja reflexividade “demarca a centralidade do sujeito como ‘gestor’ de si e de suas ações e interações [...] nos cenários sociais” (LIMA & FAZZI, 2018: 264). Estar no centro implica um outro, em qualquer lugar ou posição. Podemos nos referir à individuação em relação aos pais e à relação com quaisquer pessoas. De todo modo, apropriamo-nos do *ser-para-si* sartreano (SARTRE, 2015[1943]: 119-286) como caminho para a centralidade do sujeito em relação a si mesmo.

Isso é uma oposição à relação existente na dialética hegeliana do mestre e do escravo (HEGEL, 2003[1807]: 147-59; SARTE, 2015[1943]: 308-12; 344; 461-2), em que ambos assumem a posição de ser-para-outro (SARTE, 2015[1943]: 287-532). Essa é a posição daqueles que atualmente se dizem, por exemplo, *periféricos*. Nesse sentido, em uma relação de ser-para-outro há a presença de um demiurgo, Deus ou coisa que os valham, que determina o comportamento de um dos polos dessa equação, que, de fato, se anulam, se nadificam. Algo também presente no discurso marxista sobre o urbano e frequente na Geografia, em palavras como favelado, suburbano e caipira. Em outras palavras, há a prevalência de um *Outro narrador* para a estruturação do self (FONSÊCA, 2011). Por outro lado, o ser-para-si relaciona-se permanentemente com o outro do ser do ente, com o nada e com a negação do desejo do Outro. Aliás, a sua constituição decorre sempre desse vínculo. Um sujeito perseguido e discriminado, parte de minorias, por exemplo, aprende ao longo da vida a conviver com essa alteridade, esse nada que o constitui e por ele é constituído. Um homossexual vive em um mundo predominantemente heterossexual e isso não implica necessariamente o seu aniquilamento como sujeito, desde que assuma a posição de ser-para-si e não a de ser-para-outro. Para tanto, a liminaridade é fundamental.

Nesse aspecto, o pensamento sartreano, segundo Norberto & Fernandes (2007: 7), assevera que a “consciência é uma estrutura de *ser* permeada por todos os lados pelo nada”, cuja “natureza é se lançar constantemente para o mundo e para os objetos”. Desse modo, ao ser lançado no mundo por meio de sua angustiante liberdade radical, o homem tenta “fugir de si mesmo” e “busca desesperadamente algum tipo de determinação ou estabilidade. Isso faz com que ele caia em má-fé”. Esta é “uma tendência natural do homem de fugir de si mesmo”, já que “não suporta a total indeterminação do ser seu e recorre a expedientes a fim de neutralizar a sua liberdade e”, assim, “a sua

responsabilidade”. É interessante perceber que um dos exemplos dado por Sartre (SARTE, 2015[1943]: 110-1) é justamente a do homossexual que não se aceita, que age de má-fé ao se negar e não negar o desejo do Outro. Entretanto, negar a si mesmo não é a única alternativa possível.

Ao não se submeter ao discurso do outro, o sujeito pode se situar em um lugar outro, onde se pode ser quem realmente se é. Essa centralidade, ou falta dela, não é consequência de um processo econômico. A força dos que usufruem das relações de poder está, sobretudo, em *sujeitar* os que não o usufruem, e o termo sujeitar não é, tampouco, mais uma vez, mera coincidência. A liberdade está, com todas as limitações da vida, na capacidade de o sujeito afirmar a sua existência e a sua individualidade sob seu próprio discurso. E isso é, indubitavelmente, profundamente geográfico. Lembrando de Nietzsche (2000[1882], 2007[1887], 2011[1883]), a posição de ser-para-si nos remete ao além-do-homem e à vontade de potência nietzscheanos, um modo de existir que representa a vitória sobre o niilismo e o ressentimento. Vencê-los é individuar-se. Nietzsche (1886-7, 1978[1885-7]: 302-3) afirma que

[...] *Imprimir* ao devir o caráter de ser[:] essa é a suprema *vontade de poder*. *Dupla falsificação*, dos sentidos e do espírito, para obter/manter um mundo dos seres, do permanente/ que resta, do equivalente/igual valor etc. *Que tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do devir ao do ser: ápice da contemplação*. É dos valores atribuídos aos seres que vem a condenação e insatisfação do devir: uma vez que foi inventado tal mundo do ser. As metamorfoses dos seres (corpo, Deus, ideias, leis da natureza, fórmulas etc.) [...] ‘Seres’ como aparência; inversão de valores: a aparência era o que conferia valor – o conhecimento em si impossível no devir; como então o conhecimento é possível? Como erro sobre si mesmo, como vontade de potência, como vontade da ilusão/de enganar. Devir como inventar, querer, negar-se a si mesmo, superar-se a si mesmo: não sujeito, mas ação, colocar-se [comportar-se para produzir um efeito, criar uma configuração, um cenário, *Setzen*], criativo, sem ‘causas e efeitos’. [...] Em vez de “causa e efeito”, o combate dos devires entre si, muitas vezes com o adversário sendo engolido: não o número constante de devires. Inutilidade dos velhos ideais para a interpretação de tudo o que acontece, uma vez reconhecida a sua origem e utilidade bestial; além disso, tudo em contradição com a vida. A inutilidade da teoria mecanicista dá a impressão de *falta de sentido*. Todo o *idealismo* da humanidade até agora está prestes a se transformar em *niilismo* – , – na crença na ausência absoluta de *valor*, isto é, na ausência de sentido [nesta versão francesa, há os grifos; na página da Internet referenciada do original não há itálico].

No caso da homossexualidade, esta surge como possibilidade de individuação nas áreas urbanizadas. Em ambientes ruralizados, o homoerotismo está presente, não há dúvidas, mas não é vivenciado, em geral, como *possibilidade*. Ademais, está marcado pela subordinação de homossexuais a lugares – sociais e geográficos – pré-estabelecidos, (estendido isso às demais letras do acrônimo LGBTQI+). Em locais onde a homossexualidade é proibida e/ ou condenada, esse lugar social – sempre estereotipado,

uma vez que não é determinado pelo sujeito – é imprescindível, torna-se mais importante, já que pode ser a garantia da própria sobrevivência dessas pessoas – se é efeminado, é *o artista*, ou então assume o sacerdócio (de qualquer religião). Ainda pode-se pensar que o homoerotismo é permitido apenas como indicativo de poder social, como vemos com os *bacha bazi* no Afeganistão (AFP PORTUGUES, 2016) e com o caso do príncipe saudita Saud bin Abdulaziz bin Nasir al Saud (BBC NEWS BRASIL, 2010), lembrando que tanto Arábia Saudita quanto Afeganistão punem a homossexualidade com pena de morte (ILGA, 2023).

Ademais, para se chegar ao extremo de condenar uma prática com a morte, parece-nos que isso é a regra e não a exceção, já que “a regra implica sua transgressão” (MORELLI, 2007: 80) e “é a lei que faz o pecado” (LACAN, 1998[1966]: 128). Por fim, deve-se pensar se o surgimento do próprio termo *homossexualismo* (FRY & MACRAE, 1985[1983]), no século XIX, não é um produto urbano, da experiência urbana, assim como o casamento igualitário, e lembrar que, até mesmo para exercer o homoerotismo, há que se ter lugares – seja uma boate ou sauna gay, algo fundamentalmente urbano, seja, como aponta Ferreira (2006: 156) no “meio do roçado, nas moitas, nos açudes e ou em casas abandonadas, ou ainda no caso de muitas mulheres na cozinha da Casa, entre elas, nada a declarar, nada a reivindicar, nada a se identificar ou representar. Puro anonimato”. Essa citação nos é cara porque explicita-nos algo que é recorrente aos estudos urbanos, mas geralmente renegado: o anonimato. Este e a ausência de materialidade específica para determinado fim vêm do irrepresentável, da negação da identidade, do nada. Há que se pensar que a recíproca é verdadeira: materialidade precária objetiva o aniquilamento do outro, como nos guetos e favelas.

De todo modo, apenas em cidades há um *lugar* próprio, exclusivo, para a individuação do homoerotismo, ainda que clandestinamente. Cabe ressaltar aqui um recorte de gênero importante, relacionado ao fato de que mulheres, durante séculos, permanece[ra]m condenadas aos espaços privados, algo que aparece também em Ferreira (2006: 156); e também o papel que a expansão do capitalismo pelo globo causou ao desestruturar grupos sociais, como os nativos americanos, que conhecem mais de dois gêneros (PRUDEN & EDMO, 2012), e o impacto das leis que condenam o homoerotismo até hoje em ex-colônias e onde a homossexualidade é considerada produto ocidental, como na Rússia (ILGA, 2020a, 2020b). Santos Junior & Santos (2023: 167-82) demonstram que a realização das paradas LGBTQI+ é fenômeno relacionado à hierarquia

urbana, ocorrendo proporcionalmente mais paradas LGBTQI+ em municípios de hierarquia superior; lembrando, ainda, que alguns municípios metropolitanos costumam concentrar esses eventos na metrópole.

De todo modo, o ser-para-si depende fortemente do futuro, o que o vincula ao devir e ao Ideal do Eu. Sartre (2015[1943]: 180) afirma que o “Futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser Para-além do ser. Há um futuro porque o Para-si tem-de-ser seu ser, em vez de simplesmente sê-lo”. Além disso, “tal ser só pode ser para si na perspectiva de um Ainda-não, pois capta-se a si mesmo como um nada, quer dizer, como um ser cujo complemento de ser está à distância de si” (SARTE, 2015[1943]: 180-1). Nesse sentido, o devir somente pode existir “porque meu ser é heterogêneo com relação às minhas maneiras de ser (2015[1943]: 170) e isso implica um incessante trabalho do Ideal do Eu, que busca certa regularidade no devir. Entretanto, como ensina Chasseguet-Smirgel (1992[1973]: 161), “nenhum objeto do mundo exterior [corresponde] à sua representação interna” e, portanto, somos “obrigados a lhe buscar espelhos, análogos a estes de que dispomos para medir nosso Ego corporal, quer dizer, expedientes para nos permitir de uma só vez estar na rua e nos ver passar”. Todavia, o Ideal do Eu não está obrigado a seguir essa analogia entre egos corporal e psíquico:

[...] Se se tem em conta a evolução do Ego [...] que postula a existência de um Ego psíquico anterior ao Ego corporal, vivido no início como estranho e que o Ego psíquico terá por tarefa integrar, compreende-se que, no caminho de volta à fusão narcísica primária, o sujeito vive seu corpo como um andrajo de que deve se desembaraçar, para perder os limites que a encarnação lhe indica. [...] Desembaraçar-se do seu corpo permite, pois, atingir a união com o divino, o conhecimento absoluto. Esta fusão com o divino representa bem, do meu ponto de vista, o retorno à união do Ego e do Ideal, à indistinção primária. Ela me parece constituir ao mesmo tempo uma transgressão da barreira do incesto.

Essa dissociação entre egos corporal e psíquico, no sujeito, entre forma e materialidade/conteúdo (também como sinônimo podemos falar de *externalidade*, especialmente em relação a sujeitos), reforça a necessidade de objetivação por meio das ações até que ocorram individuações (em outras palavras, novas essências). Ações regressivas, em uma reiterada tentativa de fusão entre Eu e Ideal do Eu, não se individualizam, colocando-se o sujeito diante do falso e das ideologias; se maturativas, abandona-se a ilusão da plenitude – ou seria totalidade? – do ser, sem ter de abdicar ao próprio desejo, à autoestima e à afirmação de si (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1992[1973]: 113; 169). Uma breve nota sobre essa dissociação e a relação entre materialidade e forma e conteúdo: Hong (2003; cf. também GALIMBERTI, 2006: 517) lembra que a associação de matéria a forma e conteúdo foi originada na filosofia alemã

de fins do século XVIII, com Kant (2001[1787]), havendo distinção entre matéria, a qual se refere “à natura distinta das aparências do objeto”, e substância, “o permanente na experiência”; a fisicalidade, pois, era secundária em relação ao simbólico. Hegel (2003[1807]: 51) muda essa perspectiva kantiana ao opor matéria “à mente ou espírito e ao abstrato ou ideal” (HONG, 2003), o que torna a matéria hegeliana algo tangível, físico – e identificada ao espaço; Moreira (2006: 65) ressalta que a “natureza é para Hegel a ideia que se alienou na matéria”.

Ainda segundo Hong (2003), Marx (2011[1857-8]: 91), ao comentar sobre arte, transforma o *material* na “mais fundamental estrutura do mundo fenomênico em oposição à superestrutura à qual pertence a arte”. No campo da arte, o valor artístico da obra é disputado entre aqueles que privilegiam, por um lado, “a forma em detrimento da especificidade do material” e, por outro, o próprio material: “o *material* que era apenas parte da forma, em oposição ao conteúdo/significado de uma arte, tornou-se o fator definidor do que é arte e do que não é”. Essa discussão é relevante na discussão lefebvriana sobre a produção do espaço, em que, de forma idealizada, propõe que a cidade perdeu sua condição de obra em prejuízo da produção e reprodução das formas espaciais e geográficas do modo de produção capitalista. No século XX, a discussão iniciada pelos fenomenólogos e pelo pensamento heideggeriano sobre o papel do *material* na ontologia das coisas se intensifica e “o próprio significado do material passa a ser associado à abstração das coisas, o que leva ao uso de sua nominalização, a ‘materialidade’ no final do século XX”. Isso leva, ainda segundo Hong (2003), a um amálgama entre as concepções marxiana e heideggeriana de *material*: “material que é imaterial”, resultando no termo materialidade. Nesse sentido,

[...] [a] importância da noção, que transmite a qualidade de ser material apesar de ser imaterial na realidade, foi reconhecida no florescente discurso mediático da década de 1960. Um exemplo proeminente é encontrado na noção de mídia de Marshall McLuhan como ‘extensões do homem’, que inclui qualquer material em forma não fixa, ou mesmo material sem forma, como a eletricidade. Aqui, a noção de materialidade desempenha um papel crucial na localização de veículo transmissor como um paradigma, que é articulado pela sua relação com a forma e o conteúdo de um meio. Ao enfatizar o ‘conteúdo’ da luz elétrica, McLuhan sublinha a materialidade deste meio aparentemente sem conteúdo e sem forma que molda e controla a escala e a forma da associação e a ação (HONG, 2003).

Isso é uma discussão aparentemente antiga²¹, embora pareça ausente da Geografia brasileira. Afeta não apenas o sujeito e a corporeidade, mas também a conformação do

²¹ Não houve tempo suficiente ao longo da tese para aprofundar essa discussão; duas referências relevantes são: Jameson (1971) e Williams (1977).

espaço. Williams (1977: 187) assevera que *forma* é relação. Historicamente, o lugar em que a individuação se torna possível e assume forma-relação autônoma, amparada pela forma-geográfica (configuração e materialidade) é a cidade (configuração e materialidade) e o urbano (forma-relação). A primazia é da relação (ou da [inter]subjetividade), mas isso não torna menos necessária a materialidade; a relação ocorre também com não humanos e coisas. Um fator elementar para que ocorra na cidade e no urbano não é a concentração de capital, mas sobretudo a concentração de pessoas. Ao contrário do que muitos acreditam, a concentração populacional não é algo místico ou metafísico, com valores arbitrariamente determinados sobre o contingente populacional que demarca diferenças. A concentração de pessoas é imprescindível em decorrência da indeterminação dos seres e dos nada dos entes. Essa indeterminação ou, ainda, essa ‘infinitez’ do ser e do nada e a apreensão de ambos como ‘infinitos’ – mas não como totalidades – são o que tornam possíveis os devires e as diferenças. A respeito disso, a melhor compreensão que encontramos – tanto para pessoas quanto para relações espaciais – provém de um provérbio iorubá que diz: “*Bí ó ti wù ká se Ìbàdàn tó, apá kan ilú là nrí*” (OWOMOYELA, 2005: 365) – por mais tempo que alguém viva em Ibadan, apenas verá parte da cidade, ou seja, ninguém poderá conhecer tudo sobre uma pessoa ou cidade.

Essa adequação dos processos de individuação originados pelo Ideal do Eu não responde apenas aos anseios da corporeidade do sujeito, mas também ao espaço vivido. Nesse sentido, entendemos a cidade genérica de Koolhaas (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995: 1249-60; 1262; 1264) como o termo que mais bem capta o contexto atual – a ‘Grandiosidade’; com os inúmeros arranha-céus, retomando o mito de Babel, em um mundo anterior à destruição da torre e indiferenciado; a coexistência, não apenas dos arranha-céus com o tecido urbano, mas entre as próprias pessoas, com vínculos precários, e representados na precariedade das formas urbanas associadas ao público, como passeio, praça, áreas de lazer etc, substituídas pelo shopping center; a transformação do particular em sistema, como por exemplo, na discussão que anula a diferença entre campo e cidade, entre cidade e urbano e entre urbano e espaço; a falta de um centro efetivo, em razão da polinucleação – cidade genérica liberada do “cativeiro do centro”; o espelhamento das construções e o papel exercido por hotéis e aeroportos nas grandes aglomerações, algo escrito treze anos antes da criação da empresa Airbnb e das recentes crises migratórias que afetam a Europa e os Estados Unidos; a repetição, reflexo da fraqueza da identidade,

e a fixação nessa repetição; a fractalidade, também mencionada por Lefebvre (2006[2000]: 14; 2013[2000]).

Em relação ao tecido urbano, Santos Junior (2016) relata a construção da Cidade das Artes, na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro, como materialidade necessária à identificação dos moradores desse bairro aos moradores da Zona Sul do Rio de Janeiro, a elite tradicional – tidos como emergentes, novos-ricos, ex-pobres sem cultura etc., havia a necessidade de igualar esses moradores, oriundos de diversas regiões da cidade, aos da elite, já que estavam na área mais valorizada da cidade das últimas décadas, em um processo de ocupação territorial de quatro decênios que estendia *de facto* a área nobre da cidade para o litoral oeste. O estigma social impedia a equivalência entre Eu psíquico e Eu corporal-geográfico, havendo a necessidade de implantar, incorporar e introjetar, para utilizarmos termos psicológicos, um equipamento urbano que propiciasse a identificação do morador da Barra da Tijuca como uma pessoa culta que, portanto, em nada se diferenciava daquele da Zona Sul (já que aquele era tão rico ou até mais rico que este).

Essa realidade se refere à escala interna da cidade e da região metropolitana, logo, intraurbana. Nesse sentido, outro fator importante é a exclusão do Outro para ser elite, realizada pela remoção de favelados, algo também realizado na Zona Sul, especialmente ao longo das décadas de 1960 e 1970. Concomitantemente, houve a necessidade da realização de ‘cirurgias’ no ‘tecido’ urbano, cujas metáforas são recorrentes no Rio de Janeiro desde, pelo menos, 1974 (NOGUEIRA, 1974). A perda da capital para Brasília e da hegemonia econômica para São Paulo criaram na cidade do Rio de Janeiro uma necessidade de compensação da ferida narcísica, seja pela identificação como imagem (turística) do Brasil, seja pelo discurso megalômano (recorrente durante o regime militar) sobre as infraestruturas da cidade, como sobre os túneis e o aeroporto ‘supersônico’ (SILVA, 1963; O GLOBO, 1967). Essa distância entre Eu e Ideal do Eu foi ilusória, parcial e temporariamente preenchida pelos eventos internacionais sediados no Rio de Janeiro, cujo píncaro foram os XXXI Jogos Olímpicos de Verão, ocorridos em 2016. Desse modo, com esses eventos, houve a tentativa de incluir o Rio de Janeiro no seleto grupo de cidades globais, escala internacional de ação político-econômica, apesar da sua notória decadência, assolada por (narco)milícias e problemas de governança municipal e, sobretudo, estadual.

Retomando a discussão sociológica sobre o urbano, a indiferenciação entre urbano e espaço em grande parte dos textos marxistas está fortemente arraigada na Sociologia, a

ponto de se considerar a Sociologia Urbana como sem propósito, sem razão de ser (CASTELLS, 1976[1968]; GOTTDIENER, 2016[1985]; KATZNELSON, 1992; SAUNDERS, 1989[1981]: 168-203; ZUKIN, 2011), assim como, pois, a Sociologia Rural; nesse sentido, não é mera coincidência que Lefebvre (1991a[1947], 1991b[1968], 2002[1961]) tenha proposto a Sociologia do Cotidiano. Concomitantemente, do cotidiano parte-se diretamente para o espaço, já que urbano e rural seriam epifenomênicos e/ou ideológicos e a fisicalidade de cidade e campo, secundária e até mesmo irrelevante. Cosmologicamente, a cidade seria consequência da “organização da sociedade como um todo” e deveria ser a “hora de colocar o espaço em seu lugar como um fator contingente a ser abordado em investigações empíricas em vez de ser um fator essencial a ser teorizado em termos de suas generalidades” (SAUNDERS, 1989[1981]: 168; 203), o que, acreditamos, segundo o pensamento platônico, da ordem do particular e, portanto, sem ontologia.

Isso demanda, por conseguinte, uma estruturação do discurso sobre a cidade, e novamente recorremos a Descola (2023[2005]), com a contribuição da aula de Dunker (2021). Considerando-se os quatro tipos de ontologia, podemos pensar o discurso naturalista sobre a cidade a partir da relação entre intensão (significado, essência, definição) e extensão (todos os casos em que o termo pode ser aplicado), inversamente proporcionais, bem como a variedade de casos reunidos por um conjunto de predicados – muralhas fortificadas, densidade demográfica, sistema econômico, definição política (como no caso brasileiro), contingente populacional. Isso é bem criticado pelos marxistas, que enxergam esse tipo de ordenamento como mera ideologia; apesar disso, ainda está bem presente nos estudos urbanos e, especialmente, na administração política, como nos censos. Enquanto o naturalismo tende à aniquilação da diferença, ao excluir aquilo que foi arbitrariamente definido como não sendo parte do critério, o animismo atua “no reconhecimento de uma posição de exterioridade que deve ser assimilada para que [o Eu] seja plenamente ele mesmo” (DESCOLA, 2023[2005]: 459).

Nesse sentido, podemos reconhecer na obra de Wirth (1984[1925], 1973[1938]) e de Simmel (1973[1902]) aspectos animistas que possibilitam entender a cidade como meio de manifestação de caracteres presentes, talvez arquetipicamente, na existência do homem; além disso, a própria diferenciação entre bairros e seus moradores perpassa por esse tipo de narrativa – uma questão relevante é se há ou não uma caracterização ontológica para o bairro, um desafio para o estudo do urbano em Geografia. Nossa tese

vincula-se a esta ontologia, ao acreditar que o fenômeno sociológico característico da cidade, ontem e hoje, é o da individuação, que varia, obviamente, de acordo com o espaço-tempo, porquanto a cidade é o *locus par excellence* da manifestação das alteridades. Nesse sentido, como caso concreto e ao contrário de Santos Junior (2016), que se filia a essa lógica, mas aponta que a materialidade não propiciou a individuação, pois esse era o objetivo quando da construção da Cidade das Artes, podemos citar que a materialidade urbana pode propiciar a individuação do ser humano, ao possibilitar, por exemplo, que existam lugares LGBTQI+.

Descola (2023[2005]: 463) propõe também a ontologia analogista, cujo objetivo, “sejam quais forem os dispositivos relacionados empregados em seu funcionamento, é integrar, em um conjunto aparentemente homogêneo, uma série de singularidades, espontaneamente inclinadas à fragmentação”. Isso é particularmente importante nas teorias que vinculam a cidade e o urbano ao sagrado, bem como ao urbanismo modernista-funcionalista do século XX. É sob a perspectiva analogista que podemos questionar o que une Uruk do IV milênio A.E.C à Nova York de 2023 ou a megacidade de São Paulo, maior do hemisfério sul do planeta, a Campo Alegre de Lourdes, na Bahia, fim da rede urbana brasileira. Outrossim, parte da tradição marxista vincula-se a esse modo de pensar, já que subordina a cidade, um microcosmo, ao modo de produção capitalista, um macrocosmo. Nesse sentido, o macrocosmo parece vincular-se a uma visão totêmica de que o capital é a lei à qual tudo está subordinado (e, portanto, se não está subsumido a isso, não existe).

Mesmo se referindo originariamente ao modelo totemista australiano, Descola (2023[2005]: 328) salienta que, nesse modelo cosmogênico (cuja existência transcende humanos e não humanos), “humanos e não humanos estão distribuídos conjuntamente em coletivos isomorfos (segmentos complementares de coletividades ‘sociais’)” e a “estrutura dos coletivos híbridos é indexada pelas diferenças de atributos hipostasiados em não humanos, enquanto suas propriedades são indexadas por uma identidade de atributos entre humanos e não humanos”. Na tradição modernista, isso se traduz em continuidade entre natureza e cultura, ambas segmentadas interiormente “pelas propriedades que não humanos encarnam (correspondência entre os intervalos diferenciais)”. Em outras palavras, Descola (2023[2005]: 314-5) sugere que o totemismo “mescla humanos e não humanos com interesses solidários em totalidades específicas que poderiam permanecer autônomas”, forçando “essas unidades aparentemente

autossuficientes a existirem no interior de coletivos mais vastos formados por sua combinação”.

Ademais, “a especialização funcional própria da ordem totêmica é análoga à das castas” e a identidade não se dá “no âmago do coletivo, mas do próprio coletivo como indivíduo pluralizado” (DESCOLA, 2023[2005]: 180; 316). Especificamente no totemismo, ocorre “uma fusão inédita ao mesclar, em conjuntos híbridos *sui generis*, humanos e não humanos, que se servem uns aos outros para produzir vínculo social, identidade genérica, apego a lugares, recursos materiais e continuidade geracional” (DESCOLA, 2023[2005]: 317). Isso é feito “fragmentando as unidades constitutivas de modo a que as propriedades de cada uma delas sejam complementares, e sua montagem dependa das lacunas diferenciais que apresentam”, por meio das lógicas participativa e classificatória (DESCOLA, 2023[2005]: 317). A questão sobre a alteridade reside na “diferença dos níveis entre o indivíduo e a espécie”, em como singularizar entidades amalgamadas e na definição de que animais e plantas “não são admitidos à dignidade de sujeitos” (DESCOLA, 2023[2005]: 354; 353; 344).

Outrossim, há relativização da posição de sujeito e “das formas de materialidade (os não humanos são, ao mesmo tempo, corpos sem interioridade e essências totêmicas”, e o “problema do totemismo” consiste em saber “como singularizar indivíduos (humanos e não humanos) no interior de um coletivo híbrido”. A solução para isso reside em “distinguir os atributos do indivíduo daqueles da espécie” (DESCOLA, 2023[2005]: 356). Assim sendo,

[...] tudo se situa na dependência perene [de] agentes ordenadores cuja essência e propriedades materiais se exprimem nos objetos mais insignificantes. [...] plantas e animais [...] essências totêmicas e substâncias genéricas sem verdadeira interioridade, passíveis de serem convertidas em alimento, pois destruí-las e consumi-las, esses atos não afetarão em nada o núcleo duradouro de onde brota continuamente a irrigação ontológica. [...] os elementos reunidos nesse conjunto [totêmico] se tornam particularmente difíceis de distinguir, pois todos provêm da mesma matriz prototípica, e, para além das diferenças de forma, cada um constitui apenas uma atualização fugaz dos atributos conferidos a ela. Ora, é necessário que exista no interior do coletivo um limiar mínimo de diferenciação e alteridade que torne possíveis as interações entre termos, de outro modo demasiado semelhantes (DESCOLA, 2023[2005]: 346-7).

Ainda que haja muitas limitações na vinculação do modelo totêmico ao modo de produção capitalista, isso é particularmente importante quando lembramos que o capitalismo depende de formas não capitalistas para existir e que, muitas vezes, é tratado de forma a-espacial, impossibilitando o reconhecimento de sua especificidade de acordo com o lugar

em que se manifesta; talvez isso não seja considerado sequer como uma questão de pesquisa.

De todo modo, o discurso sobre a cidade e o urbano apresenta elementos, em maior ou menor grau, das quatro ontologias citadas por Descola (2023[2005]), ainda que não se comuniquem entre si sempre, ou quando o fazem, façam-no por meio indireto, como no caso de considerar a cidade e o urbano como subordinados às leis do modo de produção capitalista. A forma mais tradicional de narrativa sobre o urbano é a que associa *urbs*, *civis* e *civitas*; contemporaneamente, podemos perceber que, embora haja uma preocupação recorrente em nomear a *urbs*, pouco se fala, de forma consciente, sobre *civis* e *civitas* aquilo que une seus habitantes. Como vimos, Mumford (1970[1938]: 268) fala de gregarismo, o que nos remete ao trabalho girardiano (GIRARD, 2002[1999]; 2008[1972]; 2008[1978]; 2014[1982]; 2014[1996]), quando este trata do momento anterior à *unanimidade*, quando ainda não foi definido o bode expiatório. Nesse sentido, Peixoto (2013: 32) afirma que

[...] quando se estabelece o rito, cria-se uma instituição, estamos agora na esfera da ordem, acabou-se a guerra de todos contra todos; **pelo sacrifício transcendeu-se o estado de atomização absoluta**, marcado pela ausência de regras, de normas e dominado pela indiferenciação. Contra isso, se opõe a lógica do totalitarismo, na qual o princípio do movimento supõe, pelo uso sistemático do terror, a perpetuação do conflito entre todos, mantendo-se digamos assim, as pessoas como duplos, no sentido dado ao termo por Girard, quando a violência ‘reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino. Ela os transforma em duplos’; por este prisma a lógica do movimento totalitário apresenta-se, digamos assim, como um adiamento infinito do ato sacrificial porque se este se realizar o passo seguinte é a constituição da cultura no sentido de uma ordem institucional, seria o fim do ‘movimento’ (grifos nossos).

Recentemente, essa experiência do sacrifício foi revivida em grande escala por meio da Shoah (DANZIGER, 2007). Apesar do Cristianismo e de sua inovação – negar o mecanismo do bode expiatório, o mecanismo sacrificial –, com certa frequência assistimos à vitimização de certos grupos sociais, identificados como o problema social a ser aniquilado a fim de restaurar a paz social: traficantes e drogaditos nas Filipinas, ateus na Arábia Saudita, homossexuais em diversos países, imigrantes em muitos outros. A extrema direita ocidental tradicionalmente atua de forma mais preocupante no sentido de elencar e aniquilar os bodes expiatórios. Galimberti (2006: 50-3) lembra que

[...] Entre os protagonistas da tragédia grega, três são filhos de Deus: Prometeu, Hércules e Dionísio. Prometeu, depois de ter doado aos homens o fogo e os instrumentos da técnica, é acorrentado a um rochedo e diariamente dilacerado por uma águia. Hércules, depois de ter reparado os erros da criação, libertando a Terra dos monstros, morre entre atrozes tormentos, por causa do veneno que ficou em suas flechas depois de ter matado a Hidra. Dionísio garante a

continuidade do ciclo biológico e o germinar na primavera das sementes plantadas no outono só após de ter sido dilacerado e, depois, milagrosamente recomposto. Na tradição cristã, o filho de Deus salva da culpa a humanidade por meio do sacrifício da cruz. Essa história dos filhos de Deus é uma história de *mediação* entre homens e deuses, entre um ‘acima’ e um ‘abaixo’ irremediavelmente cindidos. Essa *divisão* é o drama divino; a *mediação* é o símbolo da recomposição entre os agora distantes. O *rito* da orgia dionisiaca, na cultura grega, e da missa, na cultura cristã, não é memória de um evento mas efetiva *repetição* do evento, porque a composição simbólica é tarefa infinita. Ela deve reparar o mal da Terra. [...] Não há mal no princípio de identidade, no reino do Pai, porque onde a realidade não aparece em sua *duplicidade*, não surge a interrogação nem a *dúvida*. [...] Mas, que não haja mal-entendido: não é a consciência que tem dúvidas, mas é a dúvida, como descoberta do duplo aspecto do real, que desperta a consciência. [...] O holocausto é a instituição da cisão, é o nascimento da diferença dentro da unidade original que não tem consciência de si. O sacrifício do filho de Deus é a violência implícita em toda cisão, em toda laceração, mas é uma violência que afasta aquela violência infinitamente maior contida na unidade como desconhecimento da diferença. Ir à origem dessa laceração, que todas as mitologias recordam como drama divino, significa captar a consciência em seu surgimento, o nascimento do homem como guardião da diferença ignorada por Deus.[...] No mundo divino não há progresso, mas ingloria reproposição da ordem primitiva por meio de escansões violentas, onde o outro não consegue propriamente constituir-se como outro nem manter a diferença do Uno ao qual se opôs, mas refluí no Uno perdendo a própria diferença e, com a diferença, a própria identidade. Cronos como Urano, Zeus como Cronos. A violência da sua sucessão é apenas o aspecto visível do desconhecimento da diferença, a sua abolição; então, os filhos matam os pais, e os pais temem os filhos, porque nem os pais nem os filhos sabem reconhecer-se na respectiva diferença. Esse desconhecimento, essa incapacidade do divino de reconhecer o outro e de mantê-lo em sua alteridade, explica a violência de Deus, de todos os deuses. O homem, constituindo-se como o outro de Deus e oferecendo sacrifícios a Deus, reconhece a diferença e faz com que Deus a reconheça. Enquanto dura esse reconhecimento, a violência é banida, e os homens podem conviver com os deuses.

Galimberti (2006: 50-3) cita exemplos mitológicos que corroboram a configuração de mecanismos de bodes expiatórios (GIRARD, 2014[1982]; GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2017[2007]: 53), especialmente o de Prometeu, sacrificado ritualmente *ad aeternum* por ser “o responsável pela invenção da cultura” e “representado como a matriz da qual linguagem, ciência matemática e tecnologia emergem”. Com a secularização da vida e a instituição do autossacrifício, parte da violência relacionada com o sacrifício se perdeu. Contemporaneamente, Daniel Miller (1998) propõe, em sua teoria, entender o ato de comprar (*shopping*) como sacrifício. Isso é particularmente interessante se pensarmos que a cidade surgiu em função da religião e da gestão da violência em torno do templo. Hoje, o templo bem pode ser caracterizado como o shopping centre ou os hipermercados, em que o consumo conspícuo é ritualizado e a diferença é quase abolida, sendo elemento central na cosmologia urbana recente. Todavia, o autor (MILLER, 1998: 148-55) não se limita a essa abordagem comum, já que entende que a mediação de objetos

pode ser realizada, de forma equivalente, pela vítima ou pela mercadoria, a qual adquire status de significante. Ademais,

[...] Comprar é **a construção do outro como o sujeito desejante**. O objetivo das compras não é tanto comprar as coisas que as pessoas querem, mas se esforçar para estar em um relacionamento com sujeitos que desejam essas coisas. Tanto no sacrifício quanto nas compras o crente prefere conceituar o relacionamento na direção oposta, ou seja, eles apenas atendem às necessidades de seus súditos. [...] Se fazer compras é o canto da sereia tentando cativar familiares e amigos para que se tornem os sujeitos ideais que desejam o que lhes é dado, então isso encontra sua analogia na oração cantada que acompanha o sacrifício e cuja força rítmica intenta atrair a divindade a participar do doce sabor da oferenda. O que o comprador deseja acima de tudo é que os outros queiram e apreciem o que ele traz. Esta conclusão implica como premissa que deveria existir dentro da população um segmento para quem este processo de construção do outro como sujeito desejante é central para sua cosmologia, isto é, para a sua compreensão do propósito deste mundo e seu lugar dentro dele. [...] há um ‘habitus’ – um conjunto de disposições – que é a base para que o ser de certas pessoas atribua essas aspirações como sua “natureza”. Ou seja, o seu desejo de sacrificar precede a existência de qualquer sujeito para esse sacrifício. Isso continua a ser uma função primária da constituição de gênero no mundo contemporâneo, e sua força reside justamente no fato de não ser simplesmente constituído por um período histórico ou objeto como, por exemplo, o patriarcado. Suas raízes estão na devoção religiosa que o tornam tanto a pré-história do patriarcado quanto a pós-história de um culto à criança que ainda não se desenvolveu plenamente, mas que emergirá como resultado direto do enfraquecimento do patriarcado pelo feminismo. [...] O sacrifício baseava-se nos ritos de transformação do consumo em devoção. Comprar começa com um rito semelhante que nega o mero dispêndio em reverência aos propósitos mais elevados da economia. Termina como o trabalho de constituir tanto o imediatismo quanto a dinâmica de relações de amor (grifos nossos) (MILLER, 1998: 148-9; 155).

A ideia de comprar como sacrifício, vinculada à construção de um sujeito desejante, torna-se ainda mais legítima hodiernamente, uma vez que a Idade da Técnica (GALIMBERTI, 2006: 426; 354; 445; 488) permite, em escala jamais alcançada, que o operacionismo técnico reduza o sujeito “àquelas práticas de conhecimento que são as manipulações técnicas” e o objeto “à reação da matéria [...] a essas manipulações”; além disso, “a técnica volta a ser a reguladora da práxis, mas de uma práxis por ela mesma construída, onde o mundo da vida [...] só adquire relevância se for capaz de se traduzir no mundo da técnica”. Ademais, o primado do mercado, em oposição ao primado da natureza, a primazia do valor de troca sobre o valor de uso, subverteu a produção dos bens, não mais atrelada às necessidades humanas; “no mundo tecnológico é a técnica que emprega o homem para as suas exigências de funcionalidade”. Cabe ressaltar que também a ideologia se subordina à técnica. Sobre a cosmologia e a técnica recentes, Galimberti (2006: 35; 383; 713)

[...] a técnica avançada do Ocidente não é uma variante da técnica antiga, mas a sua antítese. O que muda, de fato, não é só o *mensurado*, mas também a *medida*; e, por isso, em relação à ordem do cosmo, a técnica ocidental parece

desmesurada, isto é, sem medida. No Todo ‘não representa a parte’, como propunha Platão ao apelar para a lei antiga, mas para o Todo ‘divide as partes’, e assim inverte aquela hierarquia aristotélica pela qual a economia, a política e a ética, que **têm o homem como objeto, não podiam ser as ciências mais altas, porque isso significaria pensar o homem como o ser mais alto no Todo cósmico.** [...] Hoje, com a progressiva autonomização da técnica em relação à ordem dos fins, homem e natureza perdem respectivamente a sua *subjetividade* e a sua *substancialidade* para se submeter àquele horizonte de domínio que a técnica expressa por meio do jogo das forças que não têm mais em vista o *consumo*, e sim a *produção* de possibilidades cada vez mais independentes do conteúdo a que se aplicam. Colocando-se como *condição* dentro da qual os homens podem fazer experiência, a técnica moderna não só *precede* a subjetividade humana, mas a *prescreve* e a *constitui* como seu produto. A essa altura, o homem não é mais *sujeito*, mas algo ‘disposto’ no horizonte desvelado pela técnica, que é, pois, o que decide o *modo* de o homem perceber, sentir, pensar e projetar. [...] Não é, pois, possível viver na idade da técnica, a não ser com condutas massificadas, isto é, homologadas pelo sistema que nos mantém vivos. Nenhuma época histórica, por mais absolutista ou ditatorial que fosse conheceu semelhante processo de massificação, porque nenhum soberano absoluto e nenhum ditador era capaz de criar um sistema com tais condições de existência, no qual a homologação fosse a única possibilidade de vida. Por isso, os regimes absolutos faliram, porque a coerção que exerciam, embora brutal, não era capaz de excluir outras possibilidades de vida. A técnica, não permitindo outros mundos possíveis, pode prescindir da coerção e obter espontaneamente aquele *sacrificium individuationis* que, na idade pré-tecnológica, era o traço dos mártires, dos heróis e das próprias massas revolucionárias que se recusavam a se conformar. Em sua recusa havia a indicação de uma outra possibilidade de vida, de ‘novos céus e novas terras’, o que, ao invés, não ocorre na idade da técnica fora do seu espaço, embora em seu seio não esteja barrada, antes é até solicitada, a possibilidade de continuar a repetir o vocabulário do indivíduo (grifos nossos) (GALIMBERTI, 2006: 35; 383; 713)

Nesse sentido, a Idade da Técnica contribui para que esta preceda e prescreva a subjetividade humana, cada vez mais atrelada ao mimetismo, como afirma Galimberti (2006: 624) baseado em Horkheimer (2015[1947]: 156-7); em outras palavras, a subordinação do indivíduo ao gênero e uma forma de vida regulada, perpassada pelos fenômenos de massa tão caros às redes sociais e ao sentimento oceânico (FREUD, 2010[1930], 2014[1927]; GALIMBERTI, 2006: 680-721). Por mais paradoxal que possa parecer, justamente na Idade da Técnica, quando o homem perde poder sobre si e sobre o mundo que erigiu, em virtude do totalitarismo da técnica, tornou-se frequente encontrar narrativas que tentam posicionar o homem no ponto mais alto do todo cósmico – isso está claramente presente nas discussões sobre o Antropoceno (RULL, 2018) e sobre as mudanças climáticas e o aquecimento global (LEVER-TRACY, 2010; O’HARA, 2022). Contudo, por mais que o sacrifício pareça atenuado, devemos lembrar que a escala econômica global tem contribuído para a destruição do planeta e de vidas humanas e não humanas, por meio da incorporação de áreas às necessidades do modo de produção capitalista – parafraseando Laing Jr (1844: 150), não apenas as megacidades têm imolado milhares e milhares de vidas, já na época em que isso fora escrito; apenas não se tinha

consciência (na Europa) da destruição causada pela expansão do modo de produção capitalista.

Isso tem contribuído para o reconhecimento do que nós, humanos, estamos causando no planeta, o que, por sua vez, implica o reconhecimento de alteridades epistemológicas, especialmente por meio do Pós-humanismo (THOMSEN & WAMBERG, 2020; WOLFE, 2010) e da Virada Ontológica (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). Na Idade da Técnica (GALIMBERTI, 2006), o mundo centrado no Humanismo e limitado a ele é de um reducionismo atroz. Não só as cidades estão se descentralizando, o conhecimento científico também. Tradicionalmente, a Geografia científica não apenas demorou a acompanhar o andamento do mundo (SILVA, 1987), mas também abdicou de sua centralidade em falar sobre o urbano e o espaço. Por fim, cabe citar Berque (2011: 51; 54; 59; 60), que fala de *acosmia* ao se referir sobre a contemporaneidade:

[...] o rural, o selvagem e o urbano terão, assim, constituído os três motivos essenciais das paisagens ecúmenas. [...] Outras civilizações urbanas experimentaram outros ritos, mas o fato é que, em todos os lugares, é a cidade que se impõe como centro do mundo, às custas do mundo rural. Mais uma vez, portanto, os mundos humanos foram refundados. No entanto, o casal cosmogênico mundo/fora do mundo foi mantido, tudo se movimentando à medida que o mundo urbano se desdobrava. [...] A *acosmia* do urbano difuso. Os subúrbios modernos, assim como, seguindo-os, o urbano difuso, não nasceram apenas de uma hipertrofia da cidade. Ainda assim era necessário que certo ideal conduzisse as multidões urbanas a quererem viver como no campo, numa ‘casa deliciosa’, mais próximas da ‘natureza’. Este ideal é antigo, e acabamos de ver o que o gerou, a saber, uma naturalização do mundo silvestre pelo mundo camponês, seguida pela naturalização do mundo camponês pelo mundo urbano. Contudo, por que ‘a natureza’ é um ideal? Porque, como Hesíodo sugere entre milhares de outras coisas, é uma metáfora para a primeira indistinção, anterior ao trabalho da mulher no parto, que é aquela do existente antes, precisamente, de existir, isto é, de estar fora. Este é o estado da *gênese* antes de sua expulsão da *chôra* materna. Este estado de indistinção anterior ao trabalho da existência, que Hesíodo chama de Idade de Ouro, os chineses idealizaram-no sob o nome de Datong [...], que significa literalmente ‘o Grande Mesmo’. Não poderíamos ser mais explícitos. [...] As ‘entradas da cidade’, essas áreas indizíveis que se estendem ao longo das estradas periurbanas, não são apenas a ruína dos paisagistas: são o emblema do fim do mundo urbano. No entanto, a área urbana difusa, que lhe sucede, não pode, por sua vez, criar um mundo – como o campo fez em relação à floresta, depois a cidade em relação ao campo –, não só porque não é ecologicamente viável, mas, sobretudo, porque já não tem *qualquer limite* que o pudesse estabelecer como tal. Não pode existir: é *acósmico* (grifos nossos).

Essa *acosmia* berquiana, guardadas as devidas proporções, também está presente em Lefebvre (1991[1974], 2002[1970]). Talvez vivamos uma transformação profunda que, talvez, somente possa ser comparada à transição entre o Paleolítico Médio e o Paleolítico Superior, entre 60.000 e 20.000 anos atrás, quando o “Outro tornou-se nós”

(GOSDEN, 2003: 43²²), algo mais antigo, portanto, que a transição entre Pré-história e História. Passamos a substantivar o que até então era um adjetivo: urbano. Esse processo (de substantivar um adjetivo) não é inédito – ocorreu com o espaço e com o tempo, segundo Santos (2002: 46-7), há séculos, passando ambos a serem “algo em si e para si”. Ignorar isso é um problema epistemológico, uma vez que dificulta a compreensão da cidade e do urbano – se hoje há aglomerações urbanas com 35 milhões de pessoas, temos de compreender o que possibilita essa realidade, que é geográfica e não existia há poucas décadas.

Assim, não temos dúvida de que “a cidade dos homens [...] tomou o lugar da natureza, reduzida a espaço circundado pelo mundo artificial da cidade” (GALIMBERTI, 2006: 542). Contudo, o espaço rural, ainda que ressignificado, ainda permanece, ainda há um lugar outro – em todo o planeta. De fato, nossa tese propõe a complexificação do mundo, pois, além da relação entre selvagem, rural e cidade (BERQUE, 2011) entre campo e cidade, superando essa binarização moderna (GALPIN, 1918; HARVEY, 1989; LEFEBVRE, 1991a[1947], 1991b[1968], 1978[1970], 2002[1961], 2002[1970], 2022[1949-64]; SOROKIN & ZIMMERMAN, 1969[1929]; SAUNDERS, 1989[1981]), teremos uma forma espacial outra que se agrega – o meio técnico-científico-informacional (SANTOS, 2002) em suas diferentes manifestações geográficas, ainda que não esteja claro quem é seu outro (que não pode ser o rural, porque o campo tecnificado do agronegócio, por exemplo, é mais bem servido por tecnologias que muitas áreas urbanas); por enquanto, seu outro caracteriza-se pela negação de si em relação às tecnologias contemporâneas (podemos citar as diferenças de áreas com tecnologias 5G, 4G, 3G, 2G e sem sinal; áreas conectadas ou não a Internet; de todo modo, parâmetros assim estão presentes como elemento de diferenciação do urbano, sob outros critérios, a definir a hierarquização urbana).

Em vez de acompanhar a complexificação da realidade contemporânea, a tese da urbanização planetária a simplifica, reduzindo-a de um binarismo entre rural e urbano a uma realidade única, ao Um, a uma totalidade que nega a diferença, por meio de um espaço amorfo, onde não há alteridade e onde não há centralidade; acaba, pois, reproduzindo a lógica (totêmica?) de reduzir tudo à reprodução de capital, apesar de

²² Gosden (2003: 43) cita a seguinte obra, à qual não tivemos acesso: GAMBLE, Clive. **The Palaeolithic Societies of Europe: an intelligent and detailed account of the earliest prehistory of Europe**. New York: Cambridge University Press, 1999.

reclamar que o discurso sobre o urbano o toma como parâmetro para discutir aquilo que não é urbano. Assim como as coisas perdem sua natureza ao se reduzirem a mercadorias, assim ocorreu com o espaço urbano na tese da urbanização planetária. Concordamos que o espaço urbano se fragmentou em *gated communities* e tem-se assistido à neomedievalização territorial (LEWICKI, 2016). Outrossim, o mito da urbanização planetária termina por sacralizar os espaços da mercadoria, os espaços do modo de produção capitalista, ao constituí-los enquanto espaço mítico.

Nesse sentido, lembramos de Lévi-Strauss (1955: 443-4), quando o autor afirma que “o propósito do mito é fornecer um modelo lógico capaz de superar a contradição”, o que é impossível caso ela seja real. Ademais, a função do mito talvez não seja etiológica, mas fidejussória, ou seja, “não serve para satisfazer curiosidade, mas para confirmar a fé” (MARETT, 1932: 139-40). Parece-nos que Lefebvre (1991[1974]: 143) valoriza e busca justamente o contrário, o espaço profano, das práticas sociais, das liberdades, da existência, do vivido: o espaço não deve ser “produzido para ser lido e apreendido, mas antes, para [ser vivido] por pessoas com corpos e vidas no seu contexto urbano particular”. Isso não impede que a obra lefebvriana seja objeto de críticas:

[...] as maneiras pelas quais Lefebvre e Lacan configuram as estruturas tanto do capitalismo quanto da heterossexualidade fazem com que pareçam idênticos e interdependentes. Porque a agência masculina é a *única* agência identificável, a feminilidade de todos os tipos é, em última análise, representada como politicamente irrelevante. A dialética de gênero de Lefebvre reproduz a própria lógica binária sustentando o regime fálico de Lacan. Monolítico, aplicado através da agência masculina e, em último caso, dependente da submissão de um outro feminizado (sejam mulheres ou trabalho e-masculado), o programa político de Lefebvre permanece inflexivelmente uma história para e sobre os homens (BLUM & NAST, 1996: 578).

Outro aspecto importante, adaptado à realidade brasileira, é a compreensão de que o racismo também é um mito contemporâneo, juntamente àqueles definidos por Galimberti (2009), entendendo-o como mencionado acima (fidejussório) e sendo produto de uma contradição impossível de ser resolvida – a bestialização de seres humanos em razão da sua cor de pele. É provável que, nesse caso, as mortes de pretos e mestiços seja um processo de ritualização identificado ao racismo enquanto mito. Isso está presente no genocídio da população preta jovem nas favelas e áreas pobres do país e no direito de executar inocentes como efeito colateral de ações policiais (GORTÁZAR, 2019, 2020; WAISELFISZ, 2014a, 2014b). Nesse sentido, podemos questionar se as favelas constituem uma continuidade das senzalas, e a justiça espacial e o direito à cidade como

mecanismo de refundação da sociedade brasileira (LEFEBVRE, 1996, 2011[1968]; LÉVY; FAUCHILLE; PÓVOAS, 2018; SOJA, 2010).

Na falta de um espaço comum, compartilhado, onde a identidade seja possível, o contrário da cidade genérica de Koolhaas (OMA; KOOLHAAS; MAU, 1995), resta apenas o Logos, a palavra que ordena, ressaltando, outrossim, que o mito é fundante da linguagem (CASSIRER, 1992[1925], 2004[1923], 2009[1923]; PEREIRA, 1995). Assim, “o carácter insondável da cidade mais não é que um reflexo da opacidade essencial do eu e sua natureza caótica uma consequência da fragmentação interior do ser humano” (MATOS, 1999: 97).

3. Notas sobre espaço e espaço urbano²³

Ainda não há pacificação sobre o conceito de *espaço* no arcabouço teórico da Geografia e o *espaço urbano* é tratado como algo sem maior profundidade teórica. Como vimos, este aspecto decorre da tradição marxista hegemônica nessa ciência, que geralmente apreende o espaço como receptáculo e epifenômeno. Algumas abordagens são generalizadas, no sentido de firmarem quadros de compreensão teórica em função da polissemia da palavra (CLIFFORD, HOLLOWAY, RICE & VALENTINE, 2013[2003]; EARLE, MATHEWSON & KENZER, 1996; HARVEY, 2019[1969]); outras são fragmentadas, consoante período histórico ou corrente metodológica, por exemplo (AGNEW, LIVINGSTONE & ROGERS, 1996; BENKO & STROHMAYER, 1995; BUTTIMER, 1993; DUDLEY & ENGELHARD, 2020; ELDEN & MENDIETA, 2011; GREGORY, 1978, 1994; HAGGETT & CHORLEY, 1969; HOLT-JENSEN, 1999; LIVINGSTONE, 1992; MARTIN & JAMES, 1993; MAY, 1970; PANKOW, 1988; PEET, 1998; SERPA, 2019; TUAN, 1983, 2012). Não encontramos muitas obras que traçam uma história dos usos desses conceitos e poucas são feitas por geógrafos (WERTHEIM, 2001[1999]; JAMMER, 2009[1954]; SANTOS, 2002).

De acordo com o Oxford English Dictionary (OED, s/d), há dois campos semânticos para espaço – o primeiro relacionado a tempo ou duração e, o segundo, a área ou extensão. O tempo ou duração apresenta cinco possibilidades de uso, duas ainda hoje utilizadas e outras três arcaicas e obsoletas: *tempo que é livre ou disponível para fazer algo*, de uso raro e arcaico, cujos primeiros registros datam de 1300 e 1390; *quantidade e extensão de tempo*, seja tempo contido em um período específico, seja tempo já especificado, indicado ou determinado, de uso corrente, com primeiros registros de 1350 e 1400, respectivamente; *tempo apropriado ou alocado*, obsoleto, com uso registrado em 1382; “*lapso, extensão ou passagem de tempo entre dois pontos, eventos definidos [...]; duração; [...] depois de um tempo ou instante [...]; atraso, adiamento; descanso. Principalmente em contextos negativos*” (grifos nossos), de uso obsoleto datado de 1400 a 1430; e, por fim, *período ou intervalo de tempo, geralmente de curta duração, ou retardamento*, de uso obsoleto com primeiros registros de 1405.

²³ Em virtude do tempo, não comentaremos de forma mais ampla as conceituações contemporâneas de espaço na Física, como encontradas nas páginas finais de Jammer (2009[1954]: 198-313).

Quanto à área ou extensão (OED, s/d), dois usos predominam: extensão ilimitada ou geral e extensão limitada ou específica. Na primeira abordagem, estão demarcados nove usos: distância linear, intervalo entre dois ou mais pontos, com primeiro registro por volta de 1350; extensão física ou área, em duas ou três dimensões, com primeiro uso identificado em inglês em 1387; extensão ou área suficiente para um objetivo, ação etc., espaço (*room*) para conter ou fazer algo, também de 1387; espaço ou extensão em texto, surgido por volta de 1480; espaço ou extensão em jornal e afins, surgido por volta de 1878; espaço (*room*) eletrônico ou virtual para armazenamento de dados, surgido em 1949; “extensão em que os objetos celestes estão situados; o universo físico (excluindo objetos celestes) além da atmosfera terrestre, consistindo de quase vácuo com pequenas quantidades de gás e poeira”, uso datado de 1582; “[e]xtensão contínua, infinita ou ilimitada em todas as direções, sem referência a qualquer assunto que possa estar presente” e entendida como “um atributo do universo, descritível matematicamente (na ciência moderna geralmente confundido com o tempo” [...]), cujo primeiro uso é de 1629; “[e]xtensão física que envolve algo; extensão em todas as direções a partir de um determinado ponto ou objeto”, com primeira ocorrência encontrada de 1805.

Em relação aos usos referentes à extensão específica ou limitada, o Oxford English Dictionary (s/d) apresenta dezoito diferentes usos: uma área ou extensão delimitada ou determinada de algum modo, com uso inicial por volta de 1380; “[u]ma parte ou seção demarcada de alguma forma de uma área ou extensão maior; uma divisão, seção” (grifos nossos), uso datado de 1392; “[o] volume ou extensão dimensional que é, ou pode ser, ocupada por uma coisa específica, cerca de 1425”; um lugar vazio ou parte, sem nada, uma lacuna, *circa* 1654; porção de uma página ou forma, em diferentes meios, disponível para determinado fim, desde 1657; “[q]ualquer um de um número limitado de lugares onde uma pessoa ou coisa pode ser acomodada”, a partir de 1840; “[u]ma sala ou área específica dentro de um edifício, esp. considerado em termos de sua função ou qualidades arquitetônicas”, a partir de 1921 nos Estados Unidos; “[u]m determinado trecho, extensão ou área de solo, superfície, céu etc.; uma extensão. Também figurativo”, desde 1382; “[u]m determinado lugar ou local, (também) uma posição atribuída ou apropriada, vigente entre 1400 e 1616; “[a] esfera física ou mental dentro da qual uma pessoa vive ou opera; uma região nocional privada de um indivíduo dentro da qual ele ou ela se sente confortável ou irrestrito; (também) uma posição mental ou estado de espírito”, desde 1976; “[o] setor de uma economia ou mercado no qual ocorre o

comércio dos produtos ou serviços especificados”, desde 1995; “uma distância linear; um intervalo entre dois ou mais pontos, objetos etc.”, desde 1382; distância curta, corrente entre 1609 e 1872; outro uso obsoleto corresponde a “[c]urso, costume, procedimento”, entre fins do século XIV e início do século XV; na Música, desde 1450, “[q]ualquer um dos intervalos entre as linhas de uma pauta”; “[e]m um texto: um intervalo ou espaço em branco entre palavras, linhas, etc.”, com uso desde 1565, pouco mais de um século após a invenção da Prensa de Gutemberg (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2023); dois usos mais recentes, ainda segundo o Oxford English Dictionary (s/d), do século XIX, referem-se ao uso da palavra *espaço* em telecomunicações e como um conceito matemático (conjunto de pontos com certa estrutura própria).

No francês, a palavra *espace* é datada de 1174, referindo-se a pista de corrida, extensão e duração; considerando-se apenas uma dimensão, a distância entre dois pontos é datada de 1314; considerando-se duas dimensões, uma superfície determinada, nesse vernáculo, o uso é de *circa* 1200 (DLR, 2002: 944). Em português, *espaço* é datado também no século XIV (IAHL, 2004[2001]: 1221), mais precisamente 1331 e 1352 (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA & CUNHA, s/d). No português brasileiro, a primeira datação é de 1557 (DHPB, 2023). *Espaço* vem do latim *spatium*, termo que traz os seguintes significados no dicionário de latim (OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1968: 1822; cf. também LEWIS & SHORT, 1891: 1735-6):

[...] **1** O terreno utilizado para corridas de cavalos, atletismo, etc., um percurso. **b** um circuito ou volta de uma pista de corrida. **c** o curso ou trilha (de um corpo celeste). **d** [...] uma divisão ou 'ato' de uma peça. [...] **2** Uma forma mais ou menos circular em qualquer área, esp. uma caminhada com colunatas ou sim[ilar].; uma caminhada feita por esse caminho, volta. [...] **3** Uma extensão de terreno etc., área, espaço. **b** o espaço ocupado por algo. **c** a expansão em que o universo está situado. [...] **4** Um espaço intermediário, lacuna, intervalo. [...] **5** Espaço disponível para uma finalidade, quarto. [...] **6** Extensão linear, comprimento, largura, etc., distância; grande comprimento ou distância. **b** (concr[eto]) a extensão de ponta a ponta. **c** uma distância percorrida ou medida. [...] **7** Superfície; extensão, tamanho; em *-ium*, em toda parte. **b** tamanho geral, volume. [...] **8** Um período de tempo, ponto final; um longo período. **b** um período prescrito, prazo. **c** extensão temporal, duração. [...] **9** Um período intermediário de tempo, intervalo; *-io*, com o passar do tempo. [...] **10** Tempo disponível para um propósito. [...] **11** (mus.) A diferença de altura entre duas notas, intervalo. [...] **12** **a** Comprimento ou tempo (de um pé métrico). **b** quantidade (de um som vocálico).

O conceito de moderno de *espaço* se desenvolveu, segundo Santos (2002), de acordo com diversas transformações sociais, cujos marcos, entre os séculos XI e XV enumeramos a seguir: música polifônica, a partir do século XI (SANTOS, 2002: 47-50; polifonia *moderna*, para ser mais preciso, cf. PESIC, 2017); a publicação de *Tratado da*

esfera (SACRO BOSCO, 2014[1478]), escrito ainda no século XIII, antes, portanto, da invenção da imprensa, uma vez que Sacro Bosco morreu em 1256 (VALLERIANI & OTTONE, 2022); a invenção da perspectiva, no século XIV, base da geometria projetiva (SANTOS, 2002: 42-6; *cf.* também CALDAS, 2010; ARGAN, 2005[1984]); as cartas-portulano, originadas no século XIII (SANTOS, 2002: 51-4); o conjunto da obra de Leonardo da Vinci (VALÉRY, 1979[1894]; ZÖLLNER, 2019); e obras de Nicolau de Cusa (2007[1440]) e de Behain, de 1492 (SANTOS, 2002: 58-69; *cf.* também KUPCÍK, 1981).

Entre os séculos XVI e XVIII, os marcos apontados por Santos (2002: 79-185) são os seguintes: *O príncipe*, obra de Maquiavel escrita em 1513 e publicada postumamente (MAQUIAVEL, 2017[1532]); o primeiro mapa de Mercator (1634[1569]), de 1569 – ideia de projeção, passando da tridimensionalidade para a bidimensionalidade, com as questões inerentes à observação, que passa a transcender o sujeito observador; a obra de Giordano Bruno (1993[1584]), que implica a subordinação dos sentidos à razão e traz uma importante discussão sobre infinito; e a obra de Copérnico (2014[1543]) e a teoria heliocêntrica; a de Kepler (RUSSEL, 1975), com as leis dos movimentos planetários – “o mundo pode e deve ser lido como uma harmonia matemática” (SANTOS, 2002: 124); a obra de Galileu e sua observação metódica (2010[1610]); a obra de Descartes (1985[1644]); a obra de Newton (NEWTON, 2017[1687]); a obra de Kant (2001[1787]) e o cálculo da longitude, datado de 1761 (SOBEL, 1995). Acrescentamos, já que não consta na obra de Santos (2002), a significativa contribuição à ciência de Francis Bacon (BACON, JARDINE, SILVERTHORNE, 2000[1620]; MOTOYAMA, 1972), uma vez que a dominação da natureza e do Novo Mundo foram fundamentais na conformação tanto do conceito de *espaço* quanto das ciências modernas relacionadas.

Apesar de intitular seu livro como ‘reinvenção do espaço’ (SANTOS, 2002), cabe ressaltar que Elden (2001: 324) refuta essa possibilidade de reinvenção, já que

[...] [...] a geometria grega – e, por conseguinte, a fundação da geometria moderna – não requer um conceito que seja equivalente à noção moderna de “espaço”. Nós podemos, portanto, conceber um entendimento de geometria sem a extensão cartesiana. Podemos conceber uma área sem espaço [...] Entretanto, o caminho em que estou mais interessado é em suas principais consequências políticas. A tecnologia moderna requer uma visão de espaço que possa ser mapeado [mappable] e controlado e útil à dominação. Isso não é encontrado no pensamento grego. O sistema moderno de Estados de territórios geográficos limitados por fronteiras surge da Paz de Westphalia em 1648 [...]. É sintomático que a justificativa filosófica para espaço demarcável, controlável

e calculável é feita ao mesmo tempo em que esse sistema é colocado em prática.

Aliás, propomos pensar que esse processo de consolidação do espaço não data do século XVII, como na citação acima mencionada, mas do século XIV, em um aspecto não considerado por Santos (2002): o parcelamento das terras (em inglês, *fragmentation of holdings*). Como vimos acima, nos significados da palavra *espaço*, podemos perceber que há o uso corrente dela a partir da segunda metade do século XIV. Devemos pensar qual fenômeno histórico estava ocorrendo com intensidade na Europa nesse período, em especial na Inglaterra, e que poderia contribuir para o desenvolvimento do conceito de espaço como o conhecemos. Nesse sentido, citamos Marx (2013[1867]: 963-4; 980; 984-5; 1011):

[...] Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica. [...] Na Inglaterra, a servidão havia praticamente desaparecido na segunda metade do século XIV. A maioria da população consistia naquela época, e mais ainda no século XV, em camponeses livres, economicamente autônomos, qualquer que fosse o rótulo feudal a encobrir sua propriedade. Nos domínios senhoriais maiores, o arrendatário livre tomara o lugar do *bailiff* (bailio), ele mesmo servo em outras épocas. Os assalariados agrícolas consistiam, em parte, em camponeses que empregavam seu tempo livre trabalhando para os grandes proprietários, em parte, numa classe de trabalhadores assalariados propriamente ditos, classe essa independente e pouco numerosa, tanto em termos relativos como absolutos. [...] Expulsos pela dissolução dos séquitos feudais e pela expropriação violenta e intermitente de suas terras, esse proletariado inteiramente livre não podia ser absorvido pela manufatura emergente com a mesma rapidez com que fora trazido ao mundo. Por outro lado, os que foram repentinamente arrancados de seu modo de vida costumeiro tampouco conseguiam se ajustar à disciplina da nova situação. Converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias. Isso explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do século XV e ao longo do século XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. [...] A classe dos assalariados, surgida na segunda metade do século XIV, constituía nessa época, e também no século seguinte, apenas uma parte muito pequena da população, cuja posição era fortemente protegida, no campo, pela economia camponesa independente e, na cidade, pela organização corporativa. [...] A legislação sobre o trabalho assalariado, desde sua origem cunhada para a exploração do trabalhador e, à medida de seu desenvolvimento, sempre hostil a ele, foi iniciada na Inglaterra, em 1349, pelo *Statute of Labourers* [Estatuto dos trabalhadores] de Eduardo III. A ele corresponde, na França, a ordenança de 1350, promulgada em nome do rei João. As legislações inglesa e francesa seguem um curso paralelo e são idênticas quanto ao conteúdo. [...] os estatutos dos trabalhadores procuram impor o prolongamento da jornada de trabalho

[...]. Esse modo de produção [capitalista] pressupõe o parcelamento do solo e dos demais meios de produção.

Campbell (2005, 2013), Dimmock (2014), Lambert (1963), Cerman (2008) e Van Bavel (2010) atestam a turbulência da segunda metade do século XIV, como acima mencionado por Marx (2013[1867]). Desse modo, sugerimos que a noção cartesiana de espaço calculado, mapeado e controlado é alguns séculos anterior a Westfália – não é consequência apenas de arranjos políticos estatais, mas também de um processo econômico de parcelamento das terras, surgido no século XIV, característico do modo de produção capitalista àquele período. Isso possibilitou que o espaço euclidiano se tornasse espaço cartesiano, o qual pode ser considerado um sistema de coordenadas em um espaço euclidiano, utilizando tanto álgebra quanto geometria. Esse desenvolvimento propiciou a medição padronizada e georreferenciada, que se tornaria (praticamente) mundial no século XIX, com os sistemas de medidas internacionais (INMETRO & IPQ, 2021). Talvez, por isso, seja a adjetivação ao espaço mais comum.

Lefebvre (2006[2000], 1991[1974]) começa o primeiro capítulo d’*A produção do espaço* mencionando a separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, que se refletirá, até certo ponto, na diferenciação entre espaço concebido, “pensamento abstrato de espaço”, e espaço percebido, “realidade concreta do espaço” (ELDEN, 2004: 187). Lefebvre (2006[2000]:18) aborda a definição de espaço, afirmando que Descartes (xxxx) havia finalizado “a tradição aristotélica segundo a qual o espaço e o tempo fazem parte das categorias”. Segundo Reale & Antiseri (2007[1997]: 227), no “significado comum do vocábulo grego significava ‘acusação’, ‘imputação’” e “[n]ão tem correspondente em línguas modernas”. Os autores (REALE & ANTISERI, (2007[1997]: 227) asseguram que, do “ponto de vista metafísico, as categorias representam os significados fundamentais do ser”, enquanto que “do ponto de vista lógico elas devem ser (consequentemente) os ‘gêneros supremos’ aos quais deve-se reportar qualquer termo da proposição”.

Assim sendo, a primeira categoria, que “constitui o ser sobre o qual se apoia o ser das outras” é a substância ou o sujeito, e “as outras categorias” – qualidade, quantidade, relação, onde, quando, estar em uma posição, ter, fazer e sofrer – “não poderão deixar de se referir a esse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados” (REALE & ANTISERI, (2007[1997]: 227). Séculos depois, Descartes estrutura seu pensamento em “oposição à filosofia aristotélica”, de modo a reduzir as categorias do Estagirita “à única categoria de quantidade, cujo âmbito de compreensão englobaria apenas predicados

geométricos expressos na noção de extensão” (ANDRADE, 2013: 792). Ademais, segundo Medeiros (MEDEIROS, 2004: 36) “rejeita a compreensão do fenômeno físico através das noções como forma, qualidade, ação e outras semelhantes”, propondo que esta ocorre apenas “em termos de extensão, figura e movimento”. Posteriormente, Kant ressignificaria a noção de categoria.

Para Aranalde (2009: 95; 104), “Kant propõe uma reformulação das categorias aristotélicas, buscando torná-las dependentes das formas do juízo”; assim, “as categorias kantianas são apenas funções lógicas, mas, em harmonia com a sensibilidade, tornam possíveis os juízos sobre a experiência”. Desse modo, “todo conhecimento é derivado de princípios lógicos – no caso, as categorias – e das formas da linguagem expressas nos juízos que emitimos sobre as coisas”. Essas categorias “são as unidades básicas através das quais” a unificação do múltiplo causada pelo juízo se processa. Por fim, cabe salientar que o autor (ARANALDE, 2009: 86) propõe que “Aristóteles concebe seus princípios fundamentais para expressarem os modos do ser, ao passo que Kant os relaciona como modos de pensar”. Essas concepções de categorias têm implicações diretas sobre a Matemática e o conceito de espaço e de tempo. A concepção aristotélica para Física implica o estudo das formas e das essências, sendo, portanto, “uma ontologia ou metafísica do sensível” (REALE & ANTISERI, 2007[1997]: 207).

Nesse sentido, um dos significados do ser “é dado pela dupla ‘ser como potência’ e ‘ser como ato’”, e esta diz respeito às várias categorias. Assim, “o movimento ou a mutação em geral é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato” (REALE & ANTISERI, 2007[1997]: 207). Com efeito, a mutação, conforme a substância, é geração ou corrupção; conforme a qualidade, é alteração; segundo a quantidade, é aumento ou diminuição; e, por fim, consoante o lugar, é translação. Reale e Antiseri (2007[1997]: 208) lembram que somente a matéria implica a potencialidade. Chauí (2012: 503) lembra que, para os gregos, *kinesis* se define por “toda modalidade de alteração ou de mudança: [...] é o devir como nascimento, desenvolvimento e perecimento de um ser e todas as mudanças sofridas por ele ou causadas por ele”. Logo, a “locomoção é um tipo de *kinesis*, mas não é todo o movimento. Envelhecer, rejuvenescer, amarelecer, diminuir, aumentar, alegrar-se, entristecer-se etc., são *kinéseis* (movimentos)”.

Ainda consoante Reale & Antiseri (2007[1997]: 208), “os objetos existem e se movem [...] em um ‘onde’, ou seja, em um lugar que” pode ser definido como “o limite do corpo continente, enquanto é contíguo ao conteúdo”. Assim, “o lugar não deve ser

confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel” – em outras palavras, “o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel”. Sobre o tempo, os autores (REALE & ANTISERI, 2007[1997]: 208) afirmam que “está estreitamente relacionado com o movimento” e que, “quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo”. Além disso, este, cuja característica é a continuidade, pode ser distinguido em antes e depois, em função do movimento, o que, por sua vez, permite afirmar que a alma é condição necessária para a própria existência do tempo.

Para Chauí (2012: 415), “o tempo (o ‘quando’) existe no mundo para contar ou calcular o movimento, pois o tempo ‘são as partes do movimento’”. Consequentemente, “como as coisas são o seu próprio lugar, também são seu próprio tempo, isto é, os instantes sucessivos. O mundo é eterno, o tempo é eterno [...] e as coisas que são no tempo é que são temporais ou em movimento”. Assim sendo, “[c]omo o tempo ‘é o número ou a medida do movimento’, é contado como o quantum de instantes de que uma coisa precisa para realizar um dos quatro movimentos ou vários deles simultaneamente” (loc. cit.), o que acarreta uma contagem de tempo específica para cada ser. Com efeito, ainda segundo Chauí (2012: 415-6), “a física ou a filosofia da natureza aristotélica é qualitativa e não quantitativa, como será, a partir do século XVII, isto é, uma física em que cada tipo de ser natural possui leis que lhe são próprias e específicas”. Neste século, as contribuições de Copérnico, Galileu, Kepler, Descartes e Newton são fundamentais para alterar os conceitos físicos e matemáticos e determinar a Revolução Científica (COPÉRNICO, 2014[1543]; DESCARTES, 1985[1644]; GALILEI, 2010[1610]; KANT, 2001[1787]; POLITO, 2016; NEWTON, 2017[1687]; PATY, 1995; RUSSELL, 1975).

Em 1543, Copérnico (2014[1543]) propôs o heliocentrismo, ainda que se inspirasse em alguns pressupostos da filosofia grega. Polito (2016: 44-5) conta que Kepler e Galileu acreditavam que “a matemática era a única chave para a descoberta dos mistérios da natureza [...] [e] que suas especulações teóricas jamais poderiam ser sustentadas em desacordo com os fenômenos”, ressaltando-se que ambos foram contemporâneos. Ademais, estavam entre os primeiros a propor a mecanização do mundo celeste e a matematização do mundo terrestre, respectivamente. Kepler identificou o Sol como a causa do movimento dos planetas e introduziu o movimento elíptico no movimento de corpos celestes – “novos padrões de harmonia universal e de uniformidade haviam sido criados” (POLITO, 2016: 47; RUSSELL, 1975). Polito (2016: 48-9) sustenta

que Galileu, a seu turno, dissolveu a “epistemologia aristotélica através da construção de uma nova conexão entre” o princípio metafísico da “crença na estrutura matemática da realidade” e o princípio metodológico da “crença na experiência como único tribunal competente para o julgamento de proposições científicas”. Outrossim, concebeu “o movimento como um atributo relativo, não mais como uma propriedade essencial dos corpos. Movimento e repouso passavam a ser estados, intrinsecamente dependentes da descrição de um observador” (POLITO, 2016: 50). Isso legitimou o pensamento copernicano e propiciou avanços no entendimento da aceleração, fundamental para a gravidade.

Polito (2016: 53) assevera que Galileu e Descartes defendiam que a realidade era formada por três atributos: ser de qualidade primária, já que ambos davam prioridade ontológica para “o número, a forma, a grandeza, a posição, o ordenamento e o movimento dos átomos”; ser objetiva e, por isso, ser exclusivamente matemática; e ser passível de formulação matemática. A Galileu é atribuído um quarto atributo, o de ser mensurável. Assim, fica evidente a relação entre experiência e matemática, ou, em outros termos, a relação epistemológica entre realidade e conhecimento – Galileu “pensava a matemática como a linguagem da natureza” (POLITO, 2016: 53). Para Koyré (1982: 154), enquanto em Galileu o princípio de inércia é apenas implícito, com Descartes e Newton ele está explicitado. Para Porto & Porto (2009: 09),

[...] [c]om a obra de Descartes, o processo de mecanização do movimento e de suas causas foi concluído. A matéria cartesiana reduzia-se a pura extensão geométrica, desprovida de qualquer tipo de qualidade ou tendência. Seus movimentos eram determinados por ações externas, eminentemente locais, na forma de colisões com outros corpos. Neste Universo já completamente geometrizado e mecanizado, poderia surgir com naturalidade a questão de como se moveriam os objetos caso não sofressem qualquer ação externa. Descartes sentenciou a resposta, na forma de um princípios fundamentais [sic] de sua física: o corpo persiste indefinidamente em seu movimento retilíneo, a menos que outros corpos o retirem do estado em que se encontra. Estava assim explicitamente formulado o princípio da inércia.

Desse modo, cabe-nos esclarecer o conceito de estado. Para Polito (2015: 03), esse conceito “depende fundamentalmente de qual é a teoria que se está considerando. E isso tem implicações no modo como o conceito é articulado matematicamente”. Assim, o objetivo “é que o estado possua um descritor matemático que represente um sistema físico de maneira suficientemente completa” de modo que “ele permita que, dadas as leis físicas que regem o sistema, seja possível prever, deterministicamente, sua evolução temporal, em pelo menos algum sentido a ser especificado”. Com efeito, “o estado, por ser um descritor matemático, é relativo” e demanda a “noção de um observador que, fisicamente,

corresponde essencialmente a um sistema de referência”. Desse modo, “é apenas com relação a um sistema de referência que se pode descrever, sem ambiguidades, não apenas o próprio estado, mas, principalmente, o processo de mudança de estado” (POLITO, 2015: 03), o que permite a compreensão da natureza do movimento, este entendido como um estado, sendo “uma propriedade relativa dos corpos e não uma propriedade que lhes seja absoluta, ou intrínseca” (POLITO, 2015: 03).

Para Polito (2016: 65), Newton apenas mudou a perspectiva, focando em “mudanças do estado de movimento de um único corpo” e não em “processos mecânicos típicos como trocas de velocidades entre dois corpos”, e associou o conceito de força – que foi matematicamente formulado e recebeu um “estatuto ontológico de agente causal” – à “medida da aceleração de um corpo”. Foi necessária, portanto, a formulação do conceito de massa inercial para justificar o fato de que “uma mesma força podia promover efeitos diferentes, no caso de sua ação ser realizada sobre diferentes corpos” (POLITO, 2016: 65), o que, por sua vez, possibilitou uma crítica sobre o pensamento cartesiano, fundado na identificação entre matéria e extensão. Por conseguinte, “Newton desvinculou as noções de extensão espacial e quantidade de matéria” (POLITO, 2016: 72). Ademais,

[...] com a introdução do conceito de força, a matéria dificilmente pode ser vista apenas em função de suas propriedades geométricas ou, nas palavras de Hattab [2009], ela não pode ser apenas ‘pura e indiferenciada extensão’ cuja essência se restringe aos predicados estritamente geométricos, pois a compreensão mecânica dos fenômenos físicos exige que a matéria seja entendida como algo dinâmico e, portanto, passível de um tratamento ‘mecânico e geométrico’ (ANDRADE, 2013: 792).

Para compreender isso, é necessário explicitar alguns pressupostos da filosofia cartesiana: a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*; a identidade entre matéria e extensão; e a homogeneidade da matéria. Calazans (2012: 95) afirma que o dualismo cartesiano, “distinção substancial entre corpo e alma, [...] tem como consequência direta um outro princípio cartesiano fundamental: a identificação entre espaço e matéria”. Polito (2016: 54) lembra que Descartes propunha a “dúvida radical e sistemática, que começava por suspeitar da evidência dos sentidos e culminava na dúvida com relação até mesmo às ideias mais puras da razão, como as provenientes da matemática”. Pessoa Junior (2017: 67-8) assegura que, devido à identidade entre matéria e extensão, há quatro implicações decorrentes: assim como o espaço, a matéria também é infinita; como “o espaço é homogêneo, haveria a mesma matéria por toda parte”; tanto matéria quanto espaço são infinitamente divisíveis, negando-se o atomismo; o vácuo é impossível.

Em outro trabalho, Polito (2015: 16) lembra que, para o filósofo francês, “as únicas propriedades reais dos corpos materiais eram propriedades primárias” – “tamanho, forma, posição e movimento, as únicas passíveis de matematização”. Assim sendo, (BIASOLI, 2008: 101) a extensão é, simultaneamente, “objeto do geômetra e a matéria do físico”. Ademais, “[u]ma vez que Descartes define a matéria somente em termos de extensão em comprimento, largura e profundidade, segue-se que a distinção entre um corpo e o espaço que ele ocupa é [...] apenas conceitual e não real” (COTTINGHAM, 1995: 60). Quanto ao movimento, Calazans (2012: 96-7) lembra que a teoria cartesiana afirma que é através deste que a matéria “se manifesta indiscutivelmente de forma heterogênea”, permitindo que ocorra a divisibilidade da matéria. Com efeito, o lugar “é determinado pela posição da vizinhança contígua ao corpo que está considerando” (CALAZANS, 2012: 102).

Isso fundamentará a crítica newtoniana, já que, se um corpo “deixa o seu lugar de origem, esse lugar deixa de existir e, portanto, não pode mais ser determinado” (CALAZANS, 2012: 102). Não podendo ser determinado o deslocamento de um corpo, tampouco poder-se-ão calcular a distância percorrida e a velocidade, o que fará com que Newton alegue que o movimento cartesiano não possa ser considerado um movimento (CALAZANS, 2012: 102). Assim sendo, Newton distinguirá o corpo móvel do espaço, este destituído de movimento e distinto da matéria – a “extensão” – infinita – “que pode ser distinguida em partes” (CALAZANS, 2012: 104), ou o espaço absoluto newtoniano. Uma característica importante desse espaço é que “o único elemento que confere individuação às [suas] partes [...] é a ordem em que elas se encontram” (CALAZANS, 2012: 105). Por fim, lugar para Newton é “uma parte do espaço ocupada por um corpo” (NEWTON, 2017[1687]: 29; *cf.* também CALAZANS, 2012: 108). Ainda segundo Newton (2017[1687]: 29), espaço absoluto é aquele que “de sua própria natureza sem relação com qualquer coisa de externo, permanece sempre semelhante e imóvel”, enquanto o “espaço relativo é uma medida móvel do espaço absoluto, determinada, através dos sentidos, por sua posição em relação aos corpos” (CALAZANS, 2012: 108). Polito (2016: 73) acrescenta que, para Newton, o

[...] tempo absoluto, ou duração, foi concebido como um fluxo estacionário, no qual todas as coisas estavam postas segundo a ordem da sucessão. O tempo relativo era uma medida da duração, realizada através do movimento. O espaço absoluto, ou extensão, era uma arena tridimensional, homogênea, isotrópica e imóvel, na qual todas as coisas estavam postas segundo a ordem da situação. O espaço relativo era uma medida do espaço absoluto, realizada por meio de corpos. A partir dessas definições, Newton pôde definir movimento e repouso

absolutos. [...] As noções absolutas de Newton são, de fato, uma evidência cristalina de sua adesão a hipóteses metafísicas. [...] De qualquer modo, [...] [esses] argumentos [...] visavam não a uma demonstração da existência do espaço absoluto, mas à demonstração da impossibilidade de seu afastamento em favor de instâncias relativas.

Fitas (1996: 12) afirma que o espaço relativo newtoniano é “aquilo que hoje se entende por um sistema de referência, três eixos (...e um relógio se se considerar o tempo), que qualquer observador tem que usar para poder estudar o movimento”, ou, em outras palavras, “os espaços relativos são os nossos sistemas de eixos, aqueles nos quais efectuamos as medidas” (FITAS, 1996: 13). Ademais, “o espaço absoluto era necessário, como generalização conceptual, e atribuía-lhe realidade física porque estava fora da capacidade empírica do homem provar a sua não existência” (FITAS, 1996: 13). Em contraponto a Newton, Leibniz propõe um espaço relacional em que sua “natureza puramente relativa [...] [depende] da relação de substâncias” (OLIVEIRA, 2017: 32). Conforme Oliveira (2017: 32),

[...] [e]m Leibniz, a distinção do espaço em relação aos demais objetos se efetiva apenas no pensamento de quem propriamente concebe tal distinção; um determinado corpo se relaciona com outro e dessa relação posso efetivar as ideias de movimento e sucessão; os objetos ocupam sucessivamente as posições outrora ocupadas por outros corpos e dessa relação se pode abstrair todo um sistema de relações espaciais possíveis. O espaço relacional de Leibniz pressupõe algo mais que a mera relação de objetos extensos: afirma também a idealidade do espaço e a impossibilidade de sua existência sem a extensão. Não se pode afirmar a natureza absoluta do espaço em Leibniz porque tais alegações se remetem às substâncias e elas produzem a ideia do espaço que, por ser relacional, não caracteriza uma substância, embora seja a relação delas percebidas por um sujeito cognoscente. Assim, pensar um espaço geométrico conforme os postulados da geometria euclidiana, para Leibniz, não passa de um fenômeno ou um produto da imaginação, pois a razão não é capaz de quantificar ou comensurar um espaço absoluto tal qual é concebido pela física newtoniana. Leibniz não aceita a noção de um espaço absoluto, assim como pensa Newton e os geômetras, justamente porque a continuidade do espaço geométrico é algo irreal; pensar a ideia de um contínuo é do mesmo modo contraditório, pois não se quantifica nem por números finitos nem por números infinitos um espaço nessa composição. Assim, se não se pode representar, têm-se um paradoxo lógico.

Desse modo, em Leibniz, o espaço terá, ele próprio, “as propriedades que a tradição havia atribuído às figuras no espaço, como descrito pela geometria euclidiana”; ademais, não se trata de “um espaço meramente matemático, mas antes a construção matemática do próprio espaço em que os corpos estão situados” (ARTHUR, 2021: 227). Para Arthur (2021: 229; 231; 136; 16), o espaço absoluto leibniziano é produto exclusivo de cálculos geométricos e sua teoria do espaço pode ser definida “como a ordem das situações entre coisas coexistentes ou coisas que poderiam ser co-percebidas”, ou seja, o “espaço torna-se assim uma espécie de condição transcendental para a possibilidade de

as coisas coexistirem ou serem percebidas em conjunto”. Tanto tempo quanto espaço não são entidades de existências independentes e tampouco possuem existência apartada das coisas a eles relacionadas; “o espaço não é uma coisa que existe através do tempo” e este é relacional, “uma relação ou ordenamento de sucessivos”.

Agassi (1969: 337) salienta as raízes do espaço einsteiniano na obra leibniziana e afirma que “o espaço de Kant é preenchido por Einstein com matéria”. Sapunaru (2010: 104) sugere que o espaço leibniziano é relacional, e, por isso, “é uma quantidade intensiva”, o que significa dizer que independe da matéria, já que a relação não depende; se considerássemos a massa de um corpo, esta seria extensiva. Em outras palavras, o “espaço não é plural, o corpo que o ocupa é: o que existe são realidades, substanciais ou fenomênicas, ocupando posições ideais (SAPUNARU, 105). Ao diferenciar os pensamentos leibniziano e cartesiano, a autora (SAPUNARU, 106) identifica cinco pontos de distinção no conceito de espaço:

[...] 1) para Descartes a extensão e o corpo se confundiam no espaço, e, para Leibniz, o espaço e a extensão seriam coisas distintas; 2) para Descartes, diferentemente de Leibniz, o espaço teria partes. Descartes acreditava que o espaço era formado de coisas extensas, ou seja, os corpos seriam os próprios limites da extensão. Por sua vez, segundo Leibniz, o espaço não seria formado de coisas extensas, pois estas seriam compostos genuínos cujas partes reais são as mônadas: o espaço seria um contínuo abstrato, verdadeiro, mas ideal; 3) para Descartes a extensão era a essência do corpo, e, para Leibniz, a extensão seria uma propriedade do corpo; 4) Leibniz concordava, parcialmente, com Descartes sobre a não existência do vácuo do ponto de vista metafísico, na maioria das vezes; porém, fisicamente falando, sobre a existência de uma substância sutil que envolveria todas as coisas, o vórtice de Descartes seria demasiadamente rígido, corpuscular e inflexível, na concepção de Leibniz; e 5) a definição de movimento de Leibniz, que, *per se*, envolveria a relatividade do espaço e do tempo, era completamente diferente da de Descartes. Para Leibniz, o movimento de um corpo, apesar de ser relativo a outro, era real em um deles, enquanto que, para Descartes, não seria possível estabelecer onde estaria o movimento.

Assim, não apenas Leibniz, mas também Newton discordava da concepção cartesiana de extensão, a qual tentava “fundar o físico no matemático” (SAPUNARU, 106; 109). Ruy Moreira (2006: 59) sustenta que o “espaço cartesiano é o grande aliado [do] fragmentarismo: a extensão acolhe, individualiza e externaliza os corpos como entes que se interligam apenas por relações matemático-mecânicas”; nesse sentido, “a redução do entendimento da natureza ao corpo físico quebra-a numa quantidade infindável de corpos separados pela mesma recíproca relação de externalidade”. Consequentemente, o pensamento moderno transforma a natureza em “uma coleção de coisas físicas, como a rocha ou a chuva, que se interligam pelas relações espaciais externas, de origem mecânica e matemática” (MOREIRA, 2006: 60). Essa relação é que permite que se fale de produção

do espaço, sendo o homem e o capital os demiurgos que manipulam e controlam não apenas o meio físico, mas os outros homens e o próprio espaço. Conforme Moreira (2006: 61),

[...] [e]stamos no século XVIII e observamos a concepção cartesiano-newtoniana denaturza deslocar-se do campo da física para o da economia política, com ponto de encontro na fábrica, arrastando o homem na mesma direção de tudo como força produtiva para fins de acumulação de capital, atuando como o demiurgo que desde o início estivera na origem do novo paradigma.

Essa é a base da Modernidade (BERMAN, 1986[1982]; FOUCAULT, 1999[1975]; LATOUR, 2016[1991]; MAGALHÃES, 2015; MERCHANT, 1980; MOORE, 2015; TERNES, 1995), formatada com base na dicotomia entre a *res cogitans* e a *res extensa* cartesianas, na oposição entre sujeito e objeto. O homem europeu fugiu do trauma da primeira ferida narcísica (o heliocentrismo), colocando-se no centro da própria Humanidade, forjando o eurocentrismo e o universalismo da razão, inconscientemente identificado a si. Esse binarismo constituiu todo o pensamento moderno, ainda que não tenha sido inventado por ele em alguns casos – mente e corpo; homem e mulher; adulto e criança; platonismo agostiniano e aristotelismo tomista (NACCARATO, 2001); fé e ciência; razão e emoção; realismo e nominalismo (REALE & ANTISERI, (2003[1997])); racionalismo e empirismo; materialismo e idealismo; ciências humanas e ciências naturais; universal e singular; progresso e atraso; civilização e barbárie; pênis e vagina (esta, uma palavra de 1700) (LAQUEUR, 2001[1990]); heterossexualidade e o resto; sociedade e natureza; branco europeu e o resto; campo e cidade; rural e urbano; público e privado; senhor e servo ou escravo e depois patrão e empregado; burguesia e proletariado. São muitos os exemplos.

Essa forma de compreender o mundo está presente no desenvolvimento da ciência, obviamente, e no final do século XIX e início do século XX não será diferente com a Geografia. A sua institucionalização trabalhará com esses padrões e internalizará diversas dessas perspectivas (CLAVAL, 2006; CLOKE & JOHNSTON, 2005; GOMES, 2000[1996]; HARVEY, 2019[1969]). Gomes (2000[1996]) aponta que, desde o seu nascimento, a Geografia científica abarca dos polos epistemológicos fundantes: a universalidade da razão e as correntes antirracionaisistas, como a Filosofia da Natureza, o Romantismo, a Hermenêutica e a Fenomenologia (DARTIGUES, 1992; DUTRA, 2001; REALE & ANTISERI, 2005[1997]). Parte dos esforços da Geografia Moderna reside

justamente na ideia de se alcançar uma unidade entre aspectos físicos e humanos (LA BLACHE, 1898, 1913).

A dicotomia vem desde a relação entre Geografia Geral e a Geografia Regional, a Geografia Física e a Geografia Humana, até a oposição e/ ou complementaridade nos conceitos e nos métodos utilizados. Cloke & Johnston (2005) elencam os binarismos conceituais presentes nos estudos geográficos: agência e estrutura; Estado e sociedade; cultura e economia; espaço e lugar; preto e branco; homem e mulher; natureza e cultura; local e global; tempo e espaço. A partir da década de 1960, quando o marxismo se expande na Geografia, pode-se acrescentar um binarismo entre marxistas e não marxistas, entre uma metateoria marxista e outras abordagens epistemológicas; a ambição marxista “era formular uma teoria capaz de explicar a evolução do mundo e de prevê-la, mas a teoria de que se reclama não leva ao resultado antecipadamente previsto” (CLAVAL, 2006: 125).

Quanto às dicotomias racionalismo/empirismo e sujeito/objeto, Kant (1982[1783], 2001[1787]) procura uma forma de conjugá-las (SILVEIRA, 2002), superando a “concepção dicotômica de relação sujeito-objeto da concepção cartesiana, colocando os homens e os fenômenos dentro da mesma relação de mundo” (MOREIRA, 2006: 65). Para tanto, altera o “conceito de experiência, entendendo-a como uma prática de relação do homem, por intermédio da sensibilidade e do entendimento, com o **mundo interno e o mundo externo**” (grifos nossos) (MOREIRA, 2006: 65). Santos (2002: 185) afirma que o legado kantiano na ciência geográfica é a ideia de mundo como cenário, e “a noção de espaço é aquela que nos permite dar ordem à externalidade, identificando cada coisa em seu lugar”. Martins (2003: 48; *cf.* também MORUJÃO, 2001: 12) ressalta que “a *matéria* nos é fornecida como dado *a posteriori* mediante a experiência, e a *forma* como aspecto que se encontra no espírito *a priori*, independente de toda e qualquer experiência”, a qual está sempre “pronta para estabelecer ordem sobre a *matéria*”.

Outrossim, espaço e tempo kantianos são “atributos a priori da sensibilidade em suas representações empíricas”, deixando de “constituírem modos de existência do ser” (MARTINS, 2003: 55), uma ruptura com a concepção aristotélica de espaço e tempo como categorias (REALE & ANTISERI, (2007[1997]: 227). A priori, isto é, “universais e necessárias”, são “as formas ou intuições puras da sensibilidade (espaço e tempo), as categorias do entendimento [ao todo, doze] e as ideias da razão” (as ideias de alma, “unidade absoluta do sujeito pensante”; a de mundo, “unidade absoluta da experiência

externa”; e a de Deus, “a condição suprema da possibilidade do todo”) (JAPIASSU & MARCONDES, 2008[1989]: 17; KANT, 1982[1783]: 77; MORUJÃO, 2001: 17). Morujão (2001: 12) assevera que o “*a priori* que se busca diz respeito à estrutura do sujeito, a qual torna possível a experiência”. Com efeito, não se deve reduzir o espaço kantiano como mero receptáculo, porque é uma simplificação do pensamento kantiano.

Isso nos traz diretamente para o inconsciente freudiano. A estrutura do sujeito, de acordo com segunda tópica freudiano, é definida pelo Eu (Ego), pelo Id (Isso, Inconsciente) e pelo Supereu (Superego) (FREUD, 2010[1920], 2011[1923]). Em que pese a necessidade de mais pesquisas, há possibilidades de diálogo entre o *a priori* kantiano e o inconsciente freudiano em Pettigrew (1990: 83), que atesta, primeiramente, que “a noção de Freud que ‘tudo consciente tem um estágio inconsciente preliminar’, funciona analogamente ao *a priori* kantiano como a condição da possibilidade de dar forma e pensamento ao objeto de sua experiência”. Em segundo lugar, ambos os projetos kantiano e freudiano “revelam uma função análoga já que cada uma busca uma fundação originária ou um fundamento do sujeito”. Nesse sentido, o *a priori* é tanto unificante quanto aquele que cinde – possibilita e unifica a experiência do sujeito e o cinde em relação ao empírico.

Com Freud (2019[1900]), o que unifica o sujeito é o desejo, mas este é constituído pela falta de um objeto da ordem da fantasia que lhe é Outro. Lacan (1999[1957-8]: 266) assevera que, “[c]omo existência, o sujeito vê-se constituído desde o início como divisão”, uma vez que “seu ser tem de se fazer representar alhures, no signo, e o próprio signo está num lugar terceiro”, estruturando, assim, “o sujeito na decomposição de si mesmo sem a qual nos é impossível fundamentar, de alguma maneira válida, o que se chama de inconsciente”. Flanzer (2004: 95) ressalta que é “sobre um fundo de ausência que a presença do objeto se determina”, logo, “o que unifica o sujeito, conferindo-lhe alguma forma, alguma consistência palpável, é nada menos do que a sua própria falta, sua inerente decomposição”; assim sendo,

[...] Lacan [...] confere [ao] objeto primitivo o estatuto de jamais ter existido como tal, ou seja, de ser fundado em concomitância ao momento inaugural do sujeito, de forma que, uma vez constituídos, tanto sujeito quanto objeto caracterizam-se por serem subtraídos de plenitude.

Por sua vez, Pettigrew (1990: 84) sugere que ambos os projetos kantiano e freudiano não apenas produzem uma cisão como também “restam sobre uma fundação que é abissal”, insondável, incomensurável. Ademais,

[...] [o] a priori de Kant não é nada que possa ser caracterizado empiricamente. Embora seja verdade que o a priori dá uma forma objetiva ao objeto da percepção, ele não é, em si, nada que seja, ou, poderíamos dizer, é nada. Nem pode ser pensado ou apropriado de forma direta. É deduzido ou assumido. As ideias da razão pura, que unificam a nossa razão, são elas próprias incognoscíveis. Eles são apresentados como um problema sem solução. Kant escreve que: ‘A necessidade incondicionada, que tão indispensavelmente exigimos como o último portador de todas as coisas, é para a razão humana o verdadeiro abismo’. Mesmo no que diz respeito ao estatuto do numenal [da coisa em si] no corpus prático de Kant, algo que não consideramos mas que pode ser brevemente referido, a lei moral é algo que simplesmente não é acessível à experiência fenomenal/sensível. [...] [O] desejo [freudiano] não tem uma qualidade emocional particular, pois nada mais é do que um desejo de unidade ou quiescência. Talvez o desejo de unidade seja melhor considerado como um estado vazio de emoção ou de qualquer coisa que possa ser descrita empiricamente. A unidade é abissal como o estado inorgânico e quiescente da própria morte. O inconsciente e o impulso para a unificação parecem ao mesmo tempo fundamentais e inacessíveis de uma forma que é análoga às ideias de razão pura de Kant. Eles são propostos como o que deve ser o caso, como uma necessidade permanente e incondicionada, se a psique quiser ser compreendida e interpretada. O acesso ao inconsciente tal como ele é em si, contudo, é problemático. Por um lado, é interpretado em termos de sintomas aos quais presumivelmente dá forma. Por outro lado, é descrito como habitado por determinados conteúdos. No entanto, esses conteúdos, como vimos, representam a perda que a unidade pulsional deseja. [...] O inconsciente e seu funcionamento tematizam o princípio arquitetônico dando unidade à sua disciplina do mesmo modo que o *Bem* de Platão e as ideias da razão pura de Kant dão unidade aos seus respectivos domínios. O projeto de Freud repousa, então, em uma unidade teleológica problemática que é inacessível, mas ainda assim um princípio do qual o projeto depende. (PETTIGREW, 1990: 84-5; 88).

Associamos o projeto lefebvriano a essa mesma lógica no sentido de que Lefebvre (LEFEBVRE, 2002[1970]: 154-60; 174) unifica sua obra nos conceitos de *espaço*, de cotidiano e de *urbano*, entendido este como parcialmente definido pelo devir, algo, portanto, inacessível. Ademais, define espaço como *Significante*, e o *urbano* 1. em razão de sua *Centralidade*, em oposição às periferias (e não ao rural); 2. como *Lógica*, vinculada às relações entre forma e conteúdo; 3. como *Totalidade*; 4. como *Movimento*, em oposição a sistema; 5. como *Criação*; 6. como lugar do *Desejo*; 7. como *Unidade das contradições* e 8. como *Epistémé*. Acrescentamos, de acordo com nossa perspectiva, que o Urbano lefebvriano poderia ser entendido como I. *Mito* e II. como *Metonímia* – mito porque apresenta finalidade fidejussória, e metonímia porque “Lefebvre usa o urbano para deixar claro que ele está subsumido às contradições do espaço industrial”, sendo “espaço de unidade das contradições que carrega: capital – trabalho, centro – periferia, atual – virtual”; ademais, cabe ressaltar o caráter não conceitual do urbano em Lefebvre (CANETTI, 2020: 271).

Lefebvre (1991[1974], 2006) é reconhecido por discorrer sobre a concepção de *espaço social*, ainda que não tenha sido o primeiro, e que, ao traçar o histórico dessa

expressão, independentemente de seu significado, sua origem remonte a meados do século XIX (WILKINSON, 1851). Durkheim (2008[1912]) se utiliza especificamente dessa expressão n' *As formas elementares da vida religiosa*, embora Shimazu (1995: 35-6) sugira que a teoria durkheimiana do espaço social já esteja presente em trabalho anterior (DURKHEIM, 1999[1893]). Um dos primeiros trabalhos antropológicos a trazer essa expressão e a compreender que o espaço é uma construção social e que, portanto, cada grupo tem a sua própria espacialidade, é o de Evans-Pritchard (1940, 1956) sobre os Nuer, povo situado entre Sudão do Sul e Etiópia²⁴. Na Geografia, Max Sorre foi um dos pioneiros, tendo publicado um livro em que apresentava essa expressão em 1957 (MEGALE, 1979: 87). Um histórico sucinto sobre o uso dessa expressão é fornecido por Ripoll (2023) e também por Claval (1984). De todo modo, a importância dessa expressão, especialmente a partir de Lefebvre (1991[1974], 2006), é a de que o espaço não seja apenas um receptáculo, o que rompe com todas as definições de espaço até então existentes, ainda que haja divergências entre as diferentes leituras.

É necessário, portanto, estruturar as concepções de espaço. Curry (1996: 5) atesta quatro concepções de espaço: aristotélica, newtoniana, leibniziana e kantiana. Relemos esta classificação como: grega (apesar das diferenças entre Aristóteles e Platão), newtoniano-cartesiana, leibniziano-einsteiniana e kantiana. A concepção aristotélica é estática, hierárquica e concreta; vincula-se mais propriamente ao conceito de lugar, uma das categorias do ser, já que espaço é uma palavra moderna (ELDEN, 2001). Reale & Antiseri (2007[1997]: 208) lembram que o “o lugar não deve ser confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel”; com efeito, poder-se-ia dizer “que o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel”. Para o filósofo grego (REALE & ANTISERI, 2007[1997]: 208-9; CURRY, 1996: 6-7), cada coisa tinha seu lugar, o modelo cosmológico era geocêntrico, o universo era “finito em extensão, uma vez que um espaço infinito não teria centro” (BRADIE & DUNCAN, 1997). Outrossim, Bradie & Duncan (1997) afirmam que, enquanto Platão pensava o espaço como receptáculo, Aristóteles falhou nesse ponto, no que parece serem corroborados por Blum, Renn & Schemmel (2016: 196): lugar “participa da causalidade de movimento, uma vez que todos os corpos se esforçam para alcançar seu lugar natural”. As demais características do ‘espaço’ aristotélico são:

²⁴ No texto de 1940, o autor usa a expressão *espaço estrutural*; na obra de 1956, aparece a expressão *espaço social*.

[...] [o] espaço é qualitativamente heterogêneo. Dizer [isso] é dizer que diferentes localizações espaciais ou diferentes locais são fisicamente diferentes apenas em virtude da sua diferença de localização. Em virtude da doutrina dos lugares naturais de Aristóteles, é claro que ele está comprometido com a heterogeneidade qualitativa do espaço. [...] O espaço é contínuo[,] [...] [ou seja,] as magnitudes espaciais [são] infinitamente divisíveis. [...] O espaço é anisotrópico[,] [...] [isto é,] existem direções preferidas no espaço. [...] O espaço depende do objeto. [...] A negação de Aristóteles da existência de um vazio e a sua rejeição da ideia de que o lugar pode ser um intervalo autossustentável sugerem que, para Aristóteles, não podemos ter lugares sem objetos para os preencher. [...] O espaço é independente da mente. [...] O espaço é imutável. [...] O espaço é incorpóreo [não contém propriedades materiais, como densidade ou massa]. [...] O espaço aristotélico admite posição absoluta. [...] A atividade causal dos lugares. O espaço, para Aristóteles, não é apenas um receptáculo de objetos e eventos, como vimos. Os lugares interagem com os corpos que contêm? A discussão de Aristóteles sobre lugares naturais e movimento natural sugere que sim. [...] O espaço é um plenum. Esta é apenas outra maneira de dizer que, para Aristóteles, não existem lugares vazios (BRADIE & DUNCAN, 1997).

Isso demonstra o quanto, hoje, ainda se traz da filosofia aristotélica. Seguindo Curry (1996), a segunda concepção, newtoniana, “imagina o espaço como um tipo de grade/ rede [*grid*] absoluta, dentro da qual objetos são colocados e eventos ocorrem” (CURRY, 1996: 5). A terceira noção de espaço, leibniziana, argumenta que “precisamos, como Aristóteles faz, observar as relações entre objetos e eventos na medida que enxergamos o espaço como fundamentalmente relacional e definido inteiramente nos termos daquelas relações” (CURRY, 1996: 5). Por fim, a quarta definição de espaço, kantiana, é transformadora – “enquanto Aristóteles e Newton viram discussões sobre o espaço como essencialmente sobre o mundo,” Kant propugnou que víssemos o “espaço como uma forma imposta sobre o mundo pelos seres humanos” (CURRY, 1996: 5); ou seja, “espaço e o tempo como simples estruturas mentais para estruturar a existência, em vez de realidades observáveis” (HEROD, 2013[2003]: 232-3).

Thrift (2013[2003]: 86) segue uma abordagem distinta, mas também em número de quatro: construções empíricas; espaço-fluxo (*flow space*); espaço-imagem (*image space*), baseado nas obras de Walter Benjamin e Georg Simmel; e espaço-lugar (*place space*). Assim,

[...] [p]or mais diferentes que possam parecer os escritos sobre estes diferentes tipos de espaços, todos partilham uma ambição comum: abandonar a ideia de qualquer espaço pré-existente no qual as coisas estão passivamente incorporadas, como moscas presas numa teia de co-ordenadas – a chamada visão absoluta do espaço – para uma ideia de espaço como estando em construção contínua como resultado da agência das coisas que se encontram em circulações mais ou menos organizadas. Esta é uma visão relacional do espaço em que o espaço não é mais visto como um recipiente fixo e absoluto dentro do qual o mundo procede. Em vez disso, o espaço é visto como uma coprodução desses processos, como processo em andamento. Para começar, vou separar artificialmente estes quatro espaços, mas, como salientarei na

conclusão, o que é interessante na geografia hoje é que estamos aprendendo como juntá-los em combinações que estão começando a produzir insights inesperados.

Nesse sentido, ainda que Thrift (2013[2003]) não explicita as origens epistemológicas de sua proposição, as construções empíricas são preferencialmente aquelas vinculadas ao espaço-receptáculo de Aristóteles e de Newton; o *flow space*, pode ser aproximado ao espaço de Leibniz; o *image space* pode ser associado ao a priori kantiano; e o *place space* tem influência lefebvriana. Uma questão que se impõe é se a concepção lefebvriana pode ser considerada uma ruptura com a tradição epistemológica sobre o espaço, o que acreditamos ser o caso. Lefebvre (LEFEBVRE, 2006: 3) afirma que “há doze ou quinze anos atrás, quando este livro foi escrito, as concepções sobre o espaço estavam confusas, paradoxais, incompatíveis”. Diferencia em seguida o Espaço, com letra maiúscula relacionado às distâncias cósmicas, do espaço da filosofia, tratado como categoria. Em geral, vinculado à primeira concepção, “o termo não evocava senão os matemáticos, a geometria (euclidiana) e seus teoremas, portanto uma abstração: um recipiente sem conteúdo” (LEFEBVRE, 2006: 3).

O autor (LEFEBVRE, 2006: 3) cita o espaço de Kant como categoria, um a priori, e o espaço “com e como a linguagem” de Bergson; afirma que o espaço era fragmentado em “postulados metodológicos simplificados” na Geografia, na Sociologia e na História e era “um recipiente indiferente ao conteúdo” definido segundo “critérios inexprimidos: absoluto, ótico-geométrico, euclidiano-cartesiano-newtoniano”. Ademais, ressalta que a relatividade era mal assimilada e se estabelecia “à margem do conceito” de espaço. Entretanto, toda essa indiferenciação, ou precária definição conceitual, não impediu a invenção da planificação espacial, cujo objetivo era a produção de “um espaço nacional harmonioso” na França.

Assim sendo, Lefebvre (2006: 5-7) assevera que, a fim de sair dessa indiferenciação, há que se considerar o espaço como produto. Na concepção lefebvriana, a produção do espaço e do tempo significa concebê-los como “os aspectos principais da segunda natureza, efeito da ação das sociedades sobre a ‘primeira natureza; sobre os dados sensíveis, a matéria e as energias”. Nesse sentido, a produção do espaço e do tempo fundamenta-se em um conjunto de relações – “o espaço intervém na própria produção”, “entra nas relações de produção e nas forças produtivas”. Por conseguinte, ele “se dialetiza: produto-produtor, suporte de relações econômicas e sociais” e entra também na reprodução ampliada do capital, justificando a realização de projetos urbanísticos.

Desse modo, a “produção do espaço não seria ‘dominante’ no modo de produção, mas religaria os aspectos da prática coordenando-os, reunindo-os, precisamente numa prática” (LEFEBVRE, 2006: 8), lembrando que, para Lefebvre, “na estrita tradição marxista, o espaço social podia ser considerado como uma superestrutura” (LEFEBVRE, 2006: 8). Conseqüentemente, se “o espaço (social) intervém no modo de produção, ao mesmo tempo efeito, causa e razão, ele muda com ‘as sociedades’, se se quiser exprimir assim. Portanto, há uma história do espaço. [...] História ainda por escrever”. Outrossim, o autor (LEFEBVRE, 2006: 11) propõe que seu livro procura “não apenas caracterizar o espaço em que vivemos e sua gênese, mas reencontrá-la, através do e pelo espaço produzido da sociedade atual”.

Ademais, o espaço reconstitui um processo de descoberta, de produção, de criação e de simultaneidade. De descoberta, ao engendrar novas cosmologias; de produção, quando cada sociedade, de modo peculiar, próprio, organiza-se espacialmente; de criação, por intermédio de obras, “no sentido amplo e forte da obra de arte que transforma seus materiais” (LEFEBVRE, 2006: 6), vinculadas ao décor, à monumentalidade e à paisagem; e, por fim, da simultaneidade, característica intrínseca à espacialidade e necessária a toda ação produtora (LEFEBVRE, 2006: 110), já que o espaço social compreende suas relações em sua coexistência e em sua simultaneidade (LEFEBVRE, 2006: 111) e a “forma do espaço social é o encontro, a reunião, a simultaneidade” de “[t]udo o que há no espaço, tudo o que é produzido, seja pela natureza, seja pela sociedade” (LEFEBVRE, 2006: 149).

Lefebvre (2006: 9) assegura que não há “relação direta, imediata e imediatamente apreendida” entre o modo de produção de determinada sociedade e seu espaço porquanto existem ideologias e ilusões mediando ambos. O autor (LEFEBVRE, 2006: 10) acrescenta não haver relação causal entre sociedade e espaço e para confirmar isso cita o ‘espaço perspectivo’ originado nos séculos XIII e XIV. Sua tese central é a de que o “modo de produção organiza – produz – ao mesmo tempo que certas relações sociais, seu espaço (e seu tempo)” (LEFEBVRE, 2006: 13). Nesse sentido, o “modo de produção projeta essas relações no terreno, o qual reage sobre elas. Sem que haja correspondência exata, definida de antemão, entre as relações sociais e as relações espaciais (ou espaço-temporais)” (LEFEBVRE, 2006: 13).

O autor cita (LEFEBVRE, 2006: 10-1) o ‘espaço da modernidade’ e o caracteriza em função da tríade homogeneidade-fragmentação-hierarquização, asseverando que sua

lógica “tomou um alcance maior e atingiu uma espécie de generalidade, com efeitos análogos, no saber e na cultura, no funcionamento da sociedade inteira” (LEFEBVRE, 2006: 11). Menciona também que um novo espaço de escala mundial se constituiu no século XX, e que o “novo modo de produção (a sociedade nova) se apropria, ou seja, organiza para seus fins, o espaço preexistente, modelado anteriormente” (LEFEBVRE, 2006: 13). Assim, a “organização anterior se desintegra e o modo de produção integra para si os resultados”. Propõe (LEFEBVRE, 2006: 14), ainda, que, em escala mundial, “um novo espaço tende a se formar, integrando e desintegrando o nacional, o local”.

Por fim, relaciona sua tese – “a de um espaço ao mesmo tempo homogêneo e fragmentado (como o tempo!)” – à teoria do objeto fractal de Mandelbrot e à obra de Paul Virilio *L'espace éclaté*, que, segundo a nota de rodapé da tradução do Prefácio disponibilizado na Estudos Avançados, refere-se a *O espaço crítico* (VIRILIO, 2005[1984]) (LEFEBVRE, 2013). Quanto ao fractal, este é um objeto geométrico não euclidiano, gerado “pela repetição de um mesmo processo (iteração/ recursão), apresentando autossimilaridade, dimensão fractal e complexidade infinita” (CÔRTEZ, 2014: 22). Na Geografia, Azevedo e Christofoletti (2001: 41-6) afirmam que os estudos com o uso de fractais são mais frequentes na Climatologia e na Geomorfologia, e tem se tornados mais comuns na análise de paisagens e na Geografia Urbana.

De todo modo, por mais que as bases epistemológicas sejam distintas, há que se investigar mais possíveis efeitos dos espaços kantiano e lefebvriano. Enquanto Lefebvre (1991[1974], 2006) busca algo que, na prática, supere o cotidiano avassalador do modo de produção capitalista, Kant pressupõe o a priori como metafísica, que pode ser negada pela nadificação do ente, entendendo-se, pois, em uma abordagem que se chame de neokantiana, que não se trataria de metafísica, mas do nada que permite a ação que estrutura a ação humana, coletiva e individual (a depender do id que constitui o sujeito), em uma perspectiva mais plural. Em outras palavras, associando-se o a priori com o inconsciente freudiano, haveria milhares de possibilidades de ação, assim como desejaria Lefebvre em seu projeto revolucionário de transformação e superação da sociedade capitalista, incluindo o reconhecimento da existência, ao redor do planeta, das milhares de práticas já existentes não subsumidas pelo modo de produção capitalista. Reconhecer a diferença entre as diversas práticas capitalistas existentes já seria uma forma de internalizar a alteridade no seio das discussões marxistas. Todavia, isso parece-nos uma discussão deveras complexa para este parágrafo.

Stanek (2011: xii-xiii; 133-64) considera o espaço uma abstração concreta, o que, em última análise, iguala o espaço à mercadoria (GOTTDIENER, 2016[1985]; LEFEBVRE, 1991[1974]). Gottdiener (2016[1985]: 110) já alertava que “a análise dos múltiplos status ontológicos do espaço na formação capitalista tardia requer um modo de investigação que supere os limites da escola da lógica do capital ou que reduza o espaço a mercadoria”. Ademais,

[...] Segundo Lefebvre, o espaço só pode ser apreendido dialeticamente, pois constitui uma abstração concreta - uma das categorias de Marx, tal como o valor de troca, que são ao mesmo tempo uma realização material e exteriorizada do trabalho humano e a condensação das relações sociais de produção. A abstração concreta é simultaneamente um meio de ações sociais, porque ela as estrutura, e um produto dessas ações. Para Lefebvre, entender o espaço exige que compreendamos como é produzido o espaço como abstração concreta multimanifestada. O conceito de produção, no sentido marxista, representa a maneira pela qual podemos superar os dualismos filosóficos, tais como a oposição sujeito e objeto, que estão no âmago da análise estruturalista estática ou da marxista simplista. [...] Mas o espaço é produzido como nenhuma outra mercadoria. Tem ao mesmo tempo uma realidade material e uma propriedade formal que o capacita a encerrar a realidade material de outras mercadorias e suas relações sociais. Exatamente como outras mercadorias, ele representa ao mesmo tempo um objeto material e um processo que envolve relações sociais. Ao contrário de outras mercadorias, ele recria continuamente relações sociais ou ajuda a reproduzi-las; além disso, elas podem ser as mesmas relações que ajudaram a produzi-lo no primeiro local. Assim, o espaço tem a propriedade de ser materializado por um processo social específico que reage a si mesmo e a esse processo. É, portanto, ao mesmo tempo objeto material ou produto, o meio de relações sociais, e o reproduzidor de objetos materiais e relações sociais. Dessa maneira, Lefebvre baseia a multiplicidade da articulação sociedade-espaço numa relação dialética. É justamente esse status dialético, ontológico, do espaço que dá origem à sua natureza multifacetada na sociedade (GOTTDIENER, 2016[1985]: 132-3).

Esta citação é importante porque ressalta o estatuto ontológico do espaço e o cita como reproduzidor e não como produtor de relações sociais, algo que a tradição marxista precisa pacificar, uma vez que esta é uma contradição importante entre estes teóricos. Outro teórico marxista, Harvey (2013, 2019[1969]: 207-29) reconstrói parte da filosofia do espaço e associa os espaços absoluto, relativo e relacional à perspectiva lefebvriana de espaços percebido, concebido e vivido (LEFEBVRE, 1991[1974]). Arild Holt-Jensen (1999: 145-53) reafirma essa classificação de espaços absoluto, relativo e relacional. Martina Löw (2016: 6; 192), por sua vez, reitera que se opõe

[...] à divisão habitual na sociologia entre um espaço social e um espaço material, que imputa que um espaço poderia emergir além do mundo material (espaço social) ou que o espaço poderia ser percebido pelos seres humanos sem uma pré-estruturação social dessa percepção (espaço material). Assim, na análise, levanto a hipótese de um espaço social que é caracterizado por componentes materiais e simbólicos. [...] Os espaços são arranjos relacionais de bens sociais e seres vivos. Todos os espaços são *espaços sociais* na medida em que não existem espaços que não sejam constituídos por pessoas que [os] sintetizam. Todos os espaços têm um componente *simbólico* e outro *material*.

Da espacialização resulta que os bens sociais que são organizados são primordialmente bens materiais. O espaço atinge a *qualidade material* a partir do fato de que os bens sociais que são ligados aos espaços produtivos são principalmente materiais. A formação de relações é um processo essencialmente simbólico. Assim, o espaço como um todo não tem materialidade no sentido de um substrato físico; em vez disso, apenas os bens sociais individuais e os seres vivos apresentam materialidade. Entretanto, quando a formação de relações é institucionalizada, ela é vivenciada como objetiva. O espaço se torna uma objetivação. Decorre da institucionalização que os acordos permanecem em vigor para além da ação individual e leva a renovadas operações convencionais de síntese e espacializações. Isso significa que os espaços são experienciados como estruturas historicamente existentes que são rotineiramente reproduzidas no decorrer da ação. [...] No nível da percepção, muitas vezes acontece que a disposição dos bens e dos seres não é diretamente experimentável, mas sim a qualidade atmosférica de um espaço. Uma potencialidade intrínseca emerge na interação entre pessoas que estão ao mesmo tempo construindo e percebendo, e a aparência simbólico-material daquilo que é percebido; isso será chamado *atmosfera*. Todavia, visto que o que é percebido é como uma norma e não simplesmente algo que se encontra ao redor, mas antes organizado para a percepção – isso se aplica tanto à formação dos bens individuais e pessoas quanto à sua espacialidade relacional – as atmosferas também são socialmente produzidas. As atmosferas são entendidas como objetivações secundárias. Bem-estar e rejeição, pertencimento e estranheza estão subjetivamente relacionadas às atmosferas. Na verdade, a atmosfera é uma consequência da espacialidade organizada e da síntese tornada habitual, e em virtude dos seus efeitos, ela obscurece o acesso real à riqueza, ao conhecimento, à hierarquia e à associação como aspectos constitutivos do espaço. [...] **As atmosferas são baseadas em localizações de bens e pessoas, mas não são elas próprias localizadas.** [...] Dado que a maioria dos bens sociais e todas as pessoas são ao mesmo tempo elementos com os quais um espaço é formado e podem (de outra perspectiva) eles próprios serem espaço, a perspectiva da pessoa sintetizadora é imanente a toda constituição do espaço. Na análise científica ou através da reflexividade de cada indivíduo, a síntese de bens sociais e pessoas para produzir espaços e a perspectiva concomitante do ator podem ser tratadas como um problema. Nesta análise reflexiva, no entanto, o processo de constituição é ele próprio analisado a partir de uma perspectiva específica para que, na própria reflexão, novos espaços surjam. Este processo de constituição também pode, por sua vez, tornar-se objeto de análise crítica. Assim, a ciência não mapeia a realidade do espaço, mas constrói espaço de nova maneira (*anew*); e este processo de construção pode ser, ele próprio, objeto de pesquisa.

Concordamos em quase tudo; nossa discordância reside apenas na ideia de que as chamadas atmosferas não sejam localizadas – isso é uma contradição. O problema parece consistir na ideia de que há uma realidade exterior a ser identificada, o que de fato não existe; cada abordagem constituirá uma relacionalidade (com licença para esse neologismo). Não há uma delimitação única, justamente em razão da relacionada pretendida; de todo modo, como a própria citação informa, “a ciência não mapeia a realidade do espaço” (LÖW, 2016: 192), ela a constrói. Clark (2010:11) assevera que “as funções cognitivas de espaço e de linguagem são impressionantemente similares. Cada uma é fonte de redução da complexidade descritiva”, ou seja, a própria ação do pesquisador é simplificadora, redutora da realidade. Outrossim, essa discussão deve

sempre ser associada à discussão sobre liberdade como possibilidade objetiva (SILVA, 2019).

Simmel (2009[1908]: 544), por fim, afirma que o espaço é “em geral, apenas uma atividade da psique, apenas o modo humano de unir afeições sensoriais ilimitadas em perspectivas integradas”, além de ser “especificamente refletido na necessidade de funções psicológicas para as formas históricas individuais de espaço”, o que acreditamos estar diretamente vinculado à concepção kantiana de espaço. Além disso, Simmel (2009[1908]: 549) defende tanto a ideia de que o espaço existencial de uma sociedade é definido por fronteiras “profundamente conscientes”, assim como o enquadramento de uma obra de arte, quanto a de que “toda colocação de limites é arbitrária”. Nesse sentido, a definição de um limite, ou “a formação espacial que nos chamamos de limite”, é uma função sociológica de “um princípio idealista de que o espaço é nossa concepção – mais precisamente, que é percebido por intermédio de nossa ação sintetizadora pela qual damos forma ao sentido material” (SIMMEL, 2009[1908]: 551). Isso nos faz pensar sobre a filiação de Löw (2016) à obra simmeliana.

É interessante perceber que Simmel (2009[1908]: 563-69; 598) diferencia, ainda que brevemente, urbano e rural e considera a subjetividade do indivíduo ou do grupo na conformação do espaço: “sendo a relação dos vagabundos com o espaço a expressão adequada de sua interioridade subjetiva e de sua erraticidade”, assim também acontece com as relações respectivas de cada grupo social. Também deve ser ressaltado que “o estado físico de uma interação social é expresso e por sua vez ajuda a incorporá-la” (SIMMEL, 2009[1908]: 612). Por fim, nossa identidade ao trabalho de Simmel (2009[1908]: 618-9) advém das seguintes palavras:

[...] o espaço é geralmente a imparcialidade que se tornou visível; quase todos os outros conteúdos e formas do nosso ambiente, através das suas propriedades específicas, de alguma forma têm outros significados e oportunidades para uma ou outra pessoa ou parte, e só o espaço se revela a toda existência sem qualquer preconceito.

Como vimos no capítulo anterior, e após estruturar as definições de espaço, não se deve indiferenciar o espaço do urbano. Um problema recorrente nas discussões sobre o urbano é entendê-lo sob a lógica do espaço absoluto ou relativo, mas não relacional. Sob uma perspectiva relacional, o ‘urbano’ não pode refutar a amplitude das relações e ações humanas. Sendo relação a forma, a forma relacional urbana depende de certas materialidades que possibilitem a sua existência. Negar sua alteridade é negar a própria forma que a constitui; em outras palavras, negar a existência de relações não urbanas é

uma forma propriamente de aniquilar a existência do urbano e incapacita a compreensão do próprio urbano, de acordo com suas especificidades temporais e espaciais e segundo os diferentes modos de sua existência (de uma vila a uma megacidade). Isso se faz presente, por exemplo, nos trabalhos que pregam tanto a urbanização planetária (Brenner, 2017) quanto a cidade global (SASSEN, 2000, 2010). Diversos autores criticam-nas e conseguem delimitar os problemas referentes tanto a uma (ROSKAMM, 2015, 2019; ROY, 2015a, 2015b; RUDDICK et al., 2018) quanto à outra (FERREIRA, 2003; SOUSA, 2008; STORPER & ALLEN, 2016).

É interessante perceber que, ao mesmo tempo que generalizam o fenômeno urbano, uma forma de fazer com que perca conteúdo, se pensarmos na relação entre intensão e extensão, acabam por mantê-lo profundamente fragmentado, especialmente quando Brenner & Schmid (2015) se declaram nominalistas, a fim de atingir uma abstração (concreta) que possa explicar o fenômeno e refutar a metafísica (esta, uma abstração pura) (SARDINHA, 2020). Essa filiação (ao nominalismo) refere-se à dicotomia entre homem e natureza herdada da Modernidade e nega o estatuto ontológico dos universais. Em que pese a necessidade de mais pesquisas, isso nos levou à crítica de Peirce ao nominalismo por meio dos trabalhos de Castro (2008, 2020), Ibrí (2002, 2015), Faria (2017), Franco (2015) e Salatiel (2008), algo que precisa ser aprofundado e para o qual não dispusemos de tempo. Parece-nos 1. inconsistente a abordagem de Brenner & Schmid (2015) diante da consideração do urbano como uma abstração teórica (seria um *imanente universal*? um *universal concreto*?) (MAGEE, 2010) e 2. um retrocesso ao período em que a Geografia era uma ciência de síntese, de caráter ideográfico e sem *objeto* próprio (HARTSHORNE, 1951, 1978; PEET, 1998).

A necessidade de *decifrar* o urbano e o fato de este ser um *processo* (um sinônimo para *totalidade*) e, por isso, não apresentar forma universal, nem ser identificado a uma unidade singular delimitada (BRENNER & SCHMID, 2015) nos remete à dialética do concreto e à discussão sobre totalidade (BORNHEIM, 1983; GOONEWARDENA, 2018; KOSIK, 2002[1963]). Acreditamos, todavia, que *ser processo* não implica ser amorfo, informe, e assumir determinada forma tampouco impede mudanças. E, por fim, não faz sentido que algo exista sem uma forma definida, porque até mesmo Deus, o Absoluto moderno, apresenta forma, materialidade e multiplicidade de existências segundo as centenas e centenas de culturas humanas. Desse modo, o posicionamento dos autores (BRENNER & SCHMID, 2015) parece tratar de algo unicamente idealizado, sem

referência direta com a materialidade, até porque as “*materializações* [são] *meramente temporárias*” (BRENNER & SCHMID, 2015: 165). Por um lado, isso contrapõe o pensamento platônico, que previa a participação dos particulares no universal (MAGEE, 2010: 62). Por outro, para tentar entender essa abordagem, é necessário retornar a Platão, quando este trata da gênese e estrutura do cosmo sensível e nos permite, por conseguinte, retornar à discussão trazida por Ibri (2012, 2015) e seus orientados (CASTRO, 2008, 2020; FARIA, 2017; FRANCO, 2015; SALATIEL, 2008).

A proposição de Brenner & Schmid (2015) mimetiza uma percepção de que a cidade é um receptáculo em que o Demiurgo plasmou a *khôra* a partir de um ‘modelo’ do mundo das Ideias (BERQUE, 2012; HELM, 2002; REALE, 2014a, 2014b; REALE & ANTISERI, 2007[1997]). Nesse caso, o Demiurgo seria o capital e o modelo, o da mercadoria – que indiferencia a tudo e a todos, algo recorrente na teoria marxista sobre a cidade. Assim sendo, o *mito* da urbanização planetária, como preferimos, ao anular a alteridade, já que não possui um lugar outro, sequer reproduzindo a tradicional dicotomia entre rural e urbano, parece reproduzir o Um, em uma perspectiva neoplatônica. A ubiquidade do urbano, ao contrário do Deus moderno, que está em todo lugar e está em todo lugar de forma igual, apresenta-se de forma multifacetada, polimórfica, que os autores (BRENNER & SCHMID, 2015) não conseguem *simbolizar* ou sistematizar. Nesse sentido, a teoria do desenvolvimento desigual (LÖWY, 1995; MARX, 2008a; SCOTT, 1980; SMITH, 1988) enfatiza, reforça, legitima e justifica a diferença, que passa a ser, sempre, causada pelo modo de produção capitalista. Paralelamente, essa indiferenciação também se faz presente na identidade entre o urbano e o espaço, cujo imbróglia faz-nos perceber que todo esse discurso se funda em torno um ideal amorfo, já que não pode assumir a característica de um continente.

Outro aspecto importante a ser comentado é uma questão ontológica entre rural e urbano presente no pensamento de Brenner & Schmid (2015) que remete ao conceito de negativo, diferentemente abordado em Hegel e em Marx (BENOIT, 2007; ADORNO, 2009[1966]) e que justamente recebe influência platônica e neoplatônica. Com Platão, “o pensamento da *khôra* viu-se forcluído em benefício do topos aristotélico” (BERQUE, 2012: 29), já que naquele conceito, no processo de destronamento do mito e ascensão do idealismo platônico, refutando o simbólico, portanto, havia um “terceiro gênero de ser, ao mesmo tempo marca e matriz do devir” (BERQUE, 2012: 29), isto é, “o não-ser possui identidade própria, participa do ser, mas, não como nada, e sim como antítese” (BENOIT,

2007: 1). Em Hegel, o não-ser constitui-se a partir do nada (BENOIT, 2007). A perda desse não-ser/ nada na constituição do urbano é o que permite falar na ausência de um ‘constitutive outside’ (ROSKAMM, 2015, 2019). Ademais, no Neoplatonismo, a matéria não tem espessura ontológica e não constitui com a forma uma unidade, sendo apenas “possibilidade inerte de refleti-la” [a forma]; assim, a matéria não é “massa nem extensão e, portanto, não é corporeidade” (REALE, 2014b: 92-7). Não é coincidência que leiamos atualmente a respeito da desmaterialização e da descorporificação do espaço (LEFEBVRE, 1991[1974], 2006; MASSAGLI, 2010). Isso é a base da indiferenciação entre espaço e urbano.

É bizarro pensar que um dos campos mais importantes de nossa ciência é a Geografia Urbana, mas que utilizamos predominantemente formulações epistemológicas de sociólogos e outros profissionais (BRENNER, 2018; CASTELLS, 2020; GOTTDIENER, 2016; LEFEBVRE, 1991[1974], 2002[1970]; SASSEN, 2000, 2010) e não de geógrafos – internacionalmente, uma grande exceção é a obra de David Harvey (1985a, 1985b, 1989, 2013, 2019[1969]); nacionalmente, a exceção, não sem resistências, para dizer o mínimo, é a obra de Milton Santos (2002, 2004[1979], 2010[1971]). Mal se pode encontrar definição para *espaço urbano* (ABERCROMBIE; HILL; TURNER, 2006; AMIN & THRIFT, 2002; DUNCAN; JOHNSON; SCHEIN, 2004; GOTTDIENER & BUDD, 2005; GREGORY et al., 2009; HUBBARD, 2006; HUTCHINSON, 2010; JOHNSON, 1997; LATHAM et al., 2009; McCOLL, 2005; PARKER, 2015; SIBLEY, 2005: 156; WARF, 2006; WITHERICK; ROSS; SMALL, 2001).

Na *Encyclopedia of Human Geography* (WARF, 2006), não há verbete específico para espaço urbano, e a expressão aparece 19 vezes, assim distribuídas: *Geografias Feministas*, duas; *Geografia de/e Lésbicas*, também duas; o acrônimo *NIMBY* (*not in my backyard*), uma; *Pobreza*, seis; *Telecomunicações e Espaço Urbano*, uma; *Geografia Urbana*, três; *Movimentos sociais urbanos*, três; *Subclasse urbana*, uma; referências e índice, cinco. Outro dicionário (GREGORY et al., 2009) traz 25 menções: *Anarquismo*, uma; *Consumo coletivo*, uma; *Heterotopia*, três; *Modernismo*, uma; *Modernidade*, três; *Unidade de Vizinhança*, uma; *Geografia Política*, uma; *Psicogeografia*, duas; *Situacionistas/ Situacionismo*, uma; *Subúrbio/ Suburbanização*, uma; *Exploração urbana*, uma; *Geografia Urbana*, três; referências, seis.

Em *A modern dictionary of Geography* (WITHERICK; ROSS; SMALL, 2001) não aparece o termo *espaço urbano*. Há, entretanto, 26 verbetes com o termo urbano:

urban, urban blight, urban climate, urban conservation, urban continuum, urban density gradient, urban ecology, urban fallow, urban field, urban geography, urban hierarchy, urban land-value surface, urban managers, urban mesh, urban morphology, urban planning, urban primacy, urban renewal, urban rent theory, urban-rural continuum, urban sprawl, urban system, urban village, urbanism, urbanization e urbanization curve. Na *Encyclopedia of World Geography* (McCOLL, 2005), a expressão *espaço urbano* aparece apenas quatro vezes: uma no verbete *Geografia Econômica*, outra em *Geografia Humana*, outra em *Geografia do Mercado* e outra em *Planejamento Urbano*.

Em *A companion to Cultural Geography* (DUNCAN; JOHNSON; SCHEIN, 2004), há menções em tópicos sobre sexualidade e abordagens psicanalíticas. Em outro dicionário de Geografia Cultural (SIBLEY, 2005: 156), aparece uma única vez a expressão *espaço suburbano*. Em outros dois dicionários de Sociologia consultados (JOHNSON, 1997; ABERCROMBIE; HILL; TURNER, 2006) tampouco há verbete para espaço urbano, apenas para termos relacionados, como *Urbanização e urbanismo, Centro urbano, Ecologia Urbana, Escola de Chicago, Subúrbio, Periferia Urbana, Modo de vida urbano, Movimentos sociais urbanos e Gerencialismo Urbano*. Tanto Hubbard (2006) quanto Amin & Thrift (2002) falam de cidades, com diversos qualificativos. Entre os conceitos-chave de Estudos Urbanos (GOTTDIENER & BUDD, 2005) e de Geografia Urbana (LATHAM et al., 2009) não aparece *espaço urbano* como verbete e tampouco na obra de Parker (2015) há um capítulo a ele dedicado.

Na *Encyclopedia of Urban Studies* (HUTCHINSON, 2010), há um verbete específico para *espaço urbano*, e totalizamos 289 menções. São 47 menções nesse verbete, dez em *Semiótica Urbana*; nove em *Produção Social do Espaço Urbano*; oito em *Deficiência e a cidade, Espaço generificado e Espaços da diferença*; sete em *Arquitetura*; seis em *Outras cidades globais, Morfologia Urbana e Teoria Urbana*; cinco em *Sexo e a cidade e Sociedade do Espetáculo*. Entre as obras pesquisadas, essa foi a única referência mais robusta para nosso desprezado *espaço urbano*, cujo “*estudo geográfico*” constitui a Geografia Urbana, juntamente com o estudo de “*modos urbanos de ser*” (GREGORY et al., 2009: 784). Ainda segundo Gregory et al. (2009: 785), essa subdisciplina geográfica foi sistematizada apenas em meados da década de 1950, alcançando, no fim desse século, “uma posição central” na Geografia. Posição central sem preocupação em definir o que seria o objeto desse campo geográfico.

O espaço urbano deve ser compreendido em função de dois aspectos essenciais – a centralidade (BIRD, 2007[1977]; HASSENPFUG, 2007; MAIA; SILVA; WHITACKER, 2017) e a individuação (BOECHAT, 2008; BRAGA & GARCIA, 2007; BUSNARDO FILHO & SOUKEF JUNIOR, 2016; RUIZ, 2004; SANTOS JUNIOR, 2016; VERGUEIRO, 2008); e pode ser entendida como afirmação do próprio patriarcado, desde a origem da cidade. Para entender o espaço urbano, uma boa definição vem de Métral (2000), que propõe que

[...] [a] cidade é um meio (*milieu*) multi, pluri e cosmocultural. As culturas urbanas caracterizadas pela efervescência, pela multiplicidade, pelas oposições, pelas tensões remetem àquilo que podemos chamar de ‘mundos’, como aqueles descritos pelos pesquisadores da Escola de Chicago. Mais perto de nós, Marc Augé, na *Anthropologie des mondes contemporains*, mostra que a cidade (*ville*) é o lugar onde coexistem múltiplos mundos caracterizados cada um pelos modos de fazer, de sentir, de pensar... A cidade (*ville*) é esse lugar de mundos e de culturas produzidas por esses mundos. Chamo de urbanidade (*citadinité*) a capacidade que tem o cidadão de se deslocar entre esses mundos, de se sentir em casa, pelo menos na capacidade de diálogo e de troca com uma pluralidade de mundos. O cidadão define-se, portanto, pela pertença múltipla – não é aldeão (*villageois*) – e pela capacidade de circular nestes múltiplos mundos. As sociabilidades são estabelecidas entre eles pelos cidadãos de forma lúdica, sem outra questão que não o prazer de estarem juntos. Os conflitos não ocorrem porque pessoas indesejáveis são evitadas. As competências que a urbanidade (*citadinité*) denota estão distribuídas de forma desigual na cidade (*ville*) e essas diferenças, essas desigualdades são um objeto de estudo essencial para o antropólogo. As culturas urbanas podem ser consideradas em um outro nível, o das civilidades (*civilités*), onde a ‘convivência’ é regulamentada. Trata-se de uma determinada maneira de se comportar com as pessoas e em diversas situações. São as regras dos bons costumes, da polidez e dos costumes habituais, que exigem múltiplas negociações que os cidadãos estabelecem entre si. Eles assumem a forma de códigos produzidos pelos moradores das cidades durante suas relações e que permitem confirmar as posições recíprocas dos atores. O terceiro nível do qual dependem as culturas urbanas é o da lei que estabelece regras às quais todos devem obedecer. Os direitos e deveres do cidadão definem a cidadania (*citoyenneté*), que funda a cidade. O exemplo de Beirute pode ajudar a compreender. Nesta cidade as civilidades eram extremamente desenvolvidas, mas a lei, instituída por um poder, estando ausente, as paixões substituíram a razão. Para mim, a lei é o que proíbe essa deriva. Para estudar a lei, as condições de sua produção, sou obrigado a mudar de registro que não é mais o da análise das interações negociadas entre os cidadãos ou da negociação. A cidadania (*citoyenneté*) não é um desenvolvimento inscrito na cidade, ela enraíza-se alhures. Não se refere ao código, mas ao *nomos*. Três níveis intervêm, portanto, no desenvolvimento das culturas urbanas: urbanidade, civilidade e cidadania. As questões da convivência imediata, aquelas dos códigos que confirmam posições e as da organização coletiva, da cidade (*cité*).

À guisa de conclusão, cabe indagar se a ontologia do urbano somente poderia ser compreendida *a posteriori*, após o seu “fim”. Não dizemos com isso que a cidade e o espaço urbano deixarão de existir, apenas que estamos em um processo transitório de ressignificação desses espaços em decorrência da profunda transformação tecnológica que mal começou. A indiferenciação nas teorias hegemônicas sobre o espaço e o urbano,

de que ele é totalidade, ubíquo etc., é ocasionado justamente pela ubiquidade do meio técnico-científico-informacional, utilizando-se termo de Milton Santos (2002). O espaço, defendemos nessa tese, não prescinde da materialidade (HONG, 2003) e esta o qualifica, fundamentando-se na discussão entre *forma* e *ser*, e estando na base do conhecimento geográfico: ninguém descreve duas coisas iguais e o ato de descrever é simbólico (INGOLD, 2000), assim como o ato de conceptualizar. Vandenberghe (2018: 656-7) conta que a teoria aristotélica do conceito “consiste em revelar, através de um processo de abstração, a forma substancial das coisas”; implica “a precedência da ontologia em relação à lógica”; e pressupõe que “os particulares possam ser nele [no conceito] subsumidos”. Essa parece ser a razão para se negar que o urbano tenha múltiplas materialidades, forma e que seja espaço – subverteu-se o processo.

Contudo, o autor (VANDENBERGHE, 2018: 660) alerta também que a teoria cassireriana “rompe com todas as teorias de verdade como correspondência” e que “a função da ciência não consiste em propor uma cópia ou um reflexo da realidade sensível”, mas o mito tem essa perspectiva. Ademais, “o empírico nunca é simplesmente refletido na consciência, mas é sempre gerado e formado por um ato espontâneo da consciência”. Desse modo, “o ideal só existe na medida em que, de uma forma ou de outra, é incorporado ao sensível” (VANDENBERGHE, 2018: 660-1). A forma simbólica de Cassirer (2004[1923], 2009[1923]), portanto, busca “compreender a conexão interna que existe entre a forma e o conteúdo, entre sentido e sensibilidade” (VANDENBERGHE, 2018: 660). Assim, independentemente de variações de forma, há a possibilidade de simbolizar o pensamento e a experiência.

Nesse sentido, Bernardes (2014: 124) afirma que a “Geografia é uma interpretação particular da singularidade que é o real, adjacente à universalidade de suas categorias e conceitos”. A aparência é um primeiro passo para identificar a forma, cujo conteúdo será “atribuído pelo ser-no-mundo. Trata-se de uma abstração concreta”. Além disso, o lugar indicaria “o movimento de pensamento em direção à forma”, porque o lugar é “fundado e fundante pela relação do ser-no-mundo, pois há a necessidade do homem estar para ser”. Isso localiza o homem e torna os conceitos de sítio, situação, posição e *habitat* necessários. Acrescentamos, também, o conceito de meio (SANTOS, 2002) e a necessidade de sua diferenciação ao de espaço, o que não foi possível neste trabalho. O mesmo raciocínio deve ser utilizado para o urbano e o rural. Essa abordagem teórico-metodológica (BERNARDES, 2014; SILVA, 1978; VANDENBERGHE, 2018) refuta a

abordagem hegeliana de conceito (MAGEE, 2010), uma vez que o conceito decorre de um processo de simbolização (CASSIRER, 2004[1923], 2009[1923]). Se estamos vivendo o fim do urbano, após milênios, apenas o tempo dirá. Fica a questão de saber qual ‘o outro’ do meio técnico-científico-informacional (SANTOS, 2002: 238-40).

4. Lugar, cotidiano e existência: o patrimônio imaterial vivo²⁵

A associação entre Terra/Natureza e Mãe é antiga e situa-se temporalmente antes da descoberta da agricultura pelo homem (RIGHI, 2017). Antes dela, vivenciava-se a caça e a coleta, sendo que esta não garantiria sozinha a sobrevivência da espécie humana; para esse fim, os homínidas transformaram-se em carnívoros (ELIADE, 2010a[1976]: 18). Sobre as técnicas desse período, Eliade (2010a[1976]: 17-8) atesta que

[...] os paleoantropídeos não só se servem de ferramentas, mas são ainda capazes de fabricá-las. [...] [P]roduzem, além disso, ‘ferramentas para fazer ferramentas’. Aliás, o uso que dão às ferramentas é muito complexo; guardam-nas bem perto para que delas se possam servir no futuro. [...] Convém ainda explicar que as ferramentas não prolongam os órgãos do corpo. As mais antigas pedras que conhecemos foram trabalhadas para desempenhar uma função que não estava prefigurada na estrutura do corpo humano, como, por exemplo, a de cortar (ação diversa da de estraçalhar com os dentes ou de arranhar com as unhas). Os progressos muito lentos em tecnologias não implicam um desenvolvimento semelhante da inteligência. Sabe-se que o extraordinário progresso da tecnologia nos dois últimos séculos não se traduziu em um desenvolvimento comparável da inteligência do homem ocidental. Por outro lado, como já se observou, ‘toda inovação comportava um perigo de morte coletiva’ [...]. O imobilismo tecnológico assegurava a segurança dos paleoantropídeos. A ‘domesticação’ do fogo, isto é, a possibilidade de produzi-lo, conservá-lo e transportá-lo, assiná-la, poderíamos dizer, a separação definitiva dos paleoantropídeos em relação aos seus antecessores zoológicos.

Desse modo, o caçador-coletor é percebido como o marco inicial de separação do homem dos demais primatas, já que dispunha de técnicas capazes de garantir sua sobrevivência e sua mobilidade pelo planeta. Eliade (2010a[1976]: 35) lembra, ainda, que “várias civilizações arcaicas, baseadas na caça, na pesca e na coleta, sobrevivem recentemente na margem do ecúmeno (na Terra do Fogo, na África [...], na zona ártica, na Austrália etc.) ou nas grandes florestas tropicais”. Não é mera coincidência, se lembrarmos das condições naturais que servem de empecilho à prática da agricultura nos locais mencionados. Questionamos, nesse sentido, se o Semiárido poderia ser caracterizado como situado na margem do ecúmeno e se sua população se insere nessa geografia.

²⁵ Artigo anteriormente publicado e atualizado para esta tese. Optamos por trazê-lo à discussão porquanto apresenta uma leitura que vincula as práticas patrimoniais à identidade de um lugar, qual seja, o Semiárido de São Raimundo Nonato, e porque trata de um espaço fundamentalmente rural, ainda que apresente pequenas cidades de hierarquia inferior (IBGE, 2020). São Raimundo Nonato apresenta ainda forte caráter autóctone, conforme apresentado em outro trabalho (RIBEIRO, 2017), e poucas possibilidades de individualização (LIRA, 2017; NEGREIROS, 2015; SOUSA, 2015).

Essas áreas somente seriam ocupadas, ainda conforme o autor (ELIADE, 2010a[1976]: 46) após os “progressos realizados durante o mesolítico [que] põem fim à unidade cultural das populações paleolíticas e desencadeiam a variedade e as divergências que passarão a ser doravante a principal característica das civilizações”. Progressos esses decorrentes da agricultura, ainda que a “caça como meio de subsistência” persista “nas sociedades dos agricultores”. Acerca dessas sociedades, Eliade (2010a[1976]: 46) afirma, por fim, que “os guerreiros, os conquistadores e as aristocracias militares são um prolongamento do simbolismo e da ideologia do caçador típico” e que os sacrifícios cruentos repetem “o ato do caçador ao abater a presa. Um comportamento que, durante um ou dois milhões de anos se confundira com a forma humana (ou pelo menos masculina) de existir”; assim, “a perseguição e morte de uma fera torna-se o modelo mítico da conquista de um território (Landnáma) e da fundação de um Estado” (ELIADE, 2010a[1976]: 46-7). Nesse trecho, Eliade (2010a[1976]: 47) refere-se a Landnáma, como os colonizadores chamaram a atual Islândia; à “África e [...] outras partes”, em nota no fim da página; e aos assírios, iranianos e turco-mongóis.

Cabe ressaltar que, hoje, algumas correções devem ser feitas. A vinculação da cidade com o sagrado assume primazia nas teses que fundamentam o urbano (DE COULANGES, 2020[1864]; MAINE, 1908[1861]; MUMFORD, 1998[1961]; VICO, 2005[1744]) e, cabe ressaltar, a sedentarização é anterior à domesticação de plantas e de animais em quatro milênios. Além disso, por exemplo, a simbologia da fertilidade é um fenômeno anterior à própria agricultura em um milênio, o que demonstra que a associação entre terra e feminino não surge com o desenvolvimento agrícola. Outra ressalva diz respeito à identificação entre caça e coleta ao masculino, já que mais uma vez pesquisas arqueológicas e genéticas provam o contrário (HAAS et al., 2000). Algo que permanece é a ideia de civilização surgida pelo domínio da técnica, na mediação entre sociedade e natureza, com a apropriação de diversos ambientes naturais pelo homem. Ratzel (apud MERCIER, 2009: 13) citará dois tipos de povos, os *Naturvolker*, povos naturais, e os *Kulturvolker*, povos culturais, estes mais emancipados da natureza. Vidal de La Blache (apud MERCIER, 2009: 15) comenta a existência de civilizações rudimentares e superiores, ao gosto do período histórico em que as obras lablachiana e ratzeliana foram escritas.

Em *Princípios de Geografia Humana*, Vidal de la Blache (1954[1922]: 29) lembra que a Terra é representada como um “palco onde se desenrola a actividade do homem”,

sem que muitos reflitam “que o mesmo palco tem vida”. Assim, o “problema consiste em dosear as influências sofridas pelo homem, em aceitar que uma certa espécie de determinismo actuou no decurso dos acontecimentos da História”. Preferimos o termo determinação ao já combalido determinismo. Nessa obra, outrossim, La Blache (1954[1922]: 30; 40) trata do princípio da unidade terrestre, citando como exemplo a “circulação atmosférica que rege as leis do clima” e assevera que “a civilização resume-se na luta contra” os obstáculos físicos que, por séculos, isolaram agrupamentos humanos. Nesse sentido,

[...] [u]m campo novo, quase ilimitado, abre-se às observações e, talvez, até a experimentação. Estudando a acção do homem sobre a terra e os estigmas impressos na superfície desta por uma ocupação tantas vezes secular, a Geografia humana tem um duplo objeto: não lhe compete apenas fazer o balanço das destruições que, sem ou com a participação do homem, tão singularmente reduziram, desde os tempos pliocénicos, o número das grandes espécies animais; encontra também no conhecimento mais íntimo das relações que unem o conjunto dos seres vivos, o meio de perscrutar as transformações actualmente em curso e que é permitido prever (LA BLACHE, 1954[1922]: 45).

Isso é importante porquanto “as povoações esclarecem as relações do homem com o solo” (LA BLACHE, 1954[1922]: 239), já que, para além dos diferentes fenômenos físicos, “que vivem e actuam à nossa vista nas diversas partes da Terra, para a influência soberana dos meios”, considerando-se, também, “a importância do que podemos chamar o factor social”, ou seja, a predisposição ou não de os grupamentos humanos se manterem isolados ou não. Ruy Moreira (2006: 36-7) atesta que essa obra é marcada “pela problemática da relação homem-meio em cada canto regional da Terra”. O conceito de geografia da civilização, portanto, está diretamente relacionado à vinculação existente entre homem e natureza e as técnicas empregadas para a exploração desta.

Para Mercier (2009: 16), tanto Ratzel quanto La Blache “aderem a uma concepção [em que] explicam a simultaneidade da dependência e da liberdade humanas face à Natureza”. Ademais, “o ser humano deve retirar do mundo exterior o que for necessário para manter-se vivo. Sem esse aporte, ele desaparece” (MERCIER, 2009: 16-7); mas, “aumentando sua competência técnica, gradualmente o Homem se libertaria das coerções impostas pelo seu meio” (MERCIER, 2009: 17). La Blache (1954: 41) parafraseia Francis Bacon (BACON; JARDINE; SILVERTHORNE, 2000[1620]) ao afirmar que “*natura non vincitur nisi parendo*” (“a natureza é conquistada apenas pela obediência”). As sociedades agrícolas, portanto, seriam uma primeira marca dessa libertação, além de representar uma mudança sem precedentes na história da humanidade, o que Eliade

(2010a[1976]: 50) chama de solidariedade mística entre o homem e a vegetação – se “o osso e o sangue representavam até então a essência e a sacralidade da vida, doravante são o esperma e o sangue que as encarnam”. Assim,

[...] fertilidade da terra é solidária com a fertilidade feminina; conseqüentemente, as mulheres tornam-se responsáveis pela abundância das colheitas, pois são elas que conhecem o ‘mistério’ da criação. Trata-se de um mistério religioso, porque governa a origem da vida, a alimentação e a morte. Mais tarde, após a descoberta do arado, o trabalho agrário é assimilado ao ato sexual. Mas, durante milênios, a terra-mãe dava à luz sozinha, por partenogênese. A lembrança desse ‘mistério’ sobrevivia ainda na mitologia olímpica [...]. Um simbolismo complexo, de estrutura antropocósmica, associa a mulher e a sexualidade aos ritmos lunares, à Terra (assimilada ao útero) e àquilo a que devemos chamar o ‘mistério’ da vegetação. Mistério que reclama a ‘morte’ da semente a fim de assegurar-lhe um novo nascimento, tanto mais maravilhoso quanto se traduz por uma espantosa multiplicação. [...] A criatividade religiosa foi despertada não pelo fenômeno empírico da agricultura, mas pelo mistério do nascimento, da morte e do renascimento identificado no ritmo da vegetação (ELIADE, 2010a[1976]: 50-1).

Um aspecto importante sobre a religiosidade de estrutura agrária é que, apesar das diferenças materiais existentes entre cada uma das ditas civilizações, há “certa unidade fundamental que, ainda em nossos dias, [...] aproxima [...] sociedades camponesas tão distantes umas das outras quanto aquelas do Mediterrâneo, da Índia e da China” (ELIADE, 2010a[1976]: 54). Ainda de acordo com Eliade (2010a[1976]: 52), as culturas agrícolas elaboram uma religião centrada na renovação periódica do mundo, com o tempo circular e o ciclo cósmico. Este “é concebido como a repetição indefinida do mesmo ritmo: nascimento, morte, renascimento”. No caso da simbologia agrária, acreditamos que o fato de o trabalho agrário ser assimilado ao ato sexual e a mulher à Terra nos traz importantes considerações acerca do papel que a técnica desenvolve.

Nesse sentido, propomos que homem e a natureza, neste caso, estão vinculados da mesma forma que a *criança* e a *mãe*, respectivamente, em uma díade rompida pela técnica, a qual estabelece os limites da ação humana sobre a natureza e vice-versa, assim como o *pai* limita e castra ambos. O Homem, por meio do trabalho, tem de ser capaz de garantir os meios de sua própria sobrevivência, fornecidos pela natureza, assim como a mãe alimenta o filho com o leite. Contudo, a alimentação materna não é apenas uma função biológica, já que está prenhe de significados e é a base da própria constituição do sujeito. Assim, como vimos, as simbologias decorrentes da agricultura são distintas daquelas encontradas em culturas baseadas na caça e na coleta.

Como mencionado por Eliade (2010a[1976]: 17-65), Mercier (2009) e La Blache (1954[1922]), a variação ecossistêmica possibilita uma diversidade técnica que, ao

mesmo tempo que permite a diferenciação de lugares e culturas, traz em si elementos simbólicos que podem ser semelhantes, como nos aspectos religiosos que se baseiam na revolução agrícola. Nesse sentido, o elemento comum seria a ideia de que a agricultura permite a sacralização da natureza, do mesmo modo que o *infans* sacraliza a mãe, ao negá-la como ser desejante. Entretanto, ao entender que a natureza não é extensão de si ou de sua vontade e perceber que há limites àquilo que a natureza pode oferecer – secas, chuvas excessivas, incêndios naturais, deslocamentos de massa, ventos, variações de temperatura – o homem percebe que há a necessidade de aprimorar suas técnicas, algo como o bebê voltar para si próprio parte do desejo que sente.

Isso, por sua vez, fará com que inúmeras técnicas sejam trabalhadas, até que se consiga a sobrevivência de determinado grupo – gerada pela organização social e pelos excedentes –, e, mais à frente, o desenvolvimento técnico permita com segurança a manutenção futura desse mesmo grupo. Com efeito, a técnica possibilita que as limitações do homem sejam reduzidas, emancipando-o do mero natural, assim como restringe a percepção sagrada que ele tem da natureza, ainda que, primeiramente, pudesse não ter consciência tão clara do uso da técnica. De todo modo, para existir, o homem deve tomar consciência de suas limitações, assim como o *infans* toma ao perceber que não pode ser rival do pai, porque o incesto é proibido – pelo próprio pai – e porque ele precisa atingir sua maturidade biológica – reconhecimento da diferença entre gerações.

Uma sociedade ou grupo apenas se torna capaz de satisfazer suas necessidades quando reconhece suas limitações técnicas e as particularidades naturais do lugar em que vive. Aliás, talvez seja o próprio desenvolvimento técnico o responsável pela constituição de um grupo, como no caso das civilizações lablachianas. Para comentarmos mais a respeito dessa função de *pai* da técnica, utilizemos um caso concreto vivenciado por nós no Semiárido piauiense, na microrregião de São Raimundo Nonato. Alguns trabalhos monográficos (DIAS JUNIOR, 2014; FIGUEIREDO, 2015; LANDIM, 2014; MOURA, 2014; OLIVEIRA, 2014; PAES, 2014; PIRES, 2014; RIBEIRO, 2014; RIBEIRO NETO, 2014; ROCHA, 2015; SILVA, 2015) comentam sobre as práticas agrícolas existentes na região, ainda muito rudimentares – enxadas, arados, foices são os instrumentos utilizados, e raramente são empregadas técnicas e equipamentos decorrentes de processos de modernização agrícola, tanto pelo custo, elevado para a maioria dos agricultores, geralmente pobres, quanto pela sua ausência ou, ainda, por falta de mão-de-obra qualificada e por não serem adequados ao solo da região.

Boa parte da produção, muitíssimo pouco diversificada, concentrada em feijão, milho e mandioca, destina-se fundamentalmente ao consumo próprio, e os excedentes são relativamente limitados. Muito do que é consumido é trazido de outras cidades. As técnicas utilizadas costumam ser inadequadas para a própria atividade econômica – queimada, cultivo acompanhando a declividade do solo, por exemplo –, e o analfabetismo e a baixa escolaridade são a regra. Esses grupos não conseguiram garantir a própria sobrevivência, uma vez que dependem de transferências de recursos públicos e privados, via migração neste caso, para a manutenção da vida cotidiana. Logo, não se emanciparam da natureza – a espera pela água é constante, seja da chuva, seja do açude, seja da cisterna, seja do carro-pipa. As técnicas empregadas para o acesso à água, como parte de políticas públicas, apenas mudaram a fonte da dependência, o que talvez mostre a dificuldade em simbolizar a própria seca, ou a recusa em enfrentá-la de modo a garantir a perpetuidade da existência no lugar.

Devemos lembrar, outrossim, que a utilização de técnicas e tecnologias desenvolvidas para outros lugares pode piorar ainda mais o desempenho do setor primário da economia – em boa parte da região os solos não são adequados para o uso de tratores, e, de fato, sequer são aptos à atividade agrícola. Os cultivos são realizados muitas vezes dentro dos rios e açudes, agravando ainda mais as condições ambientais. A água, no Semiárido piauiense, é apenas mais um óbice à agricultura. Todas essas dificuldades mostram que não houve ainda o desenvolvimento de técnicas adaptadas ao Semiárido que garantam a sobrevivência e a manutenção a longo prazo da população com padrões mínimos de qualidade de vida. Tanto a paisagem quanto a população são fragmentadas: esta em incontáveis povoados, frequentemente habitados por parentes em ambientes endogâmicos; aquela em inúmeros reservatórios artificiais e interrupções dos corpos hídricos, destinados a atender a cada um dos povoados, quase.

Vive-se, portanto, do ideal, da vinda da chuva que traz fartura²⁶ e que não ocorre com frequência. Não se rompeu com a transmissão intergeracional do cultivo do solo, e parece haver a ritualização desse conhecimento mi(s)tificado, sem que se consiga exercer a mediação necessária com a natureza, o que torna a população mais dependente dos ciclos naturais. Não se trata aqui de considerar a técnica utilizada pelos agricultores mais

²⁶ Há um município na microrregião de São Raimundo Nonato que se chama Fartura²⁶ e que não ocorre com frequência. Não se rompeu com a transmissão intergeracional do cultivo do solo, e parece haver a ritualização desse conhecimento mi(s)tificado, sem que se consiga exercer a mediação necessária com a natureza, o que torna a população mais dependente dos ciclos naturais. Não se trata aqui de considerar a técnica utilizada pelos agricultores mais

pobres como rudimentar apenas, entendendo as técnicas modernizadas do capitalismo como boas. De forma alguma; já mencionamos que muitas não têm serventia no Semiárido da microrregião mencionada. Aparentemente, tratam a natureza como aquela mãe cujo seio é fonte inesgotável de alimento e de prazer. Assim, as técnicas existentes são paliativos que permitem que a pulsão insaciável aceda ao desejo permanentemente, sem limitações à realização dele. Essa imago é produto do próprio ciclo da Caatinga – após a seca inclemente, com as primeiras chuvas, a vegetação verdeja e o sertanejo volta a plantar.

Em outras palavras, as políticas públicas existentes não resolvem de fato o problema de água, mas estimulam simultânea e constantemente a prática agrícola sem que haja assistência técnica ou formação profissional do agricultor ou manejo adequado do solo. Esse não deixa de ser um mecanismo de criação da falta, portanto, do desejo. Se houvesse técnicas adequadas para o uso da água, esta entendida como o *falo*, o grupo social acederia ao desejo de forma limitada, por isso a função de castração da técnica – todos poderiam ter acesso à água, sem que esse desejo fosse destrutivo, ou em termos contemporâneos, o desejo seria sustentável. Essa função de *pai* – inexistente – é a responsável pela transmissibilidade do conhecimento e pela estabilidade do grupo, que costuma garantir a perpetuidade dele no tempo, mas quando não se encontram os meios técnicos necessários, essa relação muda de caráter – torna-se mítica, porquanto ritualizada em temporalidade cíclica. Uma eterna repetição dos atos é sintomática da dificuldade de simbolização, esta característica do momento do Édipo.

Essa repetição, ou o uso de técnicas inadequadas, talvez remeta a um pai *morto*, já que não consegue estabelecer um ponto de equilíbrio entre homem e natureza, um modelo adequado²⁷, impossibilitando a individuação do lugar, que passa a ser referido pelo discurso do Outro²⁸, e prejudicando a individuação dos sujeitos que ali residem. No Semiárido, a seca barra o desejo. E a forma de aceder ao desejo não é por meio de técnicas que tragam uma solução permanente; há uma série de substitutos que trazem a ilusão de que o sujeito disfruta de sua satisfação pulsional. Esses substitutos são o eterno retorno da diferença – açudes, poços, cisternas, encanamento de água, carros-pipas. Em outras palavras, a possibilidade de recomeçar a vida, talvez migrando para outro lugar que tenha

²⁷ O uso de técnicas inadequadas seria, *per se*, um sintoma de que o homem não se adaptou ao meio.

²⁸ Nesse sentido, referimo-nos ao determinismo geográfico, às teses racistas e discriminatórias sobre o Outro elaboradas por colonizadores e invasores e, por fim, às ideologias geográficas. *Cf.*: MORAES, 2005a; 2005b.

água, fez com que ao longo do tempo fossem encontradas técnicas paliativas para a obtenção de água, sem que, contudo, um sistema técnico fosse adequadamente desenvolvido. Isso mostra uma especificidade na relação entre homem e natureza, e, portanto, afeta o *éthos* e o *êthos* humanos – condiciona tanto o costume quanto a morada (RIBEIRO, 2019; SPINELLI, 2009).

Esse costume é a base do cotidiano da população, o que se veste, o que se come, o que se fala. Logo, essa mediação da técnica é criadora de uma identidade, revivida a cada ciclo, um retorno às origens, por meio de sua re-atualização. A própria dinâmica das secas favorece esse eterno retorno. Contudo, nem tudo que é cíclico é arquetípico. Nesse sentido, acreditamos que aquilo que é arquetípico, e que, portanto, retorna às origens, está manifestado na tradição do patrimônio imaterial – necessariamente imbricado ao sistema técnico do lugar. Algo que conserva a ritualização dos atos humanos por meio do saber-fazer, por exemplo, algo que conserva sua essência, mas que ao longo do tempo é ressignificado e remodelado; e, enfim, algo profundamente artístico, na perspectiva nietzschiana.

O lugar expressa essa vivência e a experiência do ambiente no qual o sujeito habita; o cotidiano é precisamente o conjunto das práticas vivenciadas, e existência é a manifestação desse ser que tem seus hábitos cotidianos influenciados pelo lugar, ao mesmo tempo que esses hábitos influenciam e podem vir a ressignificar os lugares. Nesse sentido, o patrimônio imaterial é representativo dessa existência, uma vez que se consubstancia no arquétipo do eterno retorno. No Semiárido, podemos considerar os festejos de São João como melhor exemplo, cujo ícone é o fogo ou a fogueira. Barroso (2013: 46) conta que o festejo celebra o “nascimento de João Batista, o São João, primo de Jesus e filho de Isabel, aquela que não poderia mais ter filhos em virtude da avançada idade”. Assim sendo, ela “levantou um mastro com uma boneca espetada na ponta e acendeu uma grade fogueira ao redor”, anunciando “a todos o nascimento do rebento. E aquele gesto passou a ser repetido pelo povo”. Nóbrega (2010: 24) acrescenta que

[...] São João é a principal festa de todo Nordeste, se consideradas as manifestações em homenagem ao santo em todos os Estados da região. De origem rural, representa a mudança de estação climática e a chegada do ciclo da fartura proporcionada pela colheita do milho e do feijão, além de marcar a crença no santo que representa a purificação e regeneração da vegetação e das estações. Na sua gênese mística, São João é simbolizado como o santo do amor e do erotismo, além de amante da festa e bastante simpático aos seus aspectos lúdicos. Suas celebrações, assim, desenvolvem rituais significativos na vida das pessoas, como atividade de aproximação social e demonstrações de pertencimento identitário [...].

Concernente ao fogo, Campos (2007: 590) e Barroso (2013: 46) contam que tinha por objetivo espantar espíritos maus e da infertilidade. Nesse sentido, talvez possamos entender a primazia das festas de São João no Semiárido nordestino, já que se relaciona ao milagre da fertilidade, no caso da mulher infértil, e, geograficamente, no caso do solo seco. Eliade (2010a[1976], 2010b[1949, 2012[1952]) traz ampla bibliografia acerca da simbologia da reprodução humana vinculada à fertilidade dos solos. Isso tende a ser ainda mais válido se lembrarmos que as festas juninas eram festas fundamentalmente rurais e, conforme houve a transição do Brasil agrário para o urbano, passaram a ser praticadas também nas cidades. A continuidade das pesquisas é necessária para avaliar que outras manifestações existi(r)am com simbologia semelhante antes do advento do São João como festividade característica do Sertão.

As festividades, como a de São João, se inserem em uma das manifestações do patrimônio imaterial – a das celebrações. Além das celebrações, são registrados os lugares, os saberes e as formas de expressão, na classificação adotada pelo IPHAN (BRAYNER, 2007: 21). A Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003 (UNESCO, 2003), classifica as manifestações do patrimônio imaterial como

[...] (a) tradições orais e expressões, incluindo língua como um veículo do patrimônio cultural imaterial; (b) artes performáticas; (c) práticas sociais, rituais e eventos festivos; (d) saberes e fazeres relativos à natureza e ao universo; (e) artesanato tradicional.

Para nossa pesquisa, interessam-nos sobremaneira as celebrações, que costumam abarcar conjuntamente as demais tipologias identificadas. Ademais, representam a manutenção do tempo cíclico, uma temporalidade bastante distinta daquela do modo de produção capitalista – o progresso burguês –, e do próprio Cristianismo – a escatologia. Acerca desse tema, trabalharemos com os textos de Eliade (1992[1949]) e com o eterno retorno nietzschiano, conforme abordado por Heidegger e por Deleuze, nas leituras de Craia (2005) e Schöpke (2005). Eliade (1992[1949]: 106) o define como “a retomada periódica, por parte de todos os seres, de suas vidas anteriores”. Ademais,

[...] esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. Do mesmo modo como faziam os gregos, em sua mitologia do eterno retorno, procurando satisfazer sua sede metafísica pelo ‘ôntico’ e o estático (porque, a partir do ponto de vista do infinito, a transformação das coisas que revertem perpetuamente ao mesmo estado é, como resultado, anulada de modo implícito, jamais sendo possível afirmar que ‘o mundo está parado’), também faziam os primitivos, conferindo ao tempo uma direção cíclica, anulando assim sua irreversibilidade. Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. [...] Num certo sentido, é possível dizer que

nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais. [...] O tempo só torna possível o aparecimento e a existência das coisas. Não exerce uma influência final sobre sua existência, já que, ele próprio, passa por uma constante regeneração (ELIADE, 1992[1949]: 106).

Nessa obra, o autor (ELIADE, 1992[1949]) afirma que o livro não tem preocupação com a mitologia grega e tampouco com a obra de Nietzsche; contudo, ao pesquisar sobre esse tema, até o presente momento, parece-nos improvável que sejam conteúdos distintos. O eterno retorno está presente desde tempos imemoriais na psique humana, já que sua simbologia está associada aos ciclos naturais. Eliade (1992[1949]) fala de sua presença nos povos ditos primitivos, mas enxerga as reminiscências deste arquétipo nas sociedades modernas. Relacionar o eterno retorno de Eliade (1992[1949]) com as demais abordagens havia se tornado um problema epistemológico, que nos pareceu resolvido devido a Sperber (2012: 287):

[...] eterno retorno não é mito, ainda que assim seja chamado, mesmo por Mircea Eliade. É um princípio subjacente a todos os mitos. Existe na concepção de metamorfose ovidiana e em cada mito, na medida em que o mostra como mecanismo recorrente em todos os casos de excesso das personagens. O princípio do eterno retorno é figuração da circularidade, do tempo cíclico.

Nietzsche afirma que o eterno retorno é uma vitória sobre o niilismo humano. Schöpke (2005: 203) lembra que a abordagem nietzscheniana acerca do eterno retorno é alvo de controvérsias. Afirma que na concepção heideggeriana trata-se de um eterno retorno do mesmo, e que o equívoco de Heidegger foi a sua concepção de ser que nada tem a ver com Nietzsche, seguindo a abordagem deleuziana. A autora (SCHÖPKE, 2005: 203) afirma que

[...] o retorno faz voltar só o que é afirmado, expulsando toda negação, isto é, se todo o ressentimento e má consciência, se todo niilismo, toda a vingança contra a vida, sucumbem no eterno retorno [...], então por na boca de Zarathustra o anúncio do ultrapassamento do homem é já uma forma sutil de indicar que a vitória do niilismo se encontra [...] na forma como ele leva a negação até suas últimas consequências, voltando-se contra si mesmo. [...] Tende-se a desvalorizar a vida por sua brevidade e instantaneidade [...].

Desse modo, o super-homem e a vontade de potência seriam responsáveis pelo ultrapassamento do homem, e a arte é a forma pela qual se vence o niilismo, já que privilegia a existência como ela é e fortalece o devir. E esse devir que retorna é o eterno retorno da diferença: o “eterno retorno não faz o mesmo retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém”; assim, retornar “é, pois, a única identidade, [...] a identidade da diferença, [...] um retorno da diferença, um retorno das forças que engendram os seres”. Enquanto Deleuze e seus comentadores afirmam um eterno retorno

da diferença, Heidegger afirma que Nietzsche tratava do eterno retorno do Mesmo, não cabendo, pois, falar em criação. Filiamo-nos à leitura deleuziana, embora, embasando-nos na Psicologia, acreditemos que faz sentido falar em eterno retorno do Mesmo, se considerarmos-lo a Pulsão, como lemos em Cabas (2009).

Santos (2014: 59) lembra que na língua alemã há uma distinção entre instinto, reservado às esferas biológica e fisiológica, e a pulsão, que se situa entre o psíquico e o somático. Para tratar da pulsão, Freud recorreu à elaboração de uma teoria da sexualidade a fim de explicar a constituição do objeto que é alvo dessa pulsão. Esta apresenta três possíveis desfechos: perversão, recalçamento e sublimação, a qual, segundo a autora (SANTOS, 2014: 96), seria alimentada por “uma energia de cunho sexual, mas que não seria empregada em alvos explicitamente sexuais” e que participa na constituição do caráter. Assim, a dessexualização é uma operação, que ocorre na troca por objetos valorizados socialmente e que satisfazem narcisicamente. Ademais, como o objeto originário está perdido para sempre e “nunca será (re)encontrado”, “o que resta é seu eterno retorno” (SANTOS, 2014: 32) em representação simbólica.

Marcuse (2015[1955]: 86) afirma que “a principal esfera da civilização aparece-nos como uma esfera de sublimação” e levanta algumas críticas a respeito do papel da sublimação no desenvolvimento da cultura. Lembra que “nem todo trabalho envolve dessexualização, nem todo trabalho é desagradável, é renúncia”, embora este seja um raro privilégio. Ademais, a sublimação costuma retratar o trabalho artístico em detrimento do trabalho cotidiano, alienado (em uma sociedade industrial), diretamente vinculado à sobrevivência. O autor (MARCUSE, 2015[1955]: 86), assegura ainda que “o próprio trabalho na civilização é, em grande medida, uma utilização social dos impulsos agressivos e é, portanto, trabalho a serviço de Eros”; ademais o “desenvolvimento de técnicas e da racionalidade tecnológica absorve em grande parte os instintos destrutivos ‘modificados’” (MARCUSE, 2015[1955]: 88). Nesse sentido, as

[...] técnicas proveem as próprias bases do progresso; a racionalidade tecnológica estabelece o padrão mental e comportamental para o desempenho produtivo, e o ‘poder sobre a natureza’ tornou-se praticamente idêntico à civilização. A destrutividade sublimada nessas atividades estará suficientemente subjugada e desviada (MARCUSE, 2015[1955]: 88).

Nesse sentido, nosso retorno às origens dessas técnicas, simultaneamente criadoras e destrutivas, responsáveis pela autopreservação e pelo trabalho garantidor da própria existência é fundamental para compreender o patrimônio imaterial e sua relação com o cotidiano – como devir, é diferença e acompanha as transformações humanas;

como repetição, é o que impulsiona a atividade humana, segundo um dos destinos da pulsão – perversão, recalçamento e sublimação. No caso vivenciado em São Raimundo Nonato, acreditamos que as dificuldades apresentadas na convivência com o Semiárido decorrem da falta de adaptação ao meio que, em outras palavras, poderia estar relacionada com a perversão, ou a recusa à castração, não reconhecendo limites e elaborando ações paliativas, que apenas substituem ilusoriamente a falta.

Considerações finais

No primeiro capítulo, filiamo-nos à concepção de patriarcado como um mecanismo de reprodução social. Seu surgimento é uma ruptura com os padrões até então existentes de relações sociais e está associado ao surgimento do Estado e da cidade na Mesopotâmia do período Uruk, situado por Wright (2007: 202) entre 4.000 e 3.100 A.E.C. Charvát (2013: 97-102) situa a formação dos Estados arcaicos no início do IV milênio A.E.C, enquanto Lerner (2019[1986]: 32-3; 261) propõe o estabelecimento do patriarcado entre 3100 A.E.C. e 600 A.E.C. Nesse sentido, o espaço-tempo Uruk é um período de transição, ou seja, possui um caráter liminar nas relações de gênero e de produção e reprodução sociais. O controle da mulher, tornada Outro, precede a propriedade privada e estimula a existência da hierarquização social, mediada pelo Estado, o qual se tornou instituição política fortalecida no enfrentamento do parentesco.

Geograficamente, esse processo propiciou o surgimento da cidade, berço da principal instituição política, o Estado, que apenas se autonomizou da religião por volta do século XXVII A.E.C. O papel das cidades é tão importante que há autores que propugnam uma globalização primeva no espaço-tempo Uruk, já que a Suméria era pobre em recursos naturais e foi capaz não apenas de organizar o fornecimento destes, mas também de criar inovações que foram replicadas alhures. Somente o fato de mencionar o surgimento da escrita permite-nos compreender a dimensão intelectual provocada pela urbanização suméria. Cabe ressaltar que esta foi necessária para a instituição do patriarcado, já que nesse espaço-tempo a mulher havia se tornado a alteridade a ser domesticada, assimilada.

Por mais que possa parecer contraditório, a deusa tutelar da cidade de Uruk e ‘Rainha dos Céus e da Terra’ era Inanna, deusa de caráter liminar que representava a ordenação cósmica e a integração do território, e apresentava características ‘masculinas’, em um claro processo de naturalização de comportamentos generificados. Ademais, a deusa não foi mãe e tampouco casou formalmente com Dumuzi, sendo uma noiva-viúva, algo que não condiz com o comportamento esperado para as mulheres mesopotâmicas. Ao mesmo tempo que é a deusa tutelar de Uruk, Inanna também é a deusa identificada à estepe e à montanha, marcos da alteridade mesopotâmica, em relação à cidade,

identificada à civilização. Quanto ao Inframundo, este pertencia a Ereshkigal, irmã de Inanna, talvez a hipóstase desta ou deidade com origem comum.

Isso criou simbologias vinculadas diretamente às práticas espaciais, tanto em relação à dicotomia urbe civilizada e estepe/montanha inculta quanto à oposição entre agricultor e pastor, e sedentarismo e nomadismo. Deve-se ressaltar que, ainda que houvesse conflitos entre moradores das cidades e das vilas rurais, estes não eram o cerne dos conflitos espaciais e simbólicos na Mesopotâmia – isso pertencia fundamentalmente aos sedentários e aos nômades. Cabia ao poder real integrar esses territórios e atividades econômicas. Após o espaço-tempo Uruk, há evidências mais robustas de processos de sedentarização e os impactos sociais relacionados a ela. Ademais, deve ser considerado o papel de nômades, em geral, pastoralistas, na conexão de longa distância dos territórios integrados às redes de abastecimento.

Cabe lembrar que havia quatro gêneros na Mesopotâmia: sem gênero, mulher, homem e homem castrado. É interessante perceber que as funções cúlticas de Inanna demandavam a participação de gêneros ou orientações sexuais outras, algo ainda a ser mais trabalhado por pesquisas científicas em razão das muitas incertezas sobre o tema. De todo modo, o caráter liminar e ordenador da deusa se faz presente também na sexualidade e na identidade de gênero – nada podia ser considerado fora de seu devido lugar, nada ficava fora do alcance do enorme poder de Inanna, o que permite elaborar questões para os dias atuais – nos primórdios do patriarcado já havia diversidade de gênero.

Por fim, podemos estabelecer um paralelo entre patriarcado e o urbano, já que com o processo de urbanização sumério, espreado posteriormente para toda a Mesopotâmia, o status das mulheres decaiu paulatinamente. Ademais, devemos enfatizar que a mesma lógica ocorrida com o gênero, por meio da primazia do homem, ocorreu com a cidade – esta foi – e tem sido – a norma, o padrão, em detrimento de outras práticas espaciais (nomadismo, agricultura); há, portanto, certa equivalência entre a instituição do patriarcado e a instituição da cidade.

No segundo capítulo, discutimos sobre as cosmologias urbanas, ou seja, como a cidade e o urbano contribuem para a definição da ordem a partir da definição social de alteridades, com consequências diretas sobre as possibilidades de individuação dos sujeitos. Iniciamos o capítulo demonstrando que não havia uma definição pacífica sobre ambos e que, conforme Wyly (2012), é necessário buscar a origem do contexto urbano.

Nesse sentido, o processo de conformação das cidades desde o século XVI no Brasil advém do processo colonizador europeu. A tradição epistemológica situa as origens do processo de urbanização europeu na Mesopotâmia, algo que discutimos no primeiro capítulo, com ressignificações importantes decorrentes das culturas greco-romanas. Inclusive, os termos utilizados para o fenômeno urbano ainda hoje derivam sobremaneira do latim.

Seguindo Rapoport (1990), que prevê escalas simbólicas de análise, optamos, nesse segundo capítulo, pela escala pequena, uma vez que esta é a responsável, justamente, pelas cosmologias, pelos sistemas filosóficos, pelo sagrado e pelas visões de mundo. Sem a cosmologia, resta impossível compreender o processo de urbanização, especialmente nos primórdios civilizacionais. Nesse sentido, o centro do mundo é identificado ao templo principal da cidade; o sagrado ordena a vida dos seres humanos como um espelhamento entre o mundo divino e o mundo humano, justificando a ordem social. No período mesopotâmico, o zigurate refletia o cosmos, e a multiplicidade de deuses regia o cotidiano humano, sendo a cidade o lugar em que se alcança a ordem cósmica, com grande papel das instituições criadas pelo homem para essa finalidade.

É interessante pensar que Uruk, a cidade primeira, era governada por Inanna, a deusa da liminaridade, que se manifestava na definição das alteridades – nos quatro gêneros mesopotâmicos, e na oposição entre cidade e área selvagem, não domesticada pelo homem. Cabe atentar para o fato de que os sumérios não distinguiam entre diferentes tipos de assentamento, como hoje fazemos, tanto em relação à megacidade e à vila quanto entre cidade e campo, o que não significa dizer que não havia contradições entre moradores de um e de outro. O cosmos era alcançado pelo homem em sua (não) identificação com o divino, algo radicalmente diferente do cosmos grego. Este era determinado por si e mantido em seu equilíbrio, e cabia ao homem a ele se assemelhar, originando a relação entre Uno e múltiplo (todo e as suas partes constitutivas), algo tão caro ao conhecimento ainda hoje.

Para os gregos, a *pólis* reproduzia esse ordenamento cósmico, e as áreas urbanizadas tinham limites de crescimento, ao que se fundavam novas colônias, que fazem com que os gregos designem *metrópole* a cidade que as originou. Destaca-se que a *pólis* compreendia tanto campo quanto cidade e, ademais, era uma instituição política responsável pelo destino de seus moradores. O significado de *pólis* é *fortaleza*, *burgo* e é interessante perceber que, para os gregos, era a *pólis* que constituía o cidadão, enquanto

para os latinos é o cidadão que origina a cidade(-Estado). Isso demonstra que na transição de uma cultura para a outra há mudanças significativas na compreensão da realidade. Por fim, os gregos passaram a diferenciar entre a *astu* e a *chôra* ou *khôra*. Com efeito, é interessante perceber que a mesma palavra que designa o campo no pensamento grego é uma palavra que tem como significado também a ideia de ser um receptáculo, uma matriz sem forma e sem matéria, que, posteriormente, será identificada à matéria por Aristóteles e originará o *topos*.

Platão permanecerá com a imaterialidade e a amorfia da *chôra*. Assim, a *pólis* não apenas representa uma manifestação do cosmos, como também pode ser ‘parida’ pela *chôra*, não sem que um demiurgo atue diretamente na sua modelagem, já que, nessa concepção, o trabalho produtivo não ocorre *ex nihilo*. Esse ordenamento do mundo ocorre também com a *pólis* e com o homem, mas não sem imperfeições – o demiurgo não é absoluto e tampouco está acima do próprio cosmos. A Necessidade (*anánke*) é um empecilho aos projetos da humanidade e atua em condições de igualdade com o demiurgo. Essa situação implica uma discussão entre ser e não ser/ nada, já que implica no entendimento da diferença e na diferenciação entre o devir do mundo sensível e a racionalidade do pensamento. Em outras palavras, na tensão entre Uno e múltiplo.

A, talvez, única invenção grega, a moeda, contribuiu fortemente para isso, assim como o calendário e o comércio, sendo que a moeda é concomitante, como processo histórico, à *pólis*. Dissociam-se, pois, ordem política e ordem cósmica, mito e *lógos*, genealogia e ser, e ser e devir; aproximam-se filosofia e cidadania, permanência e essência, ser e patrimônio (*ousía*). Constituem-se alteridades que chegaram quase intactas até os nossos dias, entre o cidadão adulto masculino e o bárbaro, o escravo, o estrangeiro, o jovem e a mulher, ademais das experiências radicalmente outras, como a morte. Isso ocorre em decorrência da dissociação do pensamento mítico, que não permite relação de identidade, simetria e reversibilidade entre humanos, já que tudo ocupa determinado lugar e está destinado a certo fim.

Isso se manteve entre os romanos, que viam a fundação da cidade como um ato sagrado, vinculado ao deus dos limites, Terminus. Também com os romanos consagrou-se a diferenciação entre cidade e campo, a primeira identificada ao civilizado e o segundo ao rústico, cujo duplo sentido é definido pelo aspecto negativo do rude quanto ao aspecto positivo do alívio para quem sai da estreiteza da área urbana. É notória a vinculação do urbano com a (de)limitação, com o estabelecimento de limites aos homens. Outra

diferenciação de origem romana decorre da oposição entre o urbano e o pagão, já que no processo de conversão do Império Romano ao cristianismo boa parte dos adeptos à nova fé eram habitantes de áreas urbanas. A conversão também permite que do cosmos cheguemos ao mundo, reforçando o voluntarismo das ações humanas e instituindo novos ordenamentos sociais.

Rompeu-se, portanto, com a totalidade e a ciclicidade da vida, instituindo-se o tempo linear-escatológico, segundo os desígnios divinos do Deus todo-poderoso, sempre possivelmente contraposto pelo Diabo. Essa transição do mundo antigo para o mundo medieval está presente na obra de Santo Agostinho e demonstra a oposição entre cidade de Deus e cidade terrena, entrelaçadas no mundo temporal e associadas a Abel e a Caim, respectivamente. Não é mera coincidência que Caim seja o fundador de cidades, e que estas tenham sido conformadas a partir de um fratricídio. A mitologia bíblica apenas reforça o fato de que o sagrado tem forte papel no processo de urbanização e de sedentarização do homem. Göbekli Tepe e Çatal Höyük, sítios pré-urbanos, demonstram que a cidade é uma enorme estrutura de gestão da violência.

Deve-se ressaltar que esses sítios pré-urbanos contam a transição de sociedades caçadoras e coletoras para sociedades agrárias por meio da mudança no padrão de construção de suas casas, um indício que demonstra a importância da materialidade para a vida humana. Ademais, é relevante destacar que o sedentarismo é anterior à domesticação de plantas e de animais em quatro milênios e que a simbologia da fertilidade é anterior à agricultura em um milênio, algo que transforma profundamente a epistemologia de diversas ciências humanas, inclusive a Geografia. Esses grupos humanos não poderiam conviver sem a instituição do sacrifício, cuja alteridade fundante reside na sacralização da violência, por meio de um terceiro que pacifica um conflito, quase sempre animais. Atinge-se, logo, a unanimidade girardiana, a passagem do todos contra todos para todos contra um. Isso permite o ordenamento do cosmos, a definição de alteridades e os templos, fundamento da origem das cidades, tornam-se a materialização desse longo processo institucional.

Desse modo, a cidade abarca uma importante questão ontológica, a substancialização do mal. Enquanto o mal for o *Outro*, parece-nos que não evolveremos como seres humanos e tampouco o mal existirá por si próprio, ainda que a sociabilidade contemporânea nos explicita de forma atroz que há, de fato, a essencialidade do mal. Os ideais da Igreja foram por muito tempo o padrão definido na constituição do outro e,

desde sua ascensão política, os pagãos, as criaturas monstruosas, o divino e a própria natureza cumpriam esse papel de alteridade, a qual esteve sujeita a todo tipo de atrocidade pela própria Igreja. De todo modo, o sacrifício não era mais performado pela matança, passando a ser progressivamente identificado ao autossacrifício, algo que dificultou durante um tempo a capilaridade da Igreja.

Sendo Cristo a figura sacrificial máxima, a sociedade teoricamente se absteve do sacrifício, mas os fatos históricos clarificam que os horrores católicos não cessaram, por exemplo, contra negros e indígenas no Novo Mundo. Para suprir a falta do sacrifício ritual, a Igreja introduziu a celebração de Corpus Christi; para a aproximar mais a população, os processos de santificação. Na Idade Média, incorporaram-se ao *outro* judeus, apóstatas, hereges, convertidos, leprosos, ‘loucos’, suicidas, possuídos pelo diabo e os de sexualidade divergente, fundamentalmente homossexuais. Com a hegemonia católica durante a sociedade feudal, houve certa decadência urbana, que somente foi revertida de forma consistente, após um período entre os séculos XI e XIII, com a Renascença. As cidades-Estado tinham certa similitude com as *poleis* gregas e os *burgos* – fortificações muradas – foram muito importantes nos processos urbanos, de certa forma, um desvio do padrão societal feudal. Economicamente, a mineração, e politicamente, o comunalismo tiveram grande impacto no desenvolvimento da sociedade europeia.

Com a Renascença e a perspectiva, a cidade se desenvolveu e houve mudança na percepção e na imagem urbana; a cidade barroca inventou a avenida; o século XVII originou a cidade-capital, a distinção entre campo e cidade e foram criadas a rua e a praça. Concentraram-se poder e capital e desenvolveu-se a mercadização da terra. O caminho estava pavimentado para a ascensão da burguesia e o desenvolvimento do liberalismo. As revoluções do século XVIII forjaram o mundo como o conhecemos e o Esclarecimento contribuiu para a secularização do mundo. A ‘razão do cosmo’, a partir de então, passou a ser dada pela técnica e pela ciência, como vontade de domínio e de controle tanto da natureza quanto do próprio homem.

Esse processo foi consubstanciado na cidade industrial, embora a cidade não tenha sido determinante no *déclenchement* da I Revolução Industrial, cuja principal invenção foi a fábrica. Nos países desenvolvidos, a industrialização e a urbanização foram concomitantes, algo que não ocorreu nos países subdesenvolvidos. A II Revolução Industrial trouxe muitos avanços no desenvolvimento urbano, em razão de revoluções na Química, na Mecânica e no setor energético. Foi o período de higienização,

embelezamento e adequação da forma urbana às necessidades do modo de produção capitalista. O automóvel e os sistemas de transporte de massa transformaram as cidades, com o desenvolvimento de diversas metrópoles, que não podem ser confundidas apenas com cidades grandes. Mais uma transformação decorre da verticalização, quando em 1930 um arranha-céu torna-se a edificação mais alta do mundo.

Tanto o século XIX quanto o século XX serão muito férteis na tentativa de compreender o fenômeno urbano. Para De Coulanges, Vico, Maine e Mumford, a origem e o sentido da cidade estão no sagrado. De Coulanges, Weber e Mumford sugerem que a cidade deve ser entendida a partir da *civitas* (o que cria o vínculo) e não da *urbs* (história urbana de várias cidades), embora Reinhard alerte que a tipologia weberiana é equivocada. Os grandes sociólogos – Marx (na obra juntamente com Engels; desencadeamento das forças destrutivas causadas pelo desenvolvimento da produção capitalista), Weber (crescimento da racionalidade calculista) e Durkheim (desintegração da coesão moral) pensam a cidade como *locus* privilegiado de processos sociais mais amplos relacionados com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Katznelson aponta que para estes e para Tönnies e Simmel a cidade dependia (variável dependente) de processos sociais mais amplos. Não acreditamos que isso proceda para Simmel por conta da seminal obra *A metrópole e a vida mental*.

Enxergar a cidade como *locus* privilegiado de processos mais amplos é acreditar que os processos sociais ocorrem de forma independente dos lugares. Não acreditamos nisso. O patriarcado mesopotâmico pôde se desenvolver porque teve a cidade como *locus par excellence*, como manifestação espacial de si; não se pode afirmar que em todos os locais o patriarcado se desenvolveu da mesma forma, e tampouco que o patriarcado prescindia da cidade para se desenvolver. No momento de desenvolvimento do capitalismo, a cidade já era uma realidade há milênios e sem ela o capitalismo talvez jamais tivesse se tornado o modo de produção hegemônico; a cidade sempre foi uma ameaça ao modo de produção feudal; o lugar em que os fenômenos ocorrem não são irrelevantes, insignificantes. A cidade é um espelho do cosmos, desde o seu surgimento na Mesopotâmia, e não foi diferente com o modo de produção capitalista. A modernização do campo ocorreu apenas após a II Guerra Mundial, e um trabalho que demonstra essa diferença entre escala menor e escala maior sociológicas pode ser encontrado no estudo de Lefebvre do Vale do Campan.

A tradição marxista parte de certos pressupostos, como no determinismo quanto à fábrica e à cidade como loci produtivos e à relação entre campo e cidade, que engessam a análise espacial e até mesmo dificultam qualquer análise, ao suporem “a existência de certas relações que, *se existirem*, seriam responsáveis pelas formas fenomênicas observadas”. Por isso, para os teóricos marxistas, não há um fenômeno sociológico que se situe na cidade, tornando as análises ou a-espaciais, ou considerando a espacialidade epifenomênica. A abordagem durkheimiana propõe que a densidade material (densidade populacional) e a densidade moral (incremento das interações e relações sociais) aumentam a divisão do trabalho e esta é apontada como fator chave para a coesão social. Contudo, a densidade moral mais acentuada não necessariamente amplia a coesão social (talvez, na maioria dos casos, a prejudique).

Ainda no século XIX, Cerdá propõe dois neologismos, *urbanização* e *urbe*, que transformam a compreensão do fenômeno urbano. Se a Sociologia tradicional buscava no capitalismo a coesão dos urbanitas, Cerdá inverte essa relação, buscando na forma urbana a força motriz para as transformações urbanas (e, obviamente, sociais). As reformas urbanas passam a ser requeridas pelo Estado, na crença de que alterar a forma poderia imediata e magicamente alterar o conteúdo, algo que certo determinismo do início do século XX acreditava cegamente. De todo modo, não se pode negar que alterações na forma urbana geram consequências, mas não se pode atribuir a isso um caráter mecânico ou silogístico. A metrópole (*Großstadt*), uma forma bem distinta do que até então se conhecia, teve impactos enormes na vida da população na transição dos séculos XIX para o XX, algo reconhecido por Tönnies e por Simmel. Simultaneamente, o caráter antiurbano e antimoderno ganhou forma com Ebenezer Howard.

O século XX trará dezenas de novos termos e expressões para explicar o fenômeno urbano. Geddes cunhou *world-cities*, *cidade-região* e *megalopolitano*, este posteriormente utilizado por Mumford e por Gottman; na mesma época surgem rurbanismo e rurbanização. Na década de 1920, surge urban sprawl, uma forma de criticar a classe média urbana se expandindo sobre áreas rurais aristocráticas na Inglaterra e uma forma de a classe média urbana branca fugir dos centros – leia-se de imigrantes e de negros – nos Estados Unidos. A Escola de Chicago nesse mesmo país teve papel fundamental na produção científica sobre as migrações de negros para as grandes cidades e as consequências destas para a organização social urbana, contribuindo, até mesmo, para denunciar o racismo, apesar das enormes limitações do período. A Ecologia Humana

é uma interessante forma de compreender a cidade como hábitat, ou seja, como manifestação espacial específica de relações sociais específicas – a especificidade do urbano, talvez.

A Arquitetura e o Urbanismo modernos representam uma tentativa de, ao alterar a forma urbana, garantir à população condições mínimas de existência, enxergando as necessidades do homem, as quais foram classificadas em morar, trabalhar, circular e desfrutar da vida. Foi, de fato, uma ação com consciência de classe, uma clara tentativa de questionar os padrões sociais vigentes – o moderno foi, antes de tudo, uma causa, um freio ao capitalismo selvagem. A ascensão do socialismo soviético ajudou a criar barreiras ao liberalismo desenfreado, que teve no keynesianismo um campo de ação importante. Todavia, a crise posterior à I Guerra Mundial, a Crise de 1929 e a ascensão da extrema-direita reduziram não apenas alternativas, mas impediram efetivamente a existência. A lógica da extrema-direita, de aniquilar o outro, cabe ressaltar, é uma atualização da lógica sacrificial – se antes se sacrificava um terceiro, agora se sacrifica diretamente o outro, um indício de que a rivalidade mimética está presente, um estágio anterior ao da unanimidade girardiana.

Na década de 1930, surgiu o termo periurbanização, e no decênio seguinte os estudos que falavam de continuum rural-urbano começam a perder força. Entretanto, a ruptura na Sociologia Rural viria com a obra lefebvriana relacionada, entre os anos de 1949 e 1968. Nesse mesmo período, Doxiadis propôs o termo *ecumenópolis*, uma mancha urbana contínua de escala continental, a medida que a preocupação com o processo de urbanização crescia proporcionalmente ao próprio fenômeno. Em 1970, fruto da época em que se insere, Lefebvre publica *A revolução urbana* e, quatro anos depois, *A produção do espaço*. Em contraponto a essa perspectiva, fala-se de renascimento rural. Anos depois, foi cunhado o termo *contraurbanização*. Também em 1976, a demolição do Pruitt-Igoe é um marco no fim do planejamento modernista e no início do planejamento pós-moderno, paralelamente ao início da III Revolução Industrial.

O pós-modernismo não se aplica apenas ao planejamento urbano, mas a todas as áreas de conhecimento, praticamente, já que se vincula a diversas inovações técnicas e tecnológicas produzidas em escala planetária desde a década de 1970, especialmente nas telecomunicações e na informática. É um período de críticas às metanarrativas, ao fundacionismo, ao estruturalismo, às totalidades. Especialmente, é definido pela compressão do espaço-tempo; por formas urbanas dispersas, facilitadas pelas

comunicações e tecnologias; a adaptação das grandes cidades para a globalização por meio da competitividade em diversas atividades; a indiferenciação entre público e privado; pela transformação da cidade em fábrica, devido à urbanização do capital. Dessa vez uma mudança importante ocorre: as mudanças não se concentram unicamente nas cidades, uma vez que tecnologia e técnica rompem com esse constrangimento, algo novo e que interfere diretamente na compreensão do espaço e na definição do urbano e do rural.

Isso se consubstancia na ampla gama de nomes para definir o fenômeno urbano na transição do século XX para o XXI: região metropolitana polinucleada; megacidade; cidade difusa, cidade dispersa; cidade global; heterópole; hipercidade; metápole, metropolização metastática; cidade genérica; cidade-região global; pós-metrópole; macrometrópole; metropolização expandida, ‘periurbanização praticamente incontrolável’; planeta favela; metacidade; megarregião; macroaglomeração urbano-metropolitana. Nosso termo preferido é cidade genérica, que Koolhaas define pela quase ausência de identidade, pela repetição, pela anomia, pelas compras, pelos hotéis, sem centro e sem periferia, fractal. A capacidade industrial de produção chegou a própria forma urbana, como no conceito lefebvriano de *produção do espaço*, com desdobramentos na *Critical Urban Theory* e na Geografia Crítica Urbana que, propomos, deva ser reconhecida como a quarta onda do pensamento lefebvriano.

Em um dos melhores trabalhos sobre o urbano, Gottdiener estruturou as abordagens sobre o urbano de acordo com suas bases metodológico-epistemológicas: I. Ecologia Urbana (Escola de Chicago); II. Geografia Urbana; III. Economia urbana (Sassen); IV. Estruturalismo marxista ortodoxo (Castells); V. Economia política marxista (Harvey; Scott); VI. Neoweberianismo (Saunders); VII. Produção do espaço (Lefebvre, Teoria Crítica). Exceto pela corrente lefebvriana, todas enxergam o espaço como receptáculo, corroborando as perspectivas aristotélica, newtoniana e leibniziana sobre a concepção de espaço. Cabe ressaltar, contudo, que essas abordagens por vezes se comunicam, especialmente as correntes marxistas. Estas atestam a perda de sentido na oposição entre rural e urbano e não pacificaram diversas questões, sendo a mais importante a ontologia do espaço.

Aqui defendemos que sim, o espaço possui uma natureza, como bem lembra Milton Santos. Entre possíveis consequências para essa afirmação, está a de que o urbano e o espaço não são termos intercambiáveis. Utilizar urbano para se referir a espaço é metonímia, utilizar a parte pelo todo, o que não deixa de ser uma manifestação fetichista.

Essa é uma questão que, certamente, pertence à mereologia e que deve ser aprofundada. Nisso, devemos lembrar, reside também aquela discussão filosófica grega entre o Uno e o múltiplo. Retornando propriamente ao marxismo, há que se definir algumas questões: como já mencionado, 1. a ontologia do espaço; 2. o papel do espaço como força produtiva (juntamente com força de trabalho e com os meios de produção, como propõe Lefebvre); 3. o próprio conceito de produção que, ao contrário do pensamento grego, ocorre, na perspectiva moderna (e marxiana), *ex nihilo*; 4. o próprio conceito espaço, usualmente caracterizado como produto e como produtor.

A verdade no mundo judaico-cristão pertence à ordem da produção e para isso a técnica é imprescindível. Se esta (a técnica), para os gregos, era produção enquanto desvelamento, para aquele (o mundo judaico-cristão) é fabricação e, portanto, preexistia à produção. Com o advento da sociedade tecnológica, da Idade da Técnica, como quer Galimberti, há uma alteração profunda: a verdade também passa a ser produzida – o que os gregos chamavam de ser agora também depende da técnica, que “decide o que deve (produção) ou não deve (destruição) ser chamado ao ser e nele mantido”. Isso, antropológicamente, eleva o homem a *lógos* supremo e em vez de expor-se, o homem passa a dispor-se a uma série de possibilidades. Assim, o homem “não é um *sujeito* que a produção capitalista aliena e reifica, mas um *produto* da alienação tecnológica, que se instaura como sujeito, e o homem, como predicado”. Isso evidencia ainda mais o niilismo da técnica e reforça que a produção não é mais definida pelas necessidades humanas.

Além disso, ocorre a desestruturação do espaço e do tempo, por meio da representação do mundo oferecida pela mídia, pelas telas e pelas tecnologias de telecomunicações, porque a instantaneidade do presente contrai a sucessão temporal e a extensão espacial é reduzida à pontualidade “do ponto de observação, priva[ndo] o homem daquela dimensão espaçotemporal que até agora esteve na base de sua experiência do mundo”. Essa desestruturação está na raiz da indiferenciação entre campo e cidade, já que a ubiquidade da técnica e da tecnologia do meio técnico-científico-informacional rompe com as diferenças (em um primeiro momento); ademais, é refletida nos neologismos que tentam dar conta da natureza da cidade e do urbano.

Por exemplo, a *metrópole* do fim do século XIX é diferente de uma cidade, não apenas em tamanho – *metrópole* não é – *apenas* – uma cidade grande, mas um fenômeno surgido com o capitalismo industrial, em que pese o termo ter sido ressignificado pelo empréstimo aos gregos e não é – *apenas* – uma *variante* de cidade, assim como intersexo

não é apenas uma variante de hermafrodita. *Urbanização*, de Cerdá, termo que se tornou hegemônico hoje, e sequer é contestado, não é ideológico, refere-se a uma transformação na forma em que a cidade é compreendida: a fisicalidade, a materialidade da cidade era a força motriz para a transformação urbana e algo imprescindível para a organização do espaço urbano, em um contexto de perda da restrição de poder político aos cidadãos urbanos, em decorrência dos direitos humanos de primeira geração, formatados a partir da Revolução Francesa e do fortalecimento do Estado, o qual incorporou as cidades à sua lógica. Reitera-se que a ideia de que o urbano se vincula à cidade decorre do processo histórico – a relação entre *urbs*, *civis* e *civitas*.

Se no final do século XIX, Cerdá propôs a primazia da materialidade urbana sobre a organização da cidade (com efeitos sobre a própria sociedade), no início do século XXI é proposto por Brenner & Schmid o inverso, um assentamento transcendental, ou seja, uma forma amorfa, porquanto polimórfica e ubíqua. Essa genericidade, característica da produção capitalista, não é o resultado padrão de suas várias forças, senão mais fundamentalmente a matéria prima de suas reais e efetivas forças. Nesse sentido, ‘teses’ como *urbanização planetária e cidades globais* apenas reproduzem a lógica capitalista, reforçando suas práticas, mesmo quando pretendem negá-las. E a principal contribuição teórica para isso é a indistinção entre urbano e rural e entre espaço e urbano – em outras palavras – **a negação da alteridade**. Se o espaço tem uma natureza, ele não pode ser reduzido a produto do modo de produção capitalista. Nesse sentido, parafraseando Lacan, A produção do espaço não existe (urge lembrar que há outras espacialidades para além do capitalismo, e, contemporaneamente, para além da mercadoria). A totalidade, se existe, pertence ao espaço e não ao urbano.

Nesse sentido, como assevera Gottdiener, a análise da ontologia do espaço demanda a superação das narrativas imbricadas nos limites da lógica do capital ou daquelas narrativas que reduzem o espaço à mercadoria. Reforçando o que foi dito acima, cabe ressaltar a incompatibilidade apresentada entre *ontologia* e *produção* do espaço, uma vez que *produção* não permite que o produto crie seu produtor ou se crie a si mesmo. Assim, o espaço, tampouco, pode ser produto e produtor. Algo confuso entre os teóricos marxistas, sem que esta questão epistemológica tenha sido pacificada. Por fim, o espaço somente pode não ser considerado um meio de produção se sua materialidade for desconsiderada (o que cria um problema, já que Lefebvre o considera um terceiro elemento das forças de produção).

Além disso, o capitalismo demanda permanentemente um exterior, algo que exige a autonomização diante da produção, mas se efetiva de forma muito mais profunda, que está relacionada ao devir, um não-ser permanentemente vivenciado por meio do Ideal do Eu. Na Idade da Técnica, o homem é um *produto* da alienação tecnológica, que se instaura como sujeito; a verdade, ela própria, é produzida. Isso se reflete não apenas nas dezenas de termos para explicar o fenômeno urbano, mas também nos 81 gêneros identificados, que, de fato, não existem. Isso decorre de um problema epistemológico que nega o estatuto dos universais e enxerga cada *nome* como uma realidade em si. Outro problema diz respeito ao ‘não-ser’ das coisas ser elevado à condição do seu avançar e progredir (antirracismo, Anti-Édipo), ressaltando-se que nada se define pela sua negação. O devir não tinha ser próprio no pensamento platônico; hoje, parece-nos que o único ser torna-se o do devir. Isso encontra eco na gravidade quântica em loop, que sustenta “uma metafísica de processo segundo o qual o devir (processo, mudança, evento) é anterior e mais fundamental do que ser (substância, estase, coisa)”.

Desse modo, os quanta, as coisas “não habitam o espaço, habitam uma os arredores da outra, e o espaço é o tecido de suas relações de vizinhança”, o que exige um abandono das noções tradicionais de espaço, algo presente na obra de Deleuze & Guattari e para quem a materialidade apresenta um *nomos*. Bornheim sugere que o devir é a síntese dialética entre nada e ser do ente e que o ente finito só é pelo outro que não ele mesmo. Isso deve ser pensado tanto na constituição psíquica do sujeito quanto na espacialidade humana. A técnica sempre representou um limite para as ações humanas, mas contemporaneamente esses limites estão cada vez mais distantes; isso afeta diretamente a forma pela qual a alteridade é constituída. Justamente por não ser limitada como antes, a técnica indiferencia as alteridades, que, antes, poderiam ser radicais, como na corporeidade humana.

Em relação à cidade, o domínio técnico permite a adequação da cidade ao momento histórico, que, desde a cidade industrial capitalista permite a diferenciação e a segregação como meios de imputar identidades aos seus moradores. Em outras palavras – deixar um bairro sem infraestrutura é um modo político de atestar a inferioridade dos seus moradores, algo abjeto. O pertencimento a outras formas de sociabilidade que transcendem o ambiente imediato tem uma função social importante, já que a identidade é uma comunidade individualizada. Esses agrupamentos sociais foram ao longo do século XX especialmente associados à esquerda e à direita políticas, e apesar das mudanças

sociais consideráveis da contemporaneidade, ainda permanecem como ideais latentes para os sujeitos. E, indubitavelmente, esses ideais são formadores de alteridades.

Contudo, Mumford já em 1938 alertava para a falta de vínculo das metrópoles, naquilo que denomina de gregarismo, característico da sociedade (e da psicologia) de massas. Parte dessa massa abre mão do próprio desejo e dos ideais em nome de uma causa ou de um líder, abrindo caminho para um perigoso quadro de exclusão daquele que não se enquadra e de agressividade especialmente quando esta se destina às pequenas diferenças. Isso se percebe quando os grupos excluídos gozam de direitos e de uma vida normal. Contudo, a ideologia de inclusão contemporânea proíbe que se aniquilem os bodes expiatórios, reforçando a ausência de um Outro (sim, sabemos que ele sempre está presente, afinal, só muda o objeto que preenche essa posição) e o narcisismo das pequenas diferenças. Girard lembra que nossa sociedade ocidental foi constituída sobre a centralidade da vítima sacrificial e a possível ausência de objeto apenas se faz presente na escalada da crise mimética – o momento em que vivemos.

Por isso, propusemos a noção de outro indiferenciado, calcada na psicologia das massas, no narcisismo das pequenas diferenças, na Idade da Técnica, no mecanismo do bode expiatório, no Ideal do Eu e no ser-para-si. Freud afirma que ao “ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo”; isso em situações minimamente adequadas para o desenvolvimento infantil, o que não é o caso de grupos alijados do convívio social como portadores de direitos. Nesse sentido, o sujeito, para sobreviver em um mundo hostil, pode recorrer a se posicionar como objeto de si mesmo, de modo a investir em si aquilo a que o ambiente foi incapaz de o prover. Daí a ideia de outro indiferenciado; na realidade, outro de si. Se houve falhas na experiência de perfeição narcísica primária, o sujeito pode compensar isso na constituição do seu Ideal do Eu, de forma positiva ou negativa, a depender se ele será regressivo ou maturativo.

Posto de outro modo, uma mulher negra pode optar por alisar o cabelo ou um homossexual pode ser ‘discreto’ a fim de obter o reconhecimento do outro que o oprime, com base em um Ideal do Eu regressivo e sem se individuar, anulando-se, imaginariamente, a diferença; ou podem agir livremente e reconhecer a alteridade que são de forma maturativa, sem ceder à percepção abusiva do Outro. Freud lembra que as pessoas do meio são fundamentais na definição desse processo. E nós acrescentamos que a materialidade do espaço também; o lugar (espaço físico, espaço vivido) que se habita exerce enorme influência nisso. É necessário que os ideais encontrem eco, que se forme

uma relacionalidade entre pessoas e materialidades. Ademais, ao sujeito há a possibilidade de dois caminhos: ser-para-si ou ser-para-outro, de modo que o sujeito se centre no próprio desejo ou no desejo do Outro; em outras palavras, o sujeito deve ser sua própria centralidade, a fim de reconhecer seus limites e de se constituir como um modelo próprio, refutando qualquer padrão que lhe seja exterior (que o negue como sujeito).

Descarta-se o Outro narrador negativo e regressivo, que impeça o sujeito vir-a-ser. O ser-para-si relaciona-se permanentemente com o outro do ser do ente, com o nada e com a negação do desejo do Outro. Um homossexual vive em um mundo predominantemente heterossexual e isso não implica necessariamente o seu aniquilamento como sujeito, desde que assuma a posição de ser-para-si e não a de ser-para-outro. Para tanto, a liminaridade é fundamental. Ao não se submeter ao discurso do outro, o sujeito pode se situar em um lugar outro, onde se pode ser quem realmente se é. A força dos que usufruem das relações de poder está, sobretudo, em *sujeitar* os que não o usufruem. A liberdade está, com todas as limitações da vida, na capacidade de o sujeito afirmar a sua existência e a sua individualidade sob seu próprio discurso. E isso é, indubitavelmente, profundamente geográfico. A posição de ser-para-si nos remete ao além-do-homem e à vontade de potência nietzscheanos, um modo de existir que representa a vitória sobre o niilismo e o ressentimento. Vencê-los é individuar-se.

O processo de individuação depende da materialidade espacial. No caso da homossexualidade, para exercê-la, há que se ter lugares – seja uma boate ou sauna gay, algo fundamentalmente urbano. O anonimato e a ausência de materialidade específica para determinado fim vêm do irrepresentável, da negação da identidade, do nada. Há que se pensar que a recíproca é verdadeira: materialidade precária objetiva o aniquilamento do outro, como nos guetos e favelas. A realização das paradas LGBTQI+ é fenômeno relacionado à hierarquia urbana, ocorrendo proporcionalmente mais paradas LGBTQI+ em municípios de hierarquia superior, ou seja, onde há possibilidades de individuação para esse grupo social.

Essa dissociação entre egos corporal e psíquico, no sujeito, entre forma e materialidade/conteúdo (também como sinônimo podemos falar de *externalidade*, especialmente em relação a sujeitos), reforça a necessidade de objetivação por meio das ações até que ocorram individuações (em outras palavras, novas essências). Ações regressivas, em uma reiterada tentativa de fusão entre Eu e Ideal do Eu, não se individualizam, colocando-se o sujeito diante do falso e das ideologias; se maturativas,

abandona-se a ilusão da plenitude – ou seria totalidade? – do ser, sem ter de abdicar ao próprio desejo, à autoestima e à afirmação de si.

Historicamente, o lugar em que a individuação se torna possível e assume forma-relação autônoma, amparada pela forma-geográfica (configuração e materialidade) é a cidade (configuração e materialidade) e o urbano (forma-relação). A primazia é da relação (ou da [inter]subjatividade), mas isso não torna menos necessária a materialidade; a relação ocorre também com não humanos e coisas. Um fator elementar para que ocorra na cidade e no urbano não é a concentração de capital, mas sobretudo a concentração de pessoas. Ao contrário do que muitos acreditam, a concentração populacional não é algo místico ou metafísico, com valores arbitrariamente determinados sobre o contingente populacional que demarca diferenças. A concentração de pessoas é imprescindível em decorrência da indeterminação dos seres e dos nada dos entes. a melhor compreensão que encontramos – tanto para pessoas quanto para relações espaciais – provém de um provérbio iorubá que diz: *Bí ó ti wù ká se Ìbàdàn tó, apá kan ilú là nrí* – por mais tempo que alguém viva em Ibadan, apenas verá parte da cidade, ou seja, ninguém poderá conhecer tudo sobre uma pessoa ou cidade.

Considerando-se os quatro tipos de ontologia de Descola, podemos pensar o discurso naturalista sobre a cidade a partir da relação entre intensão (significado, essência, definição) e extensão (todos os casos em que o termo pode ser aplicado), inversamente proporcionais, bem como a variedade de casos reunidos por um conjunto de predicados – muralhas fortificadas, densidade demográfica, sistema econômico, definição política (como no caso brasileiro), contingente populacional. Isso é bem criticado pelos marxistas, que enxergam esse tipo de ordenamento como mera ideologia; apesar disso, ainda está bem presente nos estudos urbanos e, especialmente, na administração política, como nos censos. Enquanto o naturalismo tende à aniquilação da diferença, ao excluir aquilo que foi arbitrariamente definido como não sendo parte do critério, o animismo atua “no reconhecimento de uma posição de exterioridade que deve ser assimilada para que [o Eu] seja plenamente ele mesmo”.

Nesse sentido, podemos reconhecer na obra de Wirth e de Simmel aspectos animistas que possibilitam entender a cidade como meio de manifestação de caracteres presentes, talvez arquetipicamente, na existência do homem; além disso, a própria diferenciação entre bairros e seus moradores perpassa por esse tipo de narrativa – uma questão relevante é se há ou não uma caracterização ontológica para o bairro, um desafio

para o estudo do urbano em Geografia. Nossa tese vincula-se a esta ontologia, ao acreditar que o fenômeno sociológico característico da cidade, ontem e hoje, é o da individuação, que varia, obviamente, de acordo com o espaço-tempo, porquanto a cidade é o *locus par excellence* da manifestação das alteridades.

Quanto ao totemismo, há relativização da posição de sujeito e “das formas de materialidade (os não humanos são, ao mesmo tempo, corpos sem interioridade e essências totêmicas”, e o “problema do totemismo” consiste em saber “como singularizar indivíduos (humanos e não humanos) no interior de um coletivo híbrido”. A solução para isso reside em “distinguir os atributos do indivíduo daqueles da espécie”. Ainda que haja muitas limitações na vinculação do modelo totêmico ao modo de produção capitalista, isso é particularmente importante quando lembramos que o capitalismo depende de formas não capitalistas para existir e que, muitas vezes, é tratado de forma a-espacial, impossibilitando o reconhecimento de sua especificidade de acordo com o lugar em que se manifesta.

Descola propõe também a ontologia analogista, cujo objetivo, “sejam quais forem os dispositivos relacionados empregados em seu funcionamento, é integrar, em um conjunto aparentemente homogêneo, uma série de singularidades, espontaneamente inclinadas à fragmentação”. Isso é particularmente importante nas teorias que vinculam a cidade e o urbano ao sagrado, bem como ao urbanismo modernista-funcionalista do século XX. É sob a perspectiva analogista que podemos questionar o que une Uruk do IV milênio A.E.C à Nova York de 2023 ou a megacidade de São Paulo, maior do hemisfério sul do planeta, a Campo Alegre de Lourdes, na Bahia, fim da rede urbana brasileira. Outrossim, parte da tradição marxista vincula-se a esse modo de pensar, já que subordina a cidade, um microcosmo, ao modo de produção capitalista, um macrocosmo. Nesse sentido, o macrocosmo parece vincular-se a uma visão totêmica de que o capital é a lei à qual tudo está subordinado (e, portanto, se não está subsumido a isso, não existe).

A forma mais tradicional de narrativa sobre o urbano é a que associa *urbs*, *civis* e *civitas*; contemporaneamente, podemos perceber que, embora haja uma preocupação recorrente em nomear a *urbs*, pouco se fala, de forma consciente, sobre *civis* e *civitas* aquilo que une seus habitantes. Nossa tese é de que o **sacrifício** permanece como elemento integrador do urbano desde antes da origem da cidade (com o sedentarismo) e que o urbano é a delimitação do homem, concomitantemente à expansão dos limites do humano. A história do urbano é a sucessão de bodes expiatórios, que apenas

temporariamente “deixam de existir”. Isso ocorre apenas para que sejam eleitos novos bodes expiatórios, em que pese o registro de que há certa geo-história de algumas vítimas preferenciais – mulheres, estrangeiros, bárbaros, escravos, e mais recentemente homossexuais. Contemporaneamente, com a secularização do mundo, o sacrifício é reproduzido no ato de comprar, e não apenas quando se trata de consumo conspícuo; comprar é a construção do outro como o sujeito desejante.

Por mais paradoxal que possa parecer, justamente na Idade da Técnica, quando o homem perde poder sobre si e sobre o mundo que erigiu, em virtude do totalitarismo da técnica, tornou-se frequente encontrar narrativas que tentam posicionar o homem no ponto mais alto do todo cósmico – isso está claramente presente nas discussões sobre o Antropoceno e sobre as mudanças climáticas e o aquecimento global, o que demanda um *aggiornamento* para o Pós-humanismo e para a Virada Ontológica. Contudo, por mais que o sacrifício pareça atenuado, devemos lembrar que a escala econômica global tem contribuído para a destruição do planeta e de vidas humanas e não humanas, por meio da incorporação de áreas às necessidades do modo de produção capitalista – parafraseando Laing Jr (1844: 150), não apenas as megacidades têm imolado milhares e milhares de vidas, já na época em que isso fora escrito; apenas não se tinha consciência (na Europa) da destruição causada pela expansão do modo de produção capitalista.

A acosmia citada Berque, devido à ausência de delimitação do urbano, é apenas uma expansão dos limites da humanidade, consubstanciados na materialidade do urbano, o que gera a indiferenciação entre urbano e espaço e explicitado nas teorias sobre o fenômeno urbano. Talvez vivamos uma transformação profunda que, talvez, somente possa ser comparada à transição entre o Paleolítico Médio e o Paleolítico Superior, entre 60.000 e 20.000 anos atrás, quando o “Outro tornou-se nós”, algo mais antigo, portanto, que a transição entre Pré-história e História. Passamos a substantivar o que até então era um adjetivo: urbano. Esse processo (de substantivar um adjetivo) não é inédito – ocorreu com o espaço e com o tempo, na transição para a Modernidade, passando ambos a serem algo em si e para si. Ignorar isso é um problema epistemológico, uma vez que dificulta a compreensão da cidade e do urbano – se hoje há aglomerações urbanas com 35 milhões de pessoas, temos de compreender o que possibilita essa realidade, que é geográfica e não existia há poucas décadas.

No terceiro capítulo, discorremos sobre espaço e espaço urbano, com um recorte que não abarca as recentes discussões sobre espaço na Física e Matemática, uma vez que

isso demandaria muito tempo. O debate acadêmico ora traz abordagens mais generalizadas sobre o conceito de espaço, ora traz abordagens fragmentadas, consoante período histórico ou corrente metodológica, por exemplo. Não encontramos muitas obras que traçam uma história dos usos desses conceitos e raras são feitas por geógrafos. Os diversos usos da palavra podem ser agregados em dois campos semânticos – o primeiro relacionado a tempo ou duração e, o segundo, a área ou extensão. Quanto à área ou extensão, nosso objeto de estudo, dois usos predominam: extensão ilimitada ou geral e extensão limitada ou específica. Com o sentido abordado nesta tese, percebemos que seu uso nas línguas inglesa e portuguesa surge em meados do século XIV; em francês é anterior.

Seu uso moderno se desenvolveu em razão dos seguintes aspectos: música polifônica, a partir do século XI; a publicação da obra *Tratado da esfera*; a invenção da perspectiva, no século XIV, base da geometria projetiva; as cartas-portulano, originadas no século XIII; o conjunto da obra de Leonardo da Vinci; e obras de Nicolau de Cusa e de Behain, de 1492. Entre os séculos XVI e XVIII, citamos *O príncipe*, obra de Maquiavel escrita em 1513 e publicada postumamente; o primeiro mapa de Mercator, de 1569 (ideia de projeção, passando da tridimensionalidade para a bidimensionalidade, com as questões inerentes à observação, que passa a transcender o sujeito observador); a obra de Giordano Bruno, que implica a subordinação dos sentidos à razão e traz uma importante discussão sobre infinito; e a obra de Copérnico e a teoria heliocêntrica; a de Kepler, com as leis dos movimentos planetários; a obra de Galileu e sua observação metódica; a obra de Descartes; a significativa contribuição à ciência de Francis Bacon; a obra de Newton; a obra de Kant e o cálculo da longitude, datado de 1761.

O processo de consolidação do *espaço* não data do século XVII, como sugerido por Elden, mas do século XIV, em um aspecto não considerado: o parcelamento das terras (em inglês, *fragmentation of holdings*), como mencionado por Marx n’*O capital*. Sugerimos, pois, que a noção cartesiana de espaço calculado, mapeado e controlado é alguns séculos anterior a Westfália – não é consequência apenas de arranjos políticos estatais, mas também de um processo econômico de parcelamento das terras, surgido no século XIV, característico do modo de produção capitalista àquele período. Isso possibilitou que o espaço euclidiano se tornasse espaço cartesiano, o qual pode ser considerado um sistema de coordenadas em um espaço euclidiano, utilizando tanto álgebra quanto geometria. Esse desenvolvimento propiciou a medição padronizada e

georreferenciada, que se tornaria (praticamente) mundial no século XIX e que talvez traga *cartesiano* como o adjetivo mais comum.

Não foi possível estruturar ao longo da tese o uso dos seguintes conceitos – espaço, tempo, matéria, movimento – segundo os principais filósofos, sociólogos e geógrafos antigos, modernos e contemporâneos – Aristóteles, Platão, Galileu, Descartes, Newton, Leibniz, Kant, Marx, Weber, Durkheim, Einstein, Lefebvre, Harvey e Milton Santos. Essa tarefa é, no mínimo, hercúlea, e não encontramos trabalhos que trouxessem essa estruturação. Algo que julgamos imperativo para as Ciências Humanas, até mesmo para que estas possam se firmar na discussão científica deste século. O objetivo não seria criar um discurso único, apenas reconhecer de forma sistematizada os elos e as diferenças entre essas concepções – e de que forma elas afetam a ciência geográfica.

De todo modo, pudemos elencar quatro concepções de espaço: grega, com diferenças entre Aristóteles e Platão; newtoniano-cartesiana; leibniziano-einsteiniana-relacional; e kantiana. Não encontramos ao longo da pesquisa um histórico profundo e sistemático do conceito de espaço social, o qual encaramos como uma vertente de Leibniz e profundamente fragmentada entre as ciências humanas/sociais. Nenhuma dessas quatro definições estruturantes é descartável, uma vez que são comumente trabalhadas em conjunto; contudo, a definição kantiana de espaço como a priori costuma ser segregada, como um alhures, como alteridade radical. Uma questão que se impõe a essa discussão é o papel do espaço como receptáculo, presente nas concepções platônica e newtoniano-cartesiana; presente, mas não redutível, nas concepções leibniziana e social; e uma falsa questão quando se trata da concepção kantiana.

Primeiramente, cabe ressaltar que os gregos não tinham palavra para espaço, já que o espaço implica, necessariamente, uma exterioridade do sujeito como trazido pelas revoluções científicas modernas. O lugar, para os gregos, não prescinde do objeto e prescinde do sujeito (independe da mente), já que “participa da causalidade de movimento, uma vez que todos os corpos se esforçam para alcançar seu lugar natural”. Como tudo tem seu lugar naturalmente definido, é estático, hierárquico; também é concreto porque Aristóteles não previa a possibilidade de vazio e dependia fundamentalmente do próprio objeto; outra característica aristotélica reside na sua heterogeneidade, porquanto “diferentes localizações espaciais ou diferentes locais são fisicamente diferentes apenas em virtude da sua diferença de localização”, algo bastante importante para a Geografia e pouco discutido: cada uma das escolas ou dos presídios é

diferente apenas em razão de estar em um ponto diferente do espaço? Acreditamos que sim, porque há uma oposição nesse caso entre estrutura e agência, entre o tipo ideal e a realidade concreta, algo fundamental, inclusive, para propor uma diferença essencial entre a Sociologia e a Geografia.

A concepção newtoniano-cartesiana é aquela *par excellence* do absoluto, da exterioridade, do receptáculo, do empírico e do calculável. Obviamente, traz elementos, ainda que seja para negá-los, do pensamento clássico. Ainda que não exista matéria, há espaço e ele é infinito. O espaço relativo é *relativo* por conta do observador e da matéria e pressupõe um absoluto. O espaço relativo, outrossim, é o da localização, das distâncias e de diversos fenômenos na estrutura, seja esta a estrutura do absoluto, seja a estrutura do modo de produção. Nessa concepção, a cidade, portanto, seria um espaço relativo tanto em relação ao rural quanto em relação ao espaço, do mesmo modo que o urbano pode não se limitar à cidade, o rural não se limita à ausência de concentração de residências em um assentamento. Aqui reside um problema epistemológico –podemos identificar o urbano ao meio técnico, mas corre-se o risco de indiferenciar rural e urbano.

A abordagem relacional abarca características dos modelos anteriores, no sentido de espaço continente/receptáculo e de localizações, distâncias e movimentos, e, para além disso, o processo define seu próprio quadro espacial; nesse sentido, podemos entender quando se diz que o urbano ultrapassa a cidade ou que a cidade é ruralizada. Considerando-se a técnica, é possível entender que as mais avançadas se encontram no urbano, mesmo quando esse urbano se refere a um campo do agronegócio ultratecnológico? Nisso reside a questão: é urbano, é rural, é híbrido ou é algo radicalmente novo, um processo que até então não existia? Até que ponto o híbrido é algo novo? Essas discussões são mais difíceis que parecem. Por se tratar de uma nova forma-relação (espaço), com configurações e materialidades distintas das então existentes (forma-geográfica), acreditamos tratar-se algo realmente novo, ainda que a negação daquilo que Milton Santos chamou de meio técnico-científico-informacional permaneça uma incógnita – um exemplo: este é definido hoje pela tecnologia 5G, revolucionária e tal. E as demais áreas de 4G, 3G e 2G? São parte do meio técnico-científico-informacional ou são já sua negação? Esse é um problema quando situamos o ser no devir. Como definir o que é permanente? Cabe a pesquisa decidir. Se esse é o caso, e o objeto científico?

Por fim, o espaço kantiano. Encontramos evidência de que é possível vincular o a priori kantiano ao inconsciente freudiano. Assim, a espacialidade do sujeito seria da

ordem do inconsciente, algo que estaria a este condicionada. Isso não impede nem que a externalidade desse inconsciente se manifeste, como por exemplo na propensão a viver isolado ou em meio a uma megacidade, nem que a atuação do Supereu e da técnica definam as limitações desse sujeito. Um ponto de pesquisa que não pode ser explorado aqui consiste justamente na relação do inconsciente com o Ideal do Eu, na absorção do Eu pelo Ideal do Eu, com o retorno à ligação original entre ambos antes do colapso da fusão primária. De todo modo, o espaço kantiano é a exteriorização do sujeito, e falar que o espaço kantiano é receptáculo é algo bastante simplificador. Não é um receptáculo banal, qualquer e permite a centralidade do sujeito na constituição da sua ‘relacionalidade’.

Lefebvre unifica sua obra nos conceitos de *espaço*, de cotidiano e de *urbano*, entendido este como parcialmente definido pelo devir, algo, portanto, inacessível. Ademais, define espaço como *Significante*, e o *urbano* 1. em razão de sua *Centralidade*, em oposição às periferias (e não ao rural); 2. como *Lógica*, vinculada às relações entre forma e conteúdo; 3. como *Totalidade*; 4. como *Movimento*, em oposição a sistema; 5. como *Criação*; 6. como lugar do *Desejo*; 7. como *Unidade das contradições* e 8. como *Epistémé*. Acrescentamos, de acordo com nossa perspectiva, que o urbano lefebvriano poderia ser entendido como I. *Mito* e II. como *Metonímia* – mito porque apresenta finalidade fidejussória, e metonímia porque considera apenas o espaço do modo de produção capitalista, como se o Espaço se restringisse a essa única opção. Urge a lembrança de que esse espaço capitalista é apenas um entre centenas e centenas de concepções. O significante (espaço) é o que estabelece o paradigma, o modelo, o centro, um lugar primeiro e, portanto, o urbano não poderia ser totalidade ou unidade das contradições.

A humanidade foge, desde sempre, de suas limitações, mas, na Idade da Técnica, isso atinge uma escala planetária. Espacialmente, isso é refletido na cosmologia urbana – seja pelas manchas urbanas sem fim (acosmia berqueana), seja pela genericidade e pela ausência do centro (cidade genérica de Koolhaas), seja pelos arranha-céus bissexuais que demonstram a autossuficiência do homem, tal qual Babel antes de ser fulminada. Para nós, as duas melhores definições para o espaço urbano vêm do provérbio iorubano supracitado e das palavras de Simmel, que são de uma beleza poética única e que fazemos questão de reproduzir mais uma vez:

[...] o espaço é geralmente a imparcialidade que se tornou visível; quase todos os outros conteúdos e formas do nosso ambiente, através das suas propriedades específicas, de alguma forma têm outros significados e oportunidades para uma ou outra pessoa ou parte, e só o espaço se revela a toda existência sem qualquer preconceito (SIMMEL, 2009[1908]: 618-9)²⁹.

Cabe ressaltar que, em diversos *handbooks*, enciclopédias, dicionários e manuais, sequer consta um verbete para *espaço urbano*. Isso demonstra o quanto a Geografia é negligente e omissa com os seres humanos, talvez por estar tão preocupada em reproduzir autores de “outras áreas” e para o que seus profissionais não foram adequadamente preparados. Isso nos lembra Lacoste, quando este fala de o geógrafo ser “um geólogo bem fraco e um medíocre economista”³⁰. Isso para não dizer que profissionalmente, muitos licenciados se autointitulam geógrafos, e que talvez só a Geografia conceda o título de geógrafo àqueles que tem mestrado e doutorado na área, mas não são bacharéis. Retomando a discussão sobre o espaço urbano, podemos defini-lo em função da centralidade, da individuação e pode ser entendida como afirmação do próprio patriarcado desde a origem da cidade.

No quarto capítulo, apresentamos como objeto de avaliação de uma banca um artigo publicado há pouco menos de sete anos, sobre patrimônio imaterial em São Raimundo Nonato, que, de fato, é a origem de nossas duas teses, a primeira defendida na Psicologia Social, e esta, defendida na Geografia Humana, quando ainda residia nessa cidade. Nosso objetivo era demonstrar tanto a ruralidade de uma região, por meio da preservação de suas tradições culturais patrimonializadas quanto pelo eterno retorno, retratado por meio do ciclo natural das secas e das práticas paliativas de combate a elas. Nosso elo narrativo é o fogo, responsável pela separação do homem dos demais homínídeos e pelos festejos de São João. Não é mera coincidência que esse santo tenha uma simbologia tão forte no Semiárido são-raimundense: São João era primo de Jesus e filho de Isabel, mulher que não poderia mais ter filhos em virtude da idade avançada. Assim sendo, ela decidiu erguer um mastro com uma boneca espetada na ponta e acender uma fogueira ao redor dele, anunciando o nascimento da criança. O solo seco do Semiárido serve de analogia (ou seria metáfora?) para o ventre de Isabel.

Uma forma de o devir ter regularidade ocorre em razão das celebrações e estas não são restritas a ambientes urbanos. Nas últimas décadas, o São João se urbanizou e

²⁹ Citado nas referências do terceiro capítulo.

³⁰ LACOSTE, Yves. **A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. 5ª ed. Campinas: Papirus, 2001[1976].

sofreu modificações em suas práticas, o que levou a muitas discussões sobre autenticidade de suas práticas. Contudo, nesse tipo de prática cultural, o devir que retorna é o eterno retorno, ou da diferença, em uma perspectiva deleuziana, ou do mesmo, se considerarmos a abordagem heideggeriana, a qual não permitiria falar em criação (talvez seja isso a que se refere Koolhaas ao falar da repetição e da ausência de identidade na cidade genérica). Poderíamos falar em eterno retorno do Mesmo se considerarmos o retorno da pulsão, o que caracterizaria o papel do inconsciente nas práticas espaciais, mas com a diferença de objetos. Outra perspectiva de pesquisa seria investigar se há alguma vinculação entre as formas de eterno retorno e as formas espaciais rural e urbana.

De todo modo, a Psicologia pode realizar uma aproximação entre ambas as perspectivas do eterno retorno por meio da pulsão, sempre com seus objetos substitutos, renovando a cada retorno a existência humana, nas práticas cotidianas, patrimônio imaterial vivo, significante do *éthos* e do *êthos* que conforma o povo e a geografia do seu lugar. Lugar este que expressa a vivência e a experiência do ambiente que o sujeito habita; o cotidiano (para além do lefebvriano) é precisamente o conjunto das práticas vivenciadas – o que se come, o que se veste e como se fala, por exemplo; e existência é a manifestação desse ser que tem seus hábitos cotidianos influenciados pelo lugar, ao mesmo tempo que esses hábitos influenciam e podem vir a ressignificar os lugares. Nesse sentido, o patrimônio imaterial é representativo dessa existência, uma vez que se consubstancia no arquétipo do eterno retorno, presente desde tempos imemoriais na psique humana, já que sua simbologia está associada aos ciclos naturais.

Referências

Primeiro capítulo - Notas sobre patriarcado, gênero e cidade na Suméria, do IV ao II milênios A.E.C.

ADAMS, Robert McCormick. **The evolution of urban society. Early Mesopotamia & Prehispanic Mexico.** A comparative study of one of the great transformations in the career of humanity. Chicago: Aldine Publishing Company, 1966.

AL-ZUBAIDI, L. Tracing women in early Sumer. In: PYBURN, K. Anne (ed.). **Ungendering Civilization.** New York: London: Routledge, 2004. pp. 117-35.

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de. **A construção da figura de Inanna/Istar na Mesopotâmia: IV-II milênios A.C.** Tese de Doutorado em História da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2015.

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de; ROSA, Maria de Fátima. The pathos of the divine existence in Mesopotamia: reconstruction of a cycle through text and image. In: **Res Antiquitatis**, v. 1, 2019, pp. 127-42.

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de; ROSA, Maria de Fátima. The moon watching over the sun and Venus: revisiting the attributes and functions of Nanna/Sîn in Mesopotamia. In: FRAME, G.; JEFFERS, J.; PITTMAN, H. (ed.). **Ur in the Twenty-First Century CE: Proceedings of the 62nd Rencontre Assyriologique Internationale at Philadelphia**, July 11-15, 2016. Unniversity Park: Eisenbrauns, 2021. (pp. 91-103.)

ASHER-GREVE, Julia. The essential body: Mesopotamian conceptions of the gendered body. In: **Gender & History**, v. 9, n. 3, 1997, pp. 432-61.

BESSELAAR, José van den. **As palavras têm a sua história.** Braga: Ed. APPACDM Distrital de Braga, 1994.

BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony. **Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia.** An illustrated dictionary. London: The British Museum Press, 2009.

BOTTÉRO, Jean. **Iniatiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible.** Paris: Éditions du Seuil, 2019.

BOTTÉRO, Jean; HERRENSCHMIDT, Clarisse; VERNANT, Jean-Pierre. **Ancestor of the West: Writing, reasoning, and religion in Mesopotamia, Elam, and Greece.** Chicago: London: The University of Chicago Press, 2000.

BUCCELLATI, Federico; HAGENEUER, Sebastian; HEYDEN, Sylva van der; LEVENSON, Felix. **Size matters. Understanding monumentality across ancient civilizations.** Wetzlar: Majuskel Medienproduktion GmbH, 2019.

BUDIN, Stephanie Lynn; CIFARELLI, Megan; GARCIA-VENTURA, Agnès; ALBÀ, Adelina Millet (ed.). **Gender and methodology in the ancient Near East.** Approaches from Assyriology and beyond. V. 10. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018.

CASTILLO, Jorge Silva. Nomadism through ages. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

CHARVÁT, Petr. **The birth of the State: ancient Egypt, Mesopotamia, India and China**. Praga: Karolinum Press, 2011.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas. Uma metafísica da mistura**. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2018.

COCCIA, Emanuele. **O semeador. Da natureza contemporânea**. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2022.

COHEN, Andrew C. **Death rituals, ideology, and the development of early Mesopotamian kingship**. Toward a new understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur. Leiden: Boston: Brill, Stix, 2005.

CONNELL, R. W. **Which Way is Up?** Sydney: Allen and Unwin, 1983.

CONNELL, R. W. **Gender and Power**. Cambridge: Polity, 1987.

DOKTER, Anija. **Listening to birth: metallurgy, maternity, and vocality in the reproduction of the patriarchal State**. Tese de Doutorado da Queen's College, Universidade de Cambridge. Cambridge, 2018.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas *I**. Da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010[1976].

ELLICKSON, Robert C.; THORLAND, Charles DiA. Ancient land law: Mesopotamia, Egypt, Israel. In: **Chicago-Kent Law Review**, v. 71, n. 1, 1995, pp. 324-411.

ENGELS, F. **The Origin of the family, private property, and the State**. New York: International Publishers, 1972[1884].

ESPAK, Peeter. **Ancient Near Eastern gods Enki and Ea: diachronical analysis of texts and images from the earliest sources to the Neo-sumerian period**. Dissertação de Mestrado em Estudos do Oriente Próximo Antigo da Faculdade de Teologia da Universidade de Tartu. Tartu, 2006.

FELDMAN, Marian H. Mesopotamian art. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

FERNÁNDEZ, Mónica Palmero. Gender, religion, and power in Ancient Mesopotamia: some methodological considerations on Inanna/Ištar. In: BUDIN, Stephanie Lynn; CIFARELLI, Megan; GARCIA-VENTURA, Agnès; ALBÀ, Adelina Millet (ed.). **Gender and methodology in the ancient Near East**. Approaches from Assyriology and beyond. V. 10. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018.

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo. 1924. In: FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Obras Completas, v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FRICK, Frank S. Cities. In: MEYERS, Eric M. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East**. V. 2. New York: Oxford: Oxford University Press, 1997.

GARFINKLE, Steven J. Public versus private in the Ancient Near East. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

GREENGUS, Samuel. Legal and social institutions of Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M (ed.). **Civilizations of the Ancient Near East**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

GROSS, Rita M. **A garland of feminist reflections**. Forty years of religious exploration. Berkeley: University of California Press, 2009.

HARRIS, Rivkah. **Gender and aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and other ancient literature**. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

HEINZ, Marlies; FELDMAN, Marian H. (ed.) **Representations of political power. Case histories from times of change and dissolving order in the ancient Near East**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.

JENNINGS, Justin. **Globalizations and the ancient world**. New York: Cambridge University Press, 2011.

KOFMAN, Sarah. **The enigma of woman**. Woman in Freud's writings. Ithacas: London: Cornell University Press, 1985.

LAPINKIVI, Pirjo. **The Neo-Assyrian myth of Istar's descent and resurrection**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.

LEICK, Gwendolyn. **Historical dictionary of Mesopotamia**. 2nd ed. Plymouth: Scarecrow Press, 2010.

LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia. A invenção da cidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LEICK, Gwendolyn. **Sex and eroticism in Mesopotamian literature**. London: New York: Routledge, 1994.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado. História da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019[1986].

LIMET, Henri. Ethnicity. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

LIVERANI, Mario. Historical overview. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

- LIVERANI, Mario. **Uruk: the first city**. London: Equinox, 2006[1998].
- MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law**. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas. London: John Murray, 1908[1861].
- MCINTOSH, Jane R. **Ancient Mesopotamia. New perspectives**. Santa Barbara: ABC CLIO, 2005.
- MEILLASSOUX, Claude. From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology. In: **Economy and Society**, n. 1, 1972, pp. 93-105.
- MELLAART, James. **Çatal Hüyük. A Neolithic town in Anatolia**. New Yor: McGraw Hill, 1967.
- MEYERS, Eric M. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East**. V. 2. New York: Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MIEROOP, Marc van de. **The ancient Mesopotamian city**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MIROSCHEDEJI, Pierre de. Cult and religion in the Chalcolithic and Early Bronze Age. In: BIRAN, A.; AVIRAM, J. (ed.). **Biblical Archaeology Today. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology**, Jerusalem, 1990. Jerusalem: Israel Exploration Society & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1993.
- MITCHELL, Juliet. **Woman's Estate**. New York: Pantheon, 1971.
- MOI, Toril. **What is a woman?** Oxford: Oxford University Press, 2001.
- NISSEN, Hans J. Urbanization and the techniques of communication: the Mesopotamian city of Uruk during the fourth millennium BCE. In: YOFFEE, Norman. **The Cambridge World History. Early cities in comparative perspective, 4000 BCE – 1200 CE**. v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- OPPENHEIM, A. Leo. **Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization**. Chicago: London: University of Chicago Press, 1977[1964].
- PARPOLA, Simo. The Assyrian Tree of Life: tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v. 52, n. 3, jul 1993, pp. 161-208.
- PATRICIO, Caroline Schmidt. **Projeto Dicionário das Deusas Mesopotâmicas: da Mitologia do Antigo Oriente Médio à formulação de material para educação**. Trabalho de Conclusão de Curso do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.
- PELED, Ilan. assinnu and kurgarrû Revisited. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v. 73, n. 2, 2014, pp. 283-297.

PELED, Ilan. Identifying gender ambiguity in texts and artifacts. In: BUDIN, Stephanie Lynn; CIFARELLI, Megan; GARCIA-VENTURA, Agnès; ALBÀ, Adelina Millet (ed.). **Gender and methodology in the ancient Near East**. Approaches from Assyriology and beyond. V. 10. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018.

POLLOCK, Susan. The royal cemetery of Ur. Ritual, tradition, and the creation of subjects. In: HEINZ, Marlies; FELDMAN, Marian H. (ed.) **Representations of political power. Case histories from times of change and dissolving order in the ancient Near East**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.

PORTER, A. Beyond Dimorphism: ideologies and materialities of kinship as time-space distancing. In: SZUCHMAN, J. (ed.) **Nomads, tribes, and the state in the ancient near East. Cross-disciplinary perspectives**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, p. 201-225.

RAPP, Rayna. Women, religion, and archaic civilizations: an introduction. In: **Feminist Studies**, v. 4, n. 3, 1978, pp. iv+1-6.

REDE, Marcelo. Chefia tribal e realeza urbana na antiga Mesopotâmia: notas para uma abordagem. In: **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2017, pp. 12-26.

REDMAN, Charles L. **The rise of civilization. From early farmers to urban society in the Ancient Near East**. San Francisco: W. H. Freeman & Co., 1978.

RIGHI, Maurício G. **Pré-história & História. As instituições e as ideias em seus fundamentos religiosos**. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROBERTSON, John F. Social tensions in the Ancient Near East. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

RUSSELL, Nerissa; MARTIN, Louise; BUITENHUIS, Hilke. Cattle domestication at Çatalhöyük revisited. In: **Current Anthropology**, v. 46, Supplement, dez 2005, pp. S101-S133. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/497664>. Acesso 15 jul 2023.

SASSON, Jack M (ed.). **Civilizations of the Ancient Near East**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

SHAW, Ian; JAMESON, Robert. **A dictionary of Archaeology**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

STEELE, Philip. **Guías Eyewitness. Mesopotamia**. Londres: Dorling Kindersley, 2008.

STOL, Marten. Private life in Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M (ed.). **Civilizations of the Ancient Near East**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

STONE, Elizabeth C. Mesopotamian cities and countryside. In: SNELL, Daniel. **A companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

UR, Jason A.; KARSGAARD, Philip; OATES, Joan. Early urban development in the Near East. In: **Science**, 317(5842): 1188, 2007. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:4259360>. Acesso 21 jul 2023.

WALLS, Neal. **Desire, discord and death. Approaches to ancient Near Eastern myth**. Boston: American Schools of Oriental Research, 2001. (ASOR Books v. 8.)

WARBURTON, David A. Globalisation for archaeologists. In: **eTopoi Journal for Ancient Studies**, v. 9, 2021, pp. 142-92.

WATERS, Malcolm. Patriarchy and viriarchy: an exploration and reconstruction of concepts of masculine domination. In: **Sociology**, v. 23, n. 2, 1989, pp. 193-211.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos de Sociologia compreensiva. Brasília: UnB, 2015[1972]. 2 v.

WRIGHT, Katherine I. Women and the emergence of urban society in Mesopotamia. In: HAMILTON, Sue; WHITEHOUSE, Ruth D.; WRIGHT, Katherine I. **Archaeology and Women: Ancient and Modern Issues**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007.

WYLY, Elvin. **Urban origins** [Material de aula do professor/ Universidade da Colúmbia Britânica]. 2012. Disponível em: <https://ibis.geog.ubc.ca/~ewyly/g350/origins.pdf>. Acesso 20 jul 2023.

YALÇIN, Serdar. Men, women, eunuchs, etc.: visualities of gendered identities in Kassite Babylonian seals (ca. 1470 – 1155 B.C.). In: **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, n. 376, 2016, pp. 121-150.

Segundo capítulo – Cosmologias urbanas

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1985[1944].

AFP PORTUGUÊS. **A luta contra o ‘Bacha bazi’**. 19 dez 2016. 02min02. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=of_Pp7dudEA. Acesso 16 dez 2020.

ALBERTI, Fay Bound; HOYLE, Victoria. Face transplants: an international history. In: **Journal of the History of Medicine and Allied Sciences**, v.76, n. 3, 2021, pp.319–345.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Inferno. Tradução de Italo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

ALISON, James. Stretching Girard’s hypothesis: road marks for a long-term perspective. In: HODDER, Ian (ed.). **Violence and the sacred in the Ancient Near East. Girardian conversations at Çatalhöyük**. Cambridge: New York: Melbourne: New Delhi: Singapore: Cambridge University Press, 2019.

ALLEN, Robert C. Economic structure and agricultural productivity in Europe, 1300-1800. In: **European Review of Economic History**, 2000, v. 4, n. 1, 2000, pp. 1-26.

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de. **A construção da figura de Inanna/Istar na Mesopotâmia: IV-II milênios A.C.** Tese de Doutorado em História da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

AMERICAN SOCIETY OF CIVIL ENGINEERS (ASCE). **Ingalls Building**. 2023. Disponível em: <https://www.asce.org/about-civil-engineering/history-and-heritage/historic-landmarks/ingalls-building>. Acesso 11 nov 2023.

ANGENENDT, Arnold. **Heilige und Reliquien**. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Munich: C. H. Beck, 1994.

ANTUNES, Paulo Fernando Rocha. Marx, Engels e a concepção de modo(s) de produção: uma resposta ao “paradoxo no centro da teoria marxista”. In: **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 11, n. 1, 2020, pp. 160-182.

ARBOLEDA, Martín. Financialization, totality and planetary urbanization in the Chilean Andes. In: **Geoforum**, n. 67, 2015, pp. 4-13.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da Arte como História da Cidade**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005[1984].

ARGAN, Giulio Carlo. **The Europe of the capitals 1600-1700**. Cleveland: World Publishing Company, 1964.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo**. 5ª reimp. Rio de Janeiro: São Paulo: Contraponto, EdUNESP, 2006.

ASCHER, François. **Métapolis (ou l'avenir des villes)**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1995.

AYDALOT, Philippe (ed.). **Milieus innovateurs en Europe**. Paris: Groupe de Recherche Européen sur les Milieus Innovateurs (GREMI), 1986.

AURELI, Pier Vittorio. Architecture for barbarians: Ludwig Hilberseimer and the rise of the Generic City. In: **Architectural Association School of Architecture Files (AA Files)**, n. 63, 2011, pp. 3-18.

BAIROCH, Paul; GOERTZ, Gary. Factors of urbanisation in the nineteenth century developed countries: a descriptive and econometric analysis. In: **Urban Studies**, v. 23, 1986, pp. 285-305.

BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul M. **Monopoly capitalism. An essay on the American economic and social order**. New York: London: Modern Reader, 1966.

BARANIUK, Chris. **Lean times hit the vertical farming business**. BBC News, Business, 18 jul 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/business-66173872>. Acesso 20 dez 2023.

BAYAT, Asef. **Revolutionary life: the everyday of the Arab Spring**. Cambridge: London: Harvard University Press, 2021.

BBC.COM. **Saudi prince jailed for life for murder of servant**. BBC News, England, London, 20 out 2010. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/uk-england-london-11581728>. Acesso 23 abr 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **El segundo sexo**. 6ª ed. Valência: Cátedra, 2015[1949].

BECKER, Bertha. A geopolítica na virada do milênio: logística e desenvolvimento sustentável. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Geografia: conceitos e temas**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005[1995].

BEILHARZ, Peter. George Seddon and Karl Marx: nature and second nature. In: **Thesis Eleven**, n. 74, 2003, pp. 21-34.

BENET, Francisco. Sociology Uncertain: The Ideology of the Rural-Urban Continuum. In: **Comparative Studies in Society and History**, n. 6, 1963, pp. 1-23.

BENEVOLO, Leonardo. **As origens da urbanística moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1994[1967].

BENEVOLO, Leonardo. **História da cidade**. 3ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 1993[1975].

BENEVOLO, Leonardo. **História da Arquitetura Moderna**. 3ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2001[1966].

BENKO, Georges. **Economia, espaço e globalização na aurora do século XXI**. 3ª ed. São Paulo: HUCITEC, Annablume, 2002[1995].

BENVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, v. 1: Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BENVENISTE, Émile. Deux modèles linguistiques de la cité. In: POUILLON, Jean; MARANDA, Pierre. **Échanges et communications**. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire. Tomo 1. Paris: The Hague: Mouton, 1970.

BERQUE, Augustin. Le rural, le sauvage, l'urbain. In: **Études rurales** [en ligne], n. 187, 2011, pp. 51-61.

BERRY, Brian J. L. Urbanization and counterurbanization in the United States. In: **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 451, 1980, pp. 13-20.

BERTRAM, Georg W. Two conceptions of second nature. In: **Open Philosophy**, n. 3, 2020, pp. 68-80.

BESSELAAR, José van den. **As palavras têm a sua história**. Braga: Ed. APPACDM Distrital de Braga, 1994.

BLICKLE, Peter. **Kommunalismus: Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform**. Munich: De Gruyter Oldenbourg, 2000. 2 vols.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982[1940].

BLUM, Virginia; NAST, Heidi. Where's difference? The heterosexualization of alterity in Henri Lefebvre and Jacques Lacan. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, 1996, v. 14, pp. 559-80.

BOLTANSKI, Luc. **On critique: a Sociology of Emancipation**. Cambridge: Malden: Polity Press, 2011[2009].

BORDIGNON, Michaela. Absolute method and metaphilosophical investigation. In: ILLETERATI, Luca; MIOLLI, Giovanna (ed.). **The relevance of Hegel's concept of philosophy**. From classical German philosophy to contemporary metaphilosophy. London: New York: Dublin: Bloomsbury, 2022.

BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel. **Local and global. The management of cities in the Information Age**. London: New York: Earthscan, UN-HABITAT, 2003[1997].

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética: teoria, práxis**. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética. Porto Alegre: São Paulo: Globo, EdUSP, 1983.

BORTOLONI, Sergio. **A evolução do sistema monetário internacional**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOSWELL, John. **Same-sex unions in premodern Europe**. New York: Vintage Books, 1994.

BRENNA, Giovanni Rosso del (org.) **O Rio de Janeiro de Pereira Passos**. Rio de Janeiro: Index, 1985.

BRENNER, Neil. Debating planetary urbanization: for an engaged pluralism. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, 2018, v. 36, n. 3, pp. 570-90.

BRENNER, Neil. **Espaços da urbanização. O urbano a partir da teoria crítica**. Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Metrópoles, 2018.

BRENNER, Neil (ed.). **Implosions / explosions: towards a study of planetary urbanization**. 2nd ed. Berlin: Verlag GmbH, 2017.

BRENNER, Neil. Planetary urbanization. In: BRENNER, Neil (ed.). **Implosions / explosions: towards a study of planetary urbanization**. 2nd ed. Berlin: Verlag GmbH, 2017.

BRENNER, Neil. Planetary urbanization. In: GANDY, Matthew (ed.). **Urban constellations**. Berlin: Jovis Verlag, 2011.

BRENNER, Neil. The hinterland urbanised? In: **Architectural Design**, 2016, v. 86, n. 4, pp. 118-27.

BRENNER, Neil. The 'Urban Age' in question. In: **International Journal of Urban and Regional Research**, 2014, v. 38, n. 3, pp. 731-55.

BRENNER, Neil. Theses on urbanization. In: **Public Culture**, 2013, v. 25, n. 1, pp. 85-114.

BRENNER, Neil. What is critical urban theory? In: **City**, 2009, v. 13, n. 2, pp. 198-207.

BRENNER, Neil; SCHMID, Christian. Towards a new epistemology of the urban? In: **City**, 2015, v. 19, n. 2-3, pp. 151-82.

BRUEGMANN, Robert. **Sprawl: a compact history**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2005.

BRÜSEKE, Franz Josef. Romantismo, mística e escatologia política. In: **Lua Nova**, N. 62, 2004, pp. 21-44.

BURGESS, Ernst W. The growth of the city. In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernst W.; MCKENZIE, Roderick D. **The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment**. Chicago: London: The Chicago University Press, 1984[1925]a.

BURGESS, Ernst W. Can neighborhood work have a scientific basis? In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernst W.; MCKENZIE, Roderick D. **The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment**. Chicago: London: The Chicago University Press, 1984[1925]b.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003[1990].

CALAMARI, Martin. The metaphysical challenge of Loop Quantum Gravity. In: **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 86, 2021, pp. 68–83.

CARDOSO, C. F. S. **A cidade-estado antiga**. São Paulo: Ática, 1990.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependency and development in Latin America**. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 1979[1971].

CARL, Peter; KEMP, Barry; LAURENCE, Ray; CONINGHAM, Robin A. E.; HIGHAM, Charles; COWGILL, George L. Were cities built as images? In: **Cambridge Archaeological Journal**, v. 10, n. 2, 2000, pp. 327-65.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. (org.). **Crise urbana**. São Paulo: Contexto, 2015.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Henri Lefebvre: a problemática urbana em sua determinação espacial. In: **Geosp – Espaço e Tempo**, online, v. 23, n. 3, 2020, pp. 458-477.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O espaço urbano. Novos escritos sobre a cidade**. São Paulo: FFLCH, 2007.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; ALVES, Glória; PADUA, Rafael Faleiros de. **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Contexto, 2017.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; SANTOS, César Simoni; ALVAREZ, Isabel Pinto. **Geografia Urbana Crítica. Teoria e método**. São Paulo: Contexto, 2018.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. **A produção do espaço urbano**. Agentes e processos, escalas e desafios. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; VOLOCHKO, Danilo; ALVAREZ, Isabel Pinto (org.). **A cidade como negócio**. São Paulo: Contexto, 2015.

CARNIEL, Joana Scherrer. Sobre o conceito do mal e sua aplicação em Plotino (204-270), Orígenes de Alexandria (185-254) e Agostinho de Hipona (354-430). In: MÜLLER, Cícera L. F. L. F.; TOMAZELLI, Roni. **Medievalidades e humanidades: o tempo e o espaço na História**. Vitória: Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e Sefaradis da Universidade Federal do Espírito Santo (LETAMIS/UFES), 2020.

CARPINTERO, Antonio Carlos Cabral. **Brasília: prática e teoria urbanística no Brasil, 1956-1998**. Tese de doutorado da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP). São Paulo, 1998.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. A linguagem**. 1ª reimpressão. São Paulo: Martins Fontes, 2009[1923].

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. O pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004[1923].

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1992[1925].

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 2020[1972].

CASTELLS, Manuel. Is there an urban sociology? In: PICKVANCE, C. G (ed.). **Urban Sociology: critical essays**. London: Tavistock, 1976.

CASTELLI, Enrico. **Lo demoníaco en el arte: su significado filosófico**. Madrid: Siruela, 2007[1952].

CERDÁ, Ildelfonso. **Teoría general de la urbanización, y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona**. Madrid: Imprenta Española, 1867.

CHAMBERS, J. K.; SCHILING, Natalie. **The handbook of language variation and change**. 2nd ed. Malden: Oxford: Blackwell Publishing, 2013[2002].

CHANDLER, Tertius; FOX, Gerald. **3000 years of urban growth**. New York: London: Academic Press, 1974.

CHASSEGUET-SMIRGEL. **Ética e estética da perversão**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991[1984].

CHASSEGUET-SMIRGEL. **O Ideal do Ego**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992[1973].

CHEN, Chunhong. **Cosmological interpretation of architecture: cases from Ancient China and Mesoamerica**. Tese de doutorado da Universidade de Leiden. Leiden, 2021.

CHESTEK, Cindy; CEDERNA, Paul. **Mind control prosthesis: turning thought to action**. Universidade de Michigan, 2023. Disponível em: <https://spotlight.engin.umich.edu/mind-control-prosthesis/>. Acesso 20 dez 2023.

CHETELAT, Pierre. **Hegel's Logic: its function, method and necessity**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Universidade de Ottawa. Ottawa, 1996.

CHRISTALLER, Walter. **Central places in Southern Germany**. New Jersey: Prentice-Hall, 1966[1933].

CHRISTOPHERS, Brett. Revisiting the urbanization of capital. In: **Annals of the Association of American Geographers**, v. 101, n. 6, 2011, pp. 1347-1364.

CLARE, Lee; DIETRICH, Oliver; GRESKY, Julia; NOTROFF, Jens; PETERS, Joris; PÖLLATH, Nadja. Ritual Practices and Conflict Mitigation at Early Neolithic Körtek Tepe and Göbekli Tepe, Upper Mesopotamia: A Mimetic Theoretical Approach. In: HODDER, Ian (ed.). **Violence and the sacred in the Ancient Near East. Girardian conversations at Çatalhöyük**. Cambridge: New York: Melbourne: New Delhi: Singapore: Cambridge University Press, 2019.

CLARK, Colin. **The conditions of economic progress**. London: MacMillan & Co., 1940.

CLARK, Nancy L.; WORGER, William H. **South Africa: the rise and fall of apartheid**. 2nd ed. London: New York: Routledge, 2013[2004].

COELHO, Fabiano de Souza. Agostinho e a dialética das duas sociedades: a Cidade de Deus e a Cidade Terrena. In: **Ágora**, Vitória, n. 15, 2012, pp. 120-31.

CONNORS, Joanna. O novo rosto de Katie. In: **National Geographic Brasil**, set 2018, pp. 30-69

CORBOZ, André. Die Schweiz als Hyperstadt/ La Suisse comme hyperville. In: **Anthos Zeitschrift für Landschaftsarchitektur/ Une revue pour le paysage**, v. 42, n. 2, pp. 4-9, 2003[1995?].

CORRÊA, Roberto Lobato. **A rede urbana**. 2^a ed. São Paulo: Ática, 1994.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 1989.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dialética das duas cidades na teologia/filosofia da História de Santo Agostinho. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, 1998, pp. 1053-69.

COTTERELL, Arthur. **The Near East. A cultural history**. London: Hurst & Co, 2017.

COWGILL, George L. Origins and development of Urbanism: archaeological perspectives. In: **Annual Review of Anthropology**, v. 33, 2004, pp. 525-49.

CUTLER, David M.; GLAESER, Edward L.; VIGDOR, Jacob L. The rise and decline of the American ghetto. In: **Journal of Political Economy**, v. 107, n. 3, 1999, pp. 455-506.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, E. (org.). **Os Anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. In: **Arquivo Maaravi: Revista Digital De Estudos Judaicos da UFMG**, v. 1, n. 1, 2007, pp. 50-58.

DAVID, Pascal. Nature. In: CASSIN, Barbara (ed.). **Dictionary of untranslatables**. A philosophical lexicon. New Jersey: Oxfordshire: Princeton University Press, 2014.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Mike. **Planeta favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

DE COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2020[1864].

DE JUAN, Joan-Anton Sánchez. **Civitas et Urbs: the idea of the city and the historical imagination of urban governance in Spain, 19th-20th centuries**. Tese de doutorado do Instituto Universitário Europeu. Florença, 2001.

DE MATTOS, Carlos A. Redes, nodos e cidades: transformações da metrópole latino-americana. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. **Metrópoles: entre a coesão e a fragmentação, a cooperação e o conflito**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, Observatório das Metrópoles, INCT, 2015[2004].

DE SANCTIS, Gianluca. Space. In: BETTINI, Maurizio; SHORT, William Michael. **The world through Roman eyes. Anthropological approaches to ancient culture**. Cambridge: New York: Melbourne: New Delhi: Singapore: Cambridge University Press, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011[1980].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** 3^a ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010[1991].

DELONG, J. Bradford. **Slouching towards utopia**. An Economic History of the twentieth century. New York: Basic Books, 2022.

DELONG, J. Bradford; SHLEIFER, Andrei. Princes and merchants: European city growth before the Industrial Revolution. In: **The Journal of Law and Economics**, v. 36, 1993, pp. 671-702.

DEMATTEIS, Giuseppe, EMANUEL, Cesare. La diffusione urbana. Interpretazioni e valutazioni. In: DEMATTEIS, Giuseppe (ed.). **Il fenomeno urbano in Italia. Intrepretazioni, prospettive e politiche**. Milano: FrancoAngeli, 1992.

DER WEE, Herman Van. **Prosperity and upheaval: the world economy 1945-1980**. Berkeley: Los Angeles: University of California Press, 1986[1983].

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida. o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994[1993].

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 3^a tir. São Paulo: Martins Fontes, 2001[1637].

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2013[2005].

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Niterói: EdUFF, 2023[2005].

DIANGELO, Robin. **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas**. Belo Horizonte: Faro Editorial, 2020.

DIANGELO, Robin. White fragility. In: **International Journal of Critical Pedagogy**, v. 3, n. 3, 2011, pp. 54-70.

DICIONÁRIO HISTÓRICO DO PORTUGUÊS DO BRASIL (DHPB). Dicionário on-line com datação de verbetes. Disponível em: <https://dicionarios.felar.unesp.br/dhpb/>. Acessos em: 8 nov 2023.

DICTIONNAIRE LE ROBERT. **Le Nouveau Petit Robert**. Paris: DLR, 2002.

DIETRICH, Laura et al. Cereal processing at Early Neolithic Göbekli Tepe, southeastern Turkey. In: **PLoS ONE**, v. 14, n. 5, 2019, pp. 1-34.

DITGEN, Alfred. L'évolution de la population de la France de 1800 à 1945. In: BLAYO C., BEGOUIGNAN, C., PARANT, A. et al. (dir.). **La Population de la France**. Pessac: CUDEP, 2005

DOGAN, Mattei; KASARDA, John D. (ed.). **A world of giant cities. The metropolis era**. Newbury Park: London: New Delhi: SAGE Publications, 1988. v. 1.

DOXIADIS, C. A. The future of our cities. In: **Ekistics**, v. 12, n. 72, 1961, pp. 239-248.

DOXIADIS, C. A. The coming world-city: Ecumenopolis. In: TOYNBEE, Arnold. **Cities of destiny**. London: Thames & Hudson, 1967.

DOXIADIS, C. A. The city (II): Ecumenopolis, world-city of tomorrow. In: **Impact of science on society**, v. XIX, n. 2, 1969, pp. 179-94.

DOXIADIS, C. A.; PAPATOANNOU, J. G. **Ecumenopolis: the inevitable city of the future**. Athens: Athens Center of Ekistics, 1974

DREW, Chris. **81 types of genders & gender identities (A to Z list)**. 9 set 2023. Disponível em: <https://helpfulprofessor.com/types-of-genders-list/>. Acesso 29 dez 2023.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Informação verbal** de aula de Epistemologia em Psicologia Clínica ocorrida em 1º set 2021.

DURKHEIM, Émile. **The division of labour in society**. Basingstoke: London: MacMillan, 1999[1893].

DUSSEL, Henrique. **A produção teórica de Marx: um comentário ao Grundrisse**. São Paulo: Expressão Popular, 2012[1985].

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992[1957].

ELLIS, William N.; FANNING, Odom. The new ruralism. In: **Habitat International**, v. 2, n. 1-2, 1977, pp. 235-245.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Astana**. 2023a. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Astana-Kazakhstan>. Acesso 07 ago 2023.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Feudalism**. 2023b. Disponível em: <https://www.britannica.com/money/topic/feudalism/Modern-critiques>. Acesso 02 nov 2023.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Mercantilism**. 2023c. Disponível em: <https://www.britannica.com/money/topic/mercantilism>. Acesso 02 nov 2023.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Inventors and Inventions of the Industrial Revolution**. 2023d. Disponível em: <https://www.britannica.com/list/inventors-and-inventions-of-the-industrial-revolution>. Acesso 11 nov 2023.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Jean Gottman**. 2023e. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Jean-Gottman>. Acesso 11 nov 2023.

ESPAK, Peeter. **Ancient Near Eastern gods Enki and Ea: diachronical analysis of texts and images from the earliest sources to the Neo-Sumerian period**. Dissertação de Mestrado em Estudos do Oriente Próximo Antigo da Faculdade de Teologia da Universidade de Tartu. Tartu, 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008[1952].

FAVARETO, Arilson da Silva. A longa evolução da relação rural-urbano. Para além de uma abordagem normativa do desenvolvimento rural. In: **Ruris**, v. 1, n. 1, 2007, pp. 157-90.

FEATHERSTONE, Mike. **Consumer culture and Postmodernism**. London: Thousand Oaks; New Delhi; Singapore: SAGE Publications, 2007.

FEDER, Ellen K; KARKAZIS, Katrina. What's in a name? The controversy over "disorders of sex development". In: **The Hastings Center Report**, v. 38, n. 5, 2008, pp. 33-36.

FERNANDES, Larissa Sousa. **Verdade em obra: arte e poesia na filosofia de Martin Heidegger**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). João Pessoa, 2011.

FERREIRA, Paulo Rogers. **Os afectos mal-ditos. O indizível das sexualidades camponesas**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

FLORIDI, Luciano. Artificial Intelligence, Deepfakes and a future of ectypes. In: **Philos. Technol.**, v. 31, 2018, pp. 317-21.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. Keynes: o liberalismo econômico como mito. In: **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 19, n. 3, 2010, pp. 425-47.

FONSÊCA, Pedro Gabriel Bezerra da. **Entre a casca e o núcleo: a importância de um Outro narrador para a estruturação do sujeito falante**. Dissertação de Mestrado em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2011.

FOSTER, Lynn V. **Handbook to life in the Ancient Maya world**. New York: Facts on File, 2002.

FOXVOG, Daniel A. **Elementary Sumerian glossary**. 2016. Disponível em: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/articles/cdlp/3.0.pdf>. Acesso 04 ago 2023.

FRANGIPANE, Marcella. Arslantepe – the rise and development of a political centre: from temple to palace to a fortified citadel. In: DURAK, Neslihan; FRANGIPANE, Marcella (ed.). **Proceedings of the I International Archaeology Symposium, Malatya, 4-6 out 2018**. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2019.

FRASER, Ian; WIDE, Lawrence. **The Marx dictionary**. London: New York: Continuum, 2011.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. 1900. In: FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos (1900)**. Obras completas v. 4. São Paulo: Cia das Letras, 2019[1900].

FREUD, Sigmund. **Briefe, 1873-1939**. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1960.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. 1914. In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Obras completas v. 12. São Paulo: Cia das Letras, 2010[1914].

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise. 1917. In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Obras completas v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010[1917].

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo. 1924. In: FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Obras completas v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011[1924].

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. 1930. In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)**. Obras completas v. 18. São Paulo: Cia das Letras, 2010[1930].

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios. 1939 (1934-1938). In: FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos (1937-1939)**. Obras completas v. 19. São Paulo: Cia das Letras, 2018[1939].

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. 1927. In: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Obras completas v. 17. São Paulo: Cia das Letras, 2011[1921].

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. 1921. In: FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Obras completas v. 15. São Paulo: Cia das Letras, 2011[1921].

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. 1913. In: FREUD, Sigmund. **Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Obras completas v. 11. São Paulo: Cia das Letras, 2012[1913].

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985[1983].

FUCHS, Roland J.; BRENNAN, Ellen; CHAMIE, Joseph; LO, Fu-Chen; UITTO, Juha I. **Mega-city growth and the future**. Tokyo: New York: Paris: United Nations University Press, 1994.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne. O homem na Idade da Técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.

GALPIN, Charles Josiah. **Rural life**. New York: The Century Co, 1918.

GANTNER, Clemens. *Between a rock and a hard place? South-Italian portrayals of Franks and Byzantines in the ninth century*. In: GOETZ, Hans-Werner; WOOD, Ian. **'Otherness' in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.

GEDDES, Patrick. **Cities in evolution**. An introduction to the town planning movement and to the study of civics. London: Williams & Norgate, 1915.

GEMES, Ken; RICHARDSON, John. **The Oxford Handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GHOSH, Iman. **These are the world's tallest structures throughout history**. World Economic Forum, *Cities and urbanization*, 5 set 2019. Disponível em: <https://www.weforum.org/agenda/2019/09/tallest-historical-structures/>. Acesso em: 11 nov 2023.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz & Terra: EdUNESP, 2008[1972].

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário**. São Paulo: Paz e Terra, 2008[1978].

GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002[1999].

GIRARD, René. **O bode expiatório**. 1ª reimp. São Paulo: Paulus, 2014[1982].

GIRARD, René. **When these things begin: dialogues with Michel Treguer**. East Lansing: Michigan State University Press, 2014[1996].

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture**. London: Oxford: New York: New Delhi: Sydney: Bloomsbury, 2017[2007].

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOETZ, Hans-Werner; WOOD, Ian. **'Otherness' in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.

GOLDIN, Claudia; SOKOLOFF, Kenneth. **The relative productivity of industrialization: the American case, 1820 to 1850**. Cambridge, NBER Working Paper Series, n. 722, 1981. 36 p.

GOLSAN, Richard J. **Mito e teoria mimética**. Uma introdução ao pensamento girardiano. São Paulo: É Realizações, 2014.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **América Latina/ Abya Ala no sistema-mundo**. De Geopolítica, de outras configurações socioespaciais e de outros horizontes de sentido. (A questão da terra revisitada). 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/203996>. Acesso 8 nov 2023.

GOODICH, Michael (ed.). **Other Middle Ages. Witnesses at the margins of Medieval society**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stefan; MILGROM, Richard; SCHMID, Christian (ed.). **Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre**. New York: London: Routledge, 2008.

GORENDER, Jacob. Apresentação. In: MARX, Karl. **O capital: crítica da Economia Política. Livro 1: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005[1867].

GORTÁZAR, Naira Galarraga. **Ser jovem, negro e sobreviver ao gatilho fácil da polícia do Rio de Janeiro**. El País Brasil, Rio de Janeiro, 06 nov 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/04/politica/1572903643_516117.html. Acesso 25 fev 2020.

GORTÁZAR, Naira Galarraga. **Recorde de mortes por policiais e a queda de homicídios no Rio são fenômenos desconectados**. El País Brasil, São Paulo, 29 jan 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-30/recorde-de-mortes-por-policiais-e-a-queda-de-homicidios-no-rio-sao-fenomenos-desconectados.html>. Acesso 25 fev 2020.

GOSDEN, Chris. **Prehistory: a very short introduction**. Oxford: New York: Oxford University Press, 2003.

GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço urbano**. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2016[1985].

GOTTMAN, Jean. **Megalopolis: The urbanized Northeastern Seaboard of the United States**. Cambridge: MIT Press, 1961.

GRADY, Denise. **Anatomy does not determine someone's gender, experts say**. The New York Times, Health, 23 out 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/10/22/health/transgender-trump-biology.html>. Acesso 20 dez 2023.

GREENBERG, David F.; BYSTRYN, Marcia H. Christian intolerance of homosexuality. In: **American Journal of Sociology**, v. 88, n. 3, 1982, pp. 515-48.

GREENFELD, Liah. **Nationalism: five roads to Modernity**. Cambridge: London: Harvard University Press, 1992.

GRIJELMO, Álex. **A arte de manipular multidões**. El País, Opinião, 28 ago 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/22/opinion/1503395946_889112.html. Acesso 23 dez 2023.

GROUPEMENT D'INTÉRÊT PUBLIC (GIP) LITTORAL AQUITAIN. **La Miaca. Première Politique d'Aménagement Touristique du Littoral Aquitain 1967/1988**. Mérignac: GIP Littoral Aquitain, 2015.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 43, 1995, pp. 26-44.

GUINSBURG, J.; BARBOSA, Ana Mae (org.). **O Pós-modernismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GYUCHA, Attila; SALISBURY, Roderick B (ed.). **The Archaeology of Nucleation in the Old World: spatiality, community, and identity**. Oxford: Archaeopress Publishing, 2022.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. Raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HALFACREE, Keith H. Urban-rural continuum. In: KITCHIN, Rob; THRIFT, Nigel (ed.). **International Encyclopedia of Human Geography**. Amsterdam: Oxford: Elsevier, 2009. 12 v.

HALL, Derek. 'Commodification of everything' arguments in the social sciences: variants, specification, evaluation, critique. In: **Environment and Planning A: Economy and Space**, v. 55, n. 3, 2023, pp. 544-61.

HALL, Peter. **Cidades do amanhã**. Uma história intelectual do planejamento e do projeto urbanos no século XX. 1ª ed. amp. 2ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2005[1988].

HALL, Peter. **The world cities**. London: World University Library, 1966.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001[2000].

HARRIS, Chauncy D.; ULLMAN, Edward L. The Nature of Cities. In: **The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**, v. 242, n. 7, 1945, pp. 7-17.

HARRISON, Charles; WOOD, Paul; GAIGER, Jason (ed.). **Art in theory 1815-1900**. An anthology of changing ideas. Oxford: Malden: Blackwell Publishing, 1998.

HARRISON, Charles; WOOD, Paul (ed.). **Art in theory 1900-2000**. An anthology of changing ideas. Oxford: Malden: Blackwell Publishing, 2003[1992].

HARTL, Judith. **1960: primeira pílula anticoncepcional chega ao mercado**. Deutsche Welle, Sociedade, Estados Unidos, 18 ago 2015. Disponível em: <https://p.dw.com/p/2Z0q>. Acesso 08 fev 2019.

HARVEY, David. **Consciousness and the urban experience**. Studies in the History and theory of capitalist urbanization I. Oxford: Basil Blackwell, 1985a.

HARVEY, David. **The urban experience**. Baltimore: London: Johns Hopkins University Press, 1989.

HARVEY, David. **The urbanization of capital**. Studies in the History and theory of capitalist urbanization II. Oxford: Basil Blackwell, 1985b.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2008[1989].

HARVEY, Robert O.; CLARK, W. A. V. The nature and Economics of urban sprawl. In: **Land Economics**, v. 41, n. 1, 1965, pp. 1-9.

HEGEL, G. W. F. **Aesthetics: lectures on fine art**. Oxford: Clarendon Press, 1988[1835]. v. 1.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003[1807].

HEGEL, G. W. F. **Philosophy of Mind**. Oxford: Clarendon Press, 2007[1830].

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003[1959].

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8ª ed. Petrópolis: Bragança Paulista: Vozes, Ed. Universitária São Francisco, 2012[1954].

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998[1979].

HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Petrópolis: Bragança Paulista: Vozes, Ed. Universitária São Francisco, 2008[1923-44].

HIRSCHMAN, Albert O. **The strategy of economic development**. New Haven: Yale University Press, 1958.

HIRSCHMAN, Charles; MOGFORD, Elizabeth. Immigration and the American Industrial Revolution from 1880 to 1920. In: **Soc Sci Res.**, v. 38, n. 4, 2009, pp. 897-920.

HOBBSAWN, Eric J. **A Era das Revoluções 1789-1848**. 18ª ed. São Paulo: Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2004[1977].

HOBBSAWN, Eric J. **A Era dos Extremos 1914-1991**. 2ª ed. 26ª reimp. São Paulo: Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2003[1994].

HOBBSAWN, Eric J. **A Era dos Impérios 1875-1914**. 7ª ed. São Paulo: Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002[1987].

HOBBSAWN, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2004[1990].

HODDER, Ian (ed.). **Violence and the sacred in the Ancient Near East. Girardian conversations at Çatalhöyük**. Cambridge: New York: Melbourne: New Delhi: Singapore: Cambridge University Press, 2019.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge: New York: Port Melbourne: Delhi: Singapore: Cambridge University Press, 2017.

HONG, JeeHee. **material, materiality**. 2003. Disponível em: https://csmt.uchicago.edu/glossary2004/material.htm#_ftnref6. Acesso 19 jan 2004.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: EdUNESP, 2015[1947].

HOWARD, Ebenezer. **Garden cities of to-morrow**. 2nd ed. London: Swan Sonnenschein & Co, 1902[1898].

HOYT, Homer. **The structure and growth of residential neighborhoods in American cities**. Washington: Federal Housing Administration, 1939.

HUNT, Katie. **5 coisas para saber sobre vacinas de mRNA, criadas pelos cientistas que venceram o Prêmio Nobel**. CNN Brasil, Saúde, 03 out 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/5-coisas-para-saber-sobre-vacinas-de-mrna-criadas-pelos-cientistas-que-venceram-o-premio-nobel/>. Acesso 20 dez 2023.

INTERNATIONAL LESBIAN, GAY, BISEXUAL, TRANS AND INTERSEX ASSOCIATION (ILGA). **Sexual orientation laws in the world**. 2020a. Disponível em: https://ilga.org/sites/default/files/downloads/ENG_ILGA_World_map_sexual_orientation_laws_dec2020.png. Acesso 25 dez 2020.

INTERNATIONAL LESBIAN, GAY, BISEXUAL, TRANS AND INTERSEX ASSOCIATION (ILGA). **State-sponsored homophobia**. Global legislation overview update. Geneva: ILGA, 2020b.

INTERNATIONAL LESBIAN, GAY, BISEXUAL, TRANS AND INTERSEX ASSOCIATION (ILGA). **Area 1 Legal frameworks: criminalization of consensual same-sex sexual acts**. 2023. Disponível em: <https://database.ilga.org/criminalisation-consensual-same-sex-sexual-acts>. Acesso 20 dez 2023.

INDOVINA, Francesco. La ciudad difusa. In: RAMOS, Ángel Martín. **Lo urbano en 20 autores contemporáneos**. Barcelona: UPC, ETSAB, 2005.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA (IAHL). **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004[2001].

ISARD, Walter. Regional Science, the concept of region, and regional structure. In: **Regional Science**, v. 2, n. 1, 1956, pp. 13-26.

ISIN, Engin F. Historical Sociology of the city. In: DELANTY, Gerard; ISIN, Engin F. (ed.). **The Handbook of Historical Sociology**. London: Thousand Oaks: New Delhi: SAGE Publications, 2013.

JACOBSEN, Thorkild. Mesopotamia. In: FRANKFORT, Henri; FRANKFORT, H. A.; WILSON, John A.; JACOBSEN, Thorkild. **Before Philosophy**. A study of the primitive myths, beliefs, and speculations of Egypt and Mesopotamia, out of which grew the religions and philosophies of the later world. [First published as *The intellectual adventure of Ancient Man*]. Middlesex: Baltimore: Mitcham: Penguin Books, 1959[1946].

JAMESON, Fredric. **Marxism and form: twentieth-century dialectical theories of Literature**. Princeton: Princeton University Press, 1971.

JASPERT, Nikolas. The Mediterranean other and the other mediterranean. Perspectives of alterity in Medieval Studies. In: GOETZ, Hans-Werner; WOOD, Ian. **‘Otherness’ in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.

JENCKS, Charles A. **The language of post-modernism Architecture**. London: Rizzoli, 1977.

JENCKS, Charles A. **Heteropolis: Los Angeles – the riots and the strange beauty of hetero-architecture**. London: Academy Editions, 1993.

JENKINS, Rhys. **How China is reshaping the global economy: development impacts in Africa and Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

JOHNSON, James H. **Geografía Urbana**. Barcelona: Oikos-Tau, 1974.

JOHNSON, William S.; RICE, Mark; WILLIAMS, Carla. **Historia de la fotografía de 1839 a la actualidad**. Köln: Taschen, 2015.

KANT, Immanuel. Resposta à questão: o que é Esclarecimento? Tradução de Márcio Pugliesi. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 13, n. 1, pp. 145-54, 2012.

KATZ, Joshua T. The “‘Urbi et Orbi’-Rule” revisited. In: **The Journal of Indo-European Studies**, v. 34, n. 3 & 4, 2006, pp. 319-61.

KATZNELSON, Ira. **Marxism and the city**. Oxford: New York: Oxford University Press, 1992.

KELLE, Brad E. Wartime rhetoric: prophetic metaphorization of cities as female. In: KELLE, Brad E.; AMES, Frank Ritchel. **Writing and reading war. Rhetoric, gender, and Ethics in biblical and modern contexts**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

KEYLOR, William R. **The twentieth-century world and beyond. An international history since 1900**. 5th ed. New York: Oxford: Oxford University Press, 2006[1984].

KEYNES, John Maynard. **The end of laissez-faire/ The economic consequences of the peace**. New York: Prometheus Books, 2004[1926].

KIM, Sukkoo. Urban development in the United States, 1690-1990. In: **Southern Economic Journal**, v. 66, n. 4, 2000, pp. 855-80.

KIM, Sukkoo; MARGO, Robert A. Historical perspectives on U.S. Economic Geography. In: HENDERSON, J. V.; THISSE, J. F. (ed.). **Handbook of Regional and Urban Economics**, v. 4, 2004, pp. 2981-3019.

KJAER, Kurt H et alli. A large impact crater beneath Hiawatha Glacier in northwest Greenland. In: **Science Advances**, 2018. Disponível em: <https://advances.sciencemag.org/content/4/11/eaar8173/tab-pdf>. Acesso 16 abr 2020.

KOHL, Johann Georg. **Der Verkehr und die Ansiedlungen der Menschen in ihrer Abhängigkeit von der Gestaltung der Erdoberfläche**. Dresden: Leipzig: Arnoldische Buchhandlung, 1841. Disponível em: <https://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/toc/PPN84395261X/2/-/>. Acesso 17 dez 2023.

KOHUT, Heinz. **The analysis of the self: a systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2009.

KON, Anita. **Economia industrial: teoria e estratégias**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2017[1994].

KOPP, Anatole. **Quando o moderno não era um estilo e sim uma causa**. São Paulo: Nobel, 1990.

KRAELING, Carl H.; ADAMS, Robert M. **City invincible**. A symposium on urbanization and cultural development in the Ancient Near East. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

KRUGMAN, Paul. Increasing returns and Economic Geography. In: **Journal of Political Economy**, v. 99, n. 3, 1991, pp. 483-99.

KRUGMAN, Paul; OBSTFELD, Maurice; MELITZ, Marc J. **Economia Internacional**. 10^a ed. São Paulo: Pearson, 2015[1998].

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998[1966].

LAING JR., Samuel. **National distress; its causes and remedies**. London: Whittaker & Co., 1844.

LANDAU, Friederike; POHL, Lucas; ROSKAMM, Nikolai (ed.). **[Un]Grounding: post-foundational geographies**. Bielefeld: Transcript, 2021.

LE CORBUSIER. **A Carta de Atenas**. São Paulo: HUCITEC, EdUSP, 1986(1942?).

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LECHTE, John. **Fifty key contemporary thinkers: from Structuralism to Post-humanism**. 2nd ed. London: New York: Routledge, 2008[1994].

LEE, Kai-Fu. **AI superpowers: China, Silicon Valley and the New World Order**. Boston: New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2018.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. s/l, a tradutora, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. 1^a reimpr. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002[1970].

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Sao Paulo: Ática, 1991b[1968].

LEFEBVRE, Henri. **Critique of everyday life I: Introduction**. London: New York: Verso, 1991a[1947].

LEFEBVRE, Henri. **Critique of everyday life II: Foundations for a Sociology of the Everyday**. London: New York: Verso, 2002[1961].

LEFEBVRE, Henri. **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: Península, 1978[1970].

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 5^a edição. 3^a reimpressão. São Paulo: Centauro, 2011[1968].

LEFEBVRE, Henri. **On the rural. Economy, Sociology, Geography**. Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2022[1949-64].

LEFEBVRE, Henri. Prefácio: a produção do espaço. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, 2013[2000], pp. 123-32.

LEFEBVRE, Henri. **The production of space**. Translated by Donald Nicholson-Smith. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 1991[1974].

LEFEBVRE, Henri. **Writings on cities**. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

LEIBBRAND, Christine; MASSEY, Catherine; ALEXANDER, J. Trent; GENADEK, Katie R.; TOLNAY, Stewart. The Great Migration and residential segregation in

American cities during the twentieth century. In: **Soc. Sci. Hist.**, v. 44, n. 1, 2020, pp. 19–55.

LEONTIEF, Wassily. **Input-output Economics**. New York: Oxford: Oxford University Press, 1986[1951].

LEVER-TRACY, Constance. Routledge Handbook of Climate Change and Society (ed.). London: New York: Routledge,

LÉVI-STRAUSS, Claude. The structural study of myth. In: **The Journal of American Folklore**, v. 68, n. 270, pp. 428-44, 1955.

LÉVY, Jacques; FAUCHILLE, Jean-Nicolas; PÓVOAS, Ana. **Théorie de la justice spatiale**. Géographies du juste et de l'injuste. Paris: Odile Jacob, 2018.

LEWICKI, Grzegorz Greg (ed.). **Cities in the neomedieval era**. Volume I. Wrocław: Eurpejska Stolica Kultury, 2016.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A new Latin dictionary**. New York: Harper & Brothers, 1891.

LIMA, Geraldo M. de; BARBOSA, Luiz C. A.; FILGUEIRAS, Carlos A. L. Origens e consequências da Tabela Periódica, a mais concisa enciclopédia criada pelo ser humano. In: **Química Nova**, v. 42, n. 10, 2019, pp. 1125-45.

LIMA, Jair Araújo de; FAZZI, Rita de Cássia. A subjetividade como reflexividade e pluralidade: notas sobre a centralidade do sujeito nos processos sociais. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 20, n. 48, 2018, pp. 246-70.

LIMA JUNIOR, Pedro de Novais. **Uma estratégia camada ‘planejamento estratégico’: deslocamentos espaciais e atribuições de sentido na teoria do planejamento urbano**. Tese de doutorado em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

LIMONAD, Ester. No todo acaba en Los Ángeles. ¿Un nuevo paradigma: entre la urbanización concentrada y dispersa? In: **Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**, v. 12, n. 734, 2007, n.p.

LIMONAD, Ester. Urbanização dispersa – mais uma forma de expressão urbana? In: **Revista Formação**, v. 1, nº 14, 2007.

LIVERANI, Mario. **Uruk: the first city**. London: Equinox, 2006[1998].

LOPES, Rodolfo. Introdução. In: PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Tradução, Introdução e Notas de Rodolfo Lopes. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2011b.

LÖSCH, August. **The Economics of location**. New Haven: London: Yale University Press, 1978[1940].

LOSEE, John. **The Golden Age of Philosophy of Science 1945 to 2000: Logical Reconstructionism, Descriptivism, Normative Naturalism, and Foundationalism.** London: New York: Oxford: New Dehi: Sydney: Bloomsbury, 2019.

LÖWY, Michael. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. In: **Revista Actuel Marx**, Paris, Presses Universitaires de France, n. 18, 1995, pp. 73-80. Disponível em: <http://afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Lowy,%20Michael/a%20teoria%20do%20desenvolvimento%20desigual%20e%20combinado.pdf>. Acesso 25 dez 2020.

LÖWY, Michael; DUMÉNIL, Gérard; RENAULT, Emmanuel. **100 palavras do marxismo.** São Paulo: Cortez, 2015[2009].

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009[1979].

MACMULLEN, Ramsay. **Christianity and Paganism in the fourth to eighth centuries.** New Haven: New York: Yale University Press, 1997.

MAGLI, Giulio. Sirius and the project of the megalithic enclosures at Gobekli Tepe. In: **Nexus Network Journal**, n. 18, 2016, pp. 337-46. Disponível em: https://www.bibliotecapleyades.net/archivos_pdf/sirius-project-megalithic-enclosures-gobekli-tepe.pdf. Acesso 16 abr 2020.

MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law.** Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas. London: John Murray, 1908[1861].

MARCOLIN, Neldson. **A matéria desvendada.** Pesquisa FAPESP, n. 218, abr 2014. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/materia-desvendada/>. Acesso 20 dez 2023.

MARCUSE, Peter. From critical urban theory to the right to the city. In: **City**, v. 13, n. 2-3, 2009, pp. 185-97.

MARKUS, R. A. **Saeculum: history and society in the Theology of Saint Augustine.** New York: New Rochelle: Melbourne: Sydney: Cambridge University Press, 2007[1970].

MARETT, R. R. **Faith, hope, and charity in primitive religion.** New York: The MacMillan Company, 1932.

MARSH, Nick. **Why Singapore is the only place in the world selling lab-grown meat.** BBC News, Business, 8 jun 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/business-65784505>. Acesso 23 dez 2023.

MARSHALL, Alfred. **Principles of Economics.** London: New York: MacMillan & Co., 1890.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Economia Política.** 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008[1859].

MARX, Karl. **O capital: crítica da Economia Política. Livro 1:** o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013[1867].

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro III:** o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017[1894].

MARX, Karl. **Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.** São Paulo: Rio de Janeiro: Boitempo, EdUFRJ, 2011[1857-8].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **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. São Paulo: Boitempo, 2007[1845-6].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista.** 4ª reimp. São Paulo: Boitempo, 2005[1848].

MASSAGLI, Sergio Roberto. **A desmaterialização do espaço: um estudo das interfaces entre a produção ficcional e as teorias da pós-modernidade.** Tese de Doutorado em Estudos Literários da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Araraquara, 2010.

MATOS, Jacinta Maria Cunha da Rosa. **Pelos espaços da pós-modernidade. A literatura de viagens inglesa da Segunda Grande Guerra à década de noventa.** Porto: Edições Afrontamento, 1999.

MATSUURA, Oscar T. **Timeu: a cosmologia de Platão.** São Paulo: edição do autor, 2019.

MCCOLLOCH, William. **Marx's appreciation of James Steuart: a theory of history and value.** Working paper n. 2011-09, University of Utah. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10419/64443>. Acesso 28 nov 2023.

MCKENZIE, Roderick D. The ecological approach to the study of the human community. In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernst W.; MCKENZIE, Roderick D. **The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment.** Chicago: London: The Chicago University Press, 1984[1925].

MCNALLY, Christopher A. Sino-capitalism: China's reemergence and the international political economy. In: **World Politics**, v. 64, n. 4, 2012, pp. 741-776.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **Borough.** 2023a. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/borough>. Acesso 8 nov 2023.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **Town.** 2023b. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/town>. Acesso 8 nov 2023.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **City.** 2023c. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/city>. Acesso 8 nov 2023.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **Metropolis**. 2023d. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/metropolis>. Acesso 8 nov 2023.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **Urban**. 2023e. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/urban>. Acesso 8 nov 2023.

MERRIAM-WEBSTER.COM. **Rural**. 2023f. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/rural>. Acesso 8 nov 2023.

MEYER, David R. Emergence of the American manufacturing belt: an interpretation. In: **Journal of Historical Geography**, v. 9, n. 2, 1983, pp. 145-74.

MEYER, R. M. P.; GROSTEIN, M. D.; BIDERMAN, C. **São Paulo MetrÓpole**. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

MICHALOWSKI, Piotr. On the early toponymy of Sumer: a contribution to the study of early Mesopotamian writing. In: RAINEY, A. F.; KEMPINSKI, A.; SIGRIST, M.; USSISHKIN, D. (ed.). **Kinattūtu ša dārāti: Raphael Kutscher Memorial Volume**. Tel Aviv: Occasional Publications Series 1, 1993.

MICHALOWSKI, Piotr. **Informação pessoal** por meio de e-mail. 2023.

MILLER, Daniel. **A theory of shopping**. Cambridge: Polity Press, 1998.

MILLER, Willis H. The Localization of Functions in the Pomona Area, California. In: **Economic Geography**, v. 11, n. 4, 1935, pp. 410-25.

MITTERAUER, Michael. **Why Europe? The medieval origins of its special path**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2010.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Essays in Ancient and Modern Historiography**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012[1970].

MONTE-MÓR, Roberto Luís. Cidade e campo, urbano e rural: o substantivo e o adjetivo. In: FELDMAN, Sarah; FERNANDES, Ana. **O urbano e o regional no Brasil contemporâneo: mutações, tensões e desafios**. Salvador: EdUFBA, 2007.

MONTE-MÓR, Roberto Luís. O que é o urbano, no mundo contemporâneo. In: **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, n. 111, 2006, pp. 9-18.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.

MORELLI, Antônio. Responsabilidade. In: **Afreudite**, ano 3, n. 5/6, 2007, pp. 77-88.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. A revolução homossexual: o poder de um mito. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 49, pp. 40-59, 2001.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na História**. Suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1998[1961].

MUMFORD, Lewis. **The culture of cities**. San Diego: London: New York: HBJ, 1970[1938].

MYRDAL, Gunnar. **Teoría económica y regiones subdesarrolladas**. 5ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1979[1957].

NARVAEZ, Liliana; JANZEN, Sally; EBERLE, Caitlyn; SEBESVARI, Zita. **Taiwan draught**. Bonn: United Nations University - Institute for Environment and Human Security (UNU-EHS), 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000[1882].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011[1883].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragments posthumes: automne 1885 - automne 1887**. Paris: Gallimard, 1978[1885-7].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. 10ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007[1887].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **NF-1886,7[54] — Nachgelassene Fragmente Ende 1886 — Frühjahr 1887**. 1886-7. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,3>. Acesso 29 dez 2023.

NIXEY, Catherine. **The Darkening Age. The Christian destruction of the Classical World**. London: Boston: Macmillan Publishers, Houghton Mifflin Harcourt Company, 2017. Versão Epub.

NIEWERT, David. **Red pill, blue pill: how to counteract the conspiracy theories that are killing us**. Lanham: Prometheus Books, 2020.

NOGUEIRA, Maurício. **Arquitetura nova, cidade velha**. O Globo, Rio de Janeiro, Desenvolvimento urbano/ Paineis, 10 abr 1974, p. 96.

NORBERTO; Marcelo da Silva; FERNANDES, Sergio L. C. **A consciência em Sartre**. 2007. Disponível em: https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2007/relatorios/fil/fil_marcel_da_silva_norberto.pdf. Acesso 20 dez 2023.

NORDHAM, Kristen D.; NINOKAWA, Scott. The history of organ transplantation. In: **Proc (Bayl Univ Med Cent)**, v. 35, n. 1, 2022, pp. 124-28.

NORTH, Douglass C. Location Theory and regional economic growth. In: **Journal of Political Economy**, v. 63, n. 3, 1955, pp. 243-58.

O GLOBO. **Era supersônica encontra o Brasil com sua política aeronáutica no ar.** O Globo, 23 mar 1967, p. 2.

O'HARA, Kieran D. **Climate change in the Anthropocene.** Amsterdam: Oxford: Cambridge: Elsevier, 2022.

OFFICE FOR METROPOLITAN ARCHITECTURE (OMA); KOOLHAAS, Rem; MAU, Bruce. **S, M, L, XL.** New York: Monacelli Press, 1995.

ORGANISATION FOR ECONOMIC COOPERATION AND DEVELOPMENT (OECD) [Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)]. **The metropolitan century. Understanding urbanisation and its consequences.** Paris: OECD, 2015.

ORGANISATION FOR ECONOMIC COOPERATION AND DEVELOPMENT (OECD). **What policies for globalizing cities? Rethinking the urban policy agenda.** In: OECD International Conference, March 29-30th, Madrid, 2007.

ORUM, Anthony M (ed.). **The Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban Studies.** New Jersey: Wiley-Blackwell, 2019.

OVENDEN, Mark. **Great railway maps of the world.** London: New York: Toronto: Penguin Books, 2011.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY (OED). Dicionário on-line de língua inglesa. Disponível em: <https://www.oed.com/>. Acessos em 8 nov 2023. (Acesso não é livre.)

OWOMOYELA, Oyekan. **Yoruba proverbs.** Lincoln: London: University of Nebraska Press, 2005.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: OUP, 1968.

PAHL, R. E. The rural-urban continuum. In: PAHL, R. E. (ed.). **Readings in Urban Sociology.** Oxford: New York: Toronto: Sidney: Paris: Frankfurt: Pergamon Press, 1968.

PALAVER, Wolfgang. Sacrificial cult as 'the mysterious centre of every religion': a Girardian assessment of Aby Warburg's Theory of Religion. In: MESZAROS, Julia; ZACHHUBER, Johannes (ed.). **Sacrifice and modern thought.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

PARK, Robert E. The city: suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment. In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernst W.; MCKENZIE, Roderick D. **The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment.** Chicago: London: The Chicago University Press, 1984[1925].

PAULANI, Leda Maria. A autonomização das formas verdadeiramente sociais na teoria de Marx: comentários sobre o dinheiro no capitalismo contemporâneo. In: **Economia**, Brasília, v.12, n. 1, 2011, pp.49–70.

PAULANI, Leda Maria; MÜLLER, Leonardo André Paes. Símbolo e signo: o dinheiro no capitalismo contemporâneo. In: **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 40, n. 3, 2010, pp. 793-817.

PEIXOTO, Fernando Peres. **Interpretando o Holocausto**. Tese de Doutorado em Ciência Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, 2013.

PEREIRA, João Dias. Nota biográfica sobre Santo Agostinho. In: SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016. v. 1.

PEREIRA, Miguel Baptista. O regresso do mito no diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 4, n. 7, pp. 3-66, 1995.

PERROUX, François. Note sur la notion de « pôle de croissance ». In: **Économie appliquée**, tome 8, n. 1-2, 1955, pp. 307-20.

PHILLIPS, E. Barbara. **City lights. Urban-suburban life in the global society**. 3rd ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 2010[1981].

PIKETTY, Thomas. **A economia da desigualdade**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015[1997].

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014[2013].

PILLEBOUE, Jean; PÉCHOUX, Pierre-Yves ; ROUX, Michel. Le nord du Causse du Larzac: une renaissance rurale menacée. In : **Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest**, tome 43, fascicule 4, 1972, pp. 453-67.

PIORE, Michael J.; SABEL, Charles F. **The Second Industrial Divide: possibilities for prosperity**. New York: Basic Books, 1984.

PLATÃO. **O sofista**. Tradução de Henrique M. J. Maia Junior e José Trindade Santos. Prefácio, Introdução e Apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011a.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução, Introdução e Notas de Rodolfo Lopes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011b.

POPLAWSKI, Paul (ed.). **Encyclopedia of Literary Modernism**. Westport: London: Greenwood Press, 2003.

PORTER, Michael E. **The competitive advantage of nations**. New York: Free Press, 1990.

PORTO, C. M.; PORTO, M. B. D. S. M. Uma visão do espaço na mecânica newtoniana e na teoria da relatividade de Einstein. In: **Revista Brasileira de Ensino de Física**, v. 30, n. 1, 2008, pp. 1603-1-1603-8.

POUNDS, Norman. **The medieval city**. Westport: London: Greenwood Press, 2005.

POUILLON, Jean; MARANDA, Pierre. **Échanges et communications**. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire. Tomo 1. Paris: The Hague: Mouton, 1970.

QUEIMADA E SILVA, Tiago João. The Muslim *archother* and the royal *other*. In: GOETZ, Hans-Werner; WOOD, Ian. **'Otherness' in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.

PREBISCH, Raúl; CABAÑAS, Gustavo Martínez. El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. In: **El Trimestre Económico**, v. 16, n. 63(3), 1949, pp. 347-431.

PRUDEN, Harlan; EDMO, Se-ah-dom. **Two-spirit people: sex, gender & sexuality in historic and contemporary native America**. 2012. Disponível em: https://www.ncai.org/policy-research-center/initiatives/Pruden-Edmo_TwoSpiritPeople.pdf. Acesso 26 dez 2020.

RABIN, Roni Caryn. **Genetically modified pig's heart is transplanted into a second patient**. The New York Times, Health, 22 set 2023. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/09/22/health/pig-heart-transplant-faucette.html>. Acesso 20 dez 2023.

RAGAVAN, Deena. Heaven on Earth: temples, ritual, and cosmic symbolism in the Ancient World. In: RAGAVAN, Deena (ed.) **Heaven on Earth: temples, ritual, and cosmic symbolism in the Ancient World**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2013.

RAMÍREZ, B. Core-periphery models. In: KITCHIN, Rob; THRIFT, Nigel (ed.). **International Encyclopedia of Human Geography**. Amsterdam: Oxford: Elsevier, 2009. 12 v.

RAPOPORT, Amos. **The meaning of the built environment. A nonverbal communication approach**. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

RAPOPORT, David C. **Waves of global terrorism: from 1879 to the present**. New York: Columbia University Press, 2022.

REINHARD, Wolfgang. **Power elites and State building**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

REINHARD, Wolfgang. **Geschichte der Staatsgewalt: Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart**. Munich: C. H. Beck, 2000.

REIS, Toni; CAZAL, Simón. **Manual de comunicação LGBTI+**. 3^a ed. Curitiba: IBDSEX, 2021.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **As revoluções russas e o socialismo soviético**. 2^a reimp. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

RICHARDSON, J. S. *neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum*: Reflections on Iberian urbanism. In: **Proceedings of the British Academy**, n. 86, 1995, pp. 339-54.

RIES, Julien. **El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones**. Barcelona: Azul, 2008.

RIGHI, Maurício G. **Pré-história & História. As instituições e as ideias em seus fundamentos religiosos**. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROSENAU, Pauline Marie. **Post-modernism and the social sciences: insights, inroads, and intrusions**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

ROSKAMM, Nikolai. **The constitutive outside of planetary urbanization: A post-foundational reading**. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/41129791/The_constitutive_outside_of_planetary_urbanization_A_post_foundational_reading. Acesso 25 dez 2023.

ROSTOW, Walt Whitman. **The stages of economic growth: a non-communist manifesto**. 2nd ed. 3rd reprint. London: New York: Cambridge University Press, 1977[1966].

ROVELLI, Carlo. **A realidade não é o que parece: a estrutura elementar das coisas**. Rio de Janeiro: Objetiva: 2014.

ROWETT, Catherine. **Knowledge and truth in Plato: stepping past the shadow of Socrates**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RULL, Valentí. **El Antropoceno**. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2018.

RUPRECHT, Hans-Albert. Greek Law in foreign surroundings: continuity and development. In: GAGARIN, Michael; COHEN, David. **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**. Cambridge: New York: Melbourne: Madrid: Cape Town: Singapore: São Paulo: Cambridge University Press, 2005.

RUSSEL, Stuart J.; NORVIG, Peter. **Artificial Intelligence: a modern approach**. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

SAFRA, Gilberto. **Desvelando a memória do humano: o brincar, o narrar, o corpo, o sagrado, o silêncio**. São Paulo: Sobornost, 2006.

SAHLINS, Marshall. Cosmologies of capitalism: the Trans-Pacific sector of 'the world system'. In: **Proceedings of the British Academy**, v. 74, 1988, pp. 1-51.

SAHLINS, Marshall. Foreword. In: DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2013.

SAMUELSON, Paul A.; NORDHAUS, William D. **Economia**. 17^a ed. Rio de Janeiro: McGraw-Hill, 2004[1948].

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2016. 3 v.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria**. São Paulo: EdUNESP, 2002.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. 20ª reimp. São Paulo: Brasiliense, 2001[1980].

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EdUSP, 2002.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SANTOS, Milton. **A urbanização desigual**. A especificidade do fenômeno urbano em países subdesenvolvidos. São Paulo: EDUSP, 2010[1971].

SANTOS, Milton. **O espaço dividido**. Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2004[1979].

SANTOS, Milton. **Por uma economia política da cidade: o caso de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. Introdução à discussão sobre gênero na Geografia. In: **Sertanias**, v. 2, n. 1, 2021, pp. 1-25.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. Mãe-Medusa: a individuação na sombra. In: **Sertanias**, v. 2, n. 2, 2023, pp. 1-18.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. **Os filhos de Medusa e a involução urbana do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. **Subjetividade, Identidade e Geografia: o nascimento da Barra da Tijuca e o Cronos fusional (ou a ‘morte’ da alteridade)**. Tese de Doutorado em Psicologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos; SANTOS, Rebeqa Ap. Almeida dos. Qual a relação das paradas LGBTQIA+ no Brasil com o espaço urbano? In: SILVA, M; CIGOLINI, A. A.; KAROL, Eduardo (org.). **Espaço político: conflitos, resistências, resiliências**. Jundiaí: Paco Editorial, 2023.

SARAIVA, José Flávio Sombra (org.). **História das Relações Internacionais Contemporâneas: da sociedade internacional do século XIX à era da globalização**. São Paulo: Saraiva, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica**. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015[1943].

SASSEN, Saskia. **The global city. New York, London, Tokyo.** Princeton: Princeton University Press, 1991.

SAUNDERS, Peter. **Social theory and the urban question.** 2nd ed. London: New York: Routledge, 1989[1981].

SCIENCE MAGAZINE. **Massive crater under Greenland's ice points to climate-altering impact in the time of humans.** 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gg0mAihbm58>. Acesso 16 abr 2020.

SCOTT, Allen J. Globalization and the Rise of City-regions. In: **European Planning Studies**, v. 9, n. 7, 2001, pp. 813-826.

SCOTT, Allen J.; AGNEW, John; SOJA, Edward W.; STORPER, Michael. Cidades-regiões globais. In: **Espaço e Debates**, São Paulo, n. 41, 2001[1999], pp. 11-25.

SCHERER, Rebeca. Apresentação. In: LE CORBUSIER. **A Carta de Atenas.** São Paulo: HUCITEC, EdUSP, 1986(1942?).

SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siècle.** Política e cultura. 3^a reimp. São Paulo: Cia. das Letras, 1990[1961].

SCHUMPETER, Joseph Alois. **Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico.** São Paulo: Abril Cultural, 1997[1911].

SCRIBNER, R. W. Communalism: universal category or ideological construct? A debate in the historiography of early modern German and Switzerland. In: **The Historical Journal**, v. 37, n. 01, 1994, pp 199-207.

SEGRILLO, Angelo. **O declínio da URSS: um estudo das causas.** Rio de Janeiro: Record, 2000.

SHARP, Lesley A. The commodification of the body and its parts. In: **Annu. Rev. Anthropol.**, n. 29, 2000, pp. 287–328.

SHETTERLY, Margot Lee. **Hidden Figures.** The American Dream and the untold story of the black women mathematicians who helped win the space race. New York: HarperCollins, 2016.

SIBLEY, D. Chicago School. In: KITCHIN, Rob; THRIFT, Nigel (ed.). **International Encyclopedia of Human Geography.** Amsterdam: Oxford: Elsevier, 2009. 12 v.

SILVA, Armando Corrêa da. **Epistemologia da Geografia Humana** [Ementa da disciplina de Pós-Graduação em Geografia Humana da USP]. 1987. Disponível em: <https://geopo.fflch.usp.br/sites/geopo.fflch.usp.br/files/inline-files/Epistemologia%20da%20Geografia%20Humana%20curso%201986.pdf>. Acesso 20 dez 2023.

SILVA, Maurício Joppert da. **Um grande programa.** O Globo, 20 mar 1963, p. 9.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973[1902].

SINGER, Hans W. The distribution of gains between investing and borrowing countries. In: **The American Economic Review**, v. 40, n. 2, Papers and Proceedings of the Sixty-second Annual Meeting of the American Economic Association, 1950, pp. 473-85.

SMITH, Michael E. Form and meaning in the earliest cities: a new approach to Ancient Urban planning. In: **Journal of Planning History**, v. 6, n. 1, 2007, pp. 3-47.

SOJA, Edward W. **Postmetrópolis**. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008[2000].

SØRAA, Roger Andre; FOSCH-VILLARONGA, Eduard. Exoskeletons for all: the interplay between exoskeletons, inclusion, gender, and intersectionality. In: **Paladyn, Journal of Behavioral Robotics**, n. 11, 2020, pp. 217–227.

SOROKIN, Pitirim Alexandrovitch; ZIMMERMAN, Carle C. **Principles of rural-urban Sociology**. New York: Henry Holt & Co, 1969[1929].

SPENCER, Colin. **Homosexuality in History**. New York: San Diego: London: Harcourt Brace & Co, 1995.

SPENGLER, Oswald. **The decline of the West**. Form and actuality. London: Allen & Unwin, 1918. 2 v.

STANEK, Łukasz. **Henri Lefebvre on space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory**. Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2011.

STEUART, James. **An inquiry into the principles of Political Economy**. London: J. J. Tourneisen, 1796. 5 v.

STORPER, Michael. **The Regional World: territorial development in a global economy**. New York: Guilford Press, 1997.

STRONG, Josiah. **The Twentieth Century City**. New York: The Baker & Taylor Co., 1898.

SULZBACH, Carla. From urban nightmares to dream cities: revealing the apocalyptic cityscape. In: PRINSLOO, Gert T. M.; MAIER, Christl M. (ed.). **Constructions of space V. Place, space and identity in the Ancient Mediterranean World**. New York: London: New Delhi: Sydney: Bloomsbury, 2013.

SWEATMAN, Martin B.; TSIKRITSIS, Dimitrios. Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: what does the fox say? In: **Mediterranean Archaeology and Archaeometry**, v. 17, n. 1, 2017, pp. 233-250. Disponível em: <http://maajournal.com/Issues/2017/Vol17-1/Sweatman%20and%20Tsikritsis%2017%281%29.pdf>. Acesso 16 abr 2020.

TAIT, James. **The medieval English borough**. Studies on its origins and constitutional history. Manchester: Manchester University Press, 1936.

TERLIZZI, Regina Helena. **As causas naturais. A perspectiva da arte médica no Corpus Hippocraticum**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2016.

THOMSEN, Mads Rosendahl; WAMBERG, Jacob (ed.). **The Bloomsbury handbook of Posthumanism**. London: New York: Oxford: New Delhi: Sydney: Bloomsbury, 2020.

THOMSON, George D. From religion to philosophy. In: **Journal of Hellenic Studies**, v. 73, 1953, pp. 77-83.

_____. **Studies in Ancient Greek society**. The first philosophers. London: Lawrence & Wishart, 1977[1955].

THRIFT, Nigel. Taking aim at the heart of the region. In: GREGORY, Derek; MARTIN, Ron; SMITH, Graham. **Human Geography. Society, space and Social Science**. Basingstoke: London: MacMillan Press, 1994.

TOBOLLCZYK, Marta. The world's oldest temples in Göbekli Tepe and Nevalı Çori, Turkey in the light of studies in Ontogenesis of Architecture. In: **Procedia Engineering**, v. 161, 2016, pp. 1398 – 1404.

TREBITSCH, Michel. Preface: the moment of radical critique. In: LEFEBVRE, Henri. **Critique of everyday life II: Foundations for a Sociology of the Everyday**. London: New York: Verso, 2002[1961].

UNITED NATIONS CONFERENCE ON HUMAN SETTLEMENTS (UN-HABITAT II). **Report on the United Nations Conference on Human Settlements (HABITAT II)**. Istanbul: UN, 1996.

UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME. **The state of the world cities 2006/7**. 30 years of shaping the habitat agenda. Nairobi: London: Earthscan, UN-HABITAT, 2006.

UNITED STATES CENSUS BUREAU (USCB). Census bulletin n. 65. 12th census of the United States. **Population of incorporated places**. 1901. Disponível em: <https://www2.census.gov/library/publications/decennial/1900/bulletins/demographic/65-population-incorporated-places.pdf>. Acesso 11 nov 2023.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. In: **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, 2004, pp. 73-95.

VAN GOGH, Vincent. **Summer evening, wheatfield with setting sun**. Óleo sobre tela, 1888. Disponível em: <https://www.wikiart.org/en/vincent-van-gogh/summer-evening-wheatfield-with-setting-sun-1888>. Acesso em: 13 fev 2018.

VAŠÁK, Karel. Human Rights: A 30-year struggle: the sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights. In: **UNESCO Courier**, n. 10, 1977, pp. 29-32.

VEIGA, Edison. **Há 30 anos, OMS removiu homossexualidade da lista de doenças.** Deutsche Welle, Sociedade, 17 maio 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-30-anos-oms-retirava-homossexualidade-da-lista-de-doen%C3%A7as/a-53447329>. Acesso 2 nov 2023.

VEIGA, José Eli da. Destinos da ruralidade no processo de globalização. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, 2004, pp. 51-67.

VEIGA, José Eli da. Nascimento de outra realidade. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 20, n. 57, 2006, pp. 333-53.

VERBRUGGEN, Raf. **World cities before globalization. The European city network, A.D. 1300-1600.** Tese de doutorado da Loughborough University. Loughborough, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne.** Paris: Gallimard, 2011[1982].

VICO, Giambattista. **Ciência Nova.** Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 2005[1744].

VIDLER, Anthony. Chôra. In: CASSIN, Barbara (ed.). **Dictionary of untranslatables.** A philosophical lexicon. New Jersey: Oxfordshire: Princeton University Press, 2014.

VIEGAS, Inez. **Informação pessoal** por meio de aplicativo. 2023.

VILLAÇA, F. **Espaço intra-urbano no Brasil.** São Paulo: Studio Nobel, FAPESP, Lincoln Institute, 2001.

VIRGÍLIO. **Eneida brasileira:** tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Campinas: UNICAMP, 2008.

VON THÜNEN, Johann Heinrich. **Der isolierte Staat: in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie.** Jena: Gustav Fischer, 1921[1826].

WAIBEL, Leo. A teoria de Von Thunen sobre a influência da distância do mercado relativamente à utilização da terra. In: **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, Brasil, ano X, n. 1, 1948, pp. 8-40.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2014. Os jovens do Brasil.** Brasília: SGPR; SNJ; SEPPPIR, 2014a.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2014. Homicídios e juventude no Brasil.** Brasília: SGPR; SNJ; SEPPPIR, 2014b.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the sixteenth century**. New York: San Francisco: London: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system: Mercantilism and the consolidation of the European World-Economy 1600-1750**. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 1980.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system: the second era of Great Expansion of the capitalist World-Economy 1730-1840s**. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 1989.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system: Centrist Liberalism triumphant, 1789–1914**. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 2011.

WALSH, Fergus. **Anemia falciforme: terapia genética é esperança contra doença 'invisível' que afeta dezenas de milhares de brasileiros**. BBC News Brasil, Medicina, 16 nov 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c3g25e0w4z6o>. Acesso 20 dez 2023.

WATKINS, Trevor. Neolithisation in southwest Asia – the path to modernity. In: **Documenta Praehistorica**, v. 33, 2006, pp. 71–88. Disponível em: <https://journals.uni-lj.si/DocumentaPraehistorica/article/view/33.9/1850>. Acesso 8 nov 2023.

WEBER, Alfred. **Theory of the location of industries**. Chicago: The University of Chicago Press, 1929[1909].

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia compreensiva**. Brasília: São Paulo: EdUnB, Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2004[1972]. v. 2.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia compreensiva**. 4ª ed. 4ª reimpr. Brasília: EdUnB, 2015[1972]. v. 1.

WEBER, Max. **The city**. New York: London: The Free Press, MacMillan, 1958.

WIRTH, Louis. A bibliography of the urban community. In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernst W.; MCKENZIE, Roderick D. **The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment**. Chicago: London: The Chicago University Press, 1984[1925].

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar E ditores, 1973[1938].

WHYTE JR, William H.; BELLO, Francis; FREEDGOOD, Seymour; SELIGMAN, Daniel; JACOBS, Jane; JOHNSON, Eleanor. **The exploding metropolis**. New York: Doubleday & Company, 1958.

WIENER-BRONNER, Danielle. **Meat without slaughter: Here's everything you need to know about lab-grown meat.** CNN, Business, 23 jun 2023. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2023/06/23/business/lab-grown-meat-explainer/index.html>. Acesso 20 dez 2023.

WILCOX, Delos F. **The American city: a problem in democracy.** New York: MacMillan, 1904.

WILLIAMS, Raymond. **The country and the city.** New York: Oxford University Press, 1973.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a vocabulary of culture and society.** London: Fontana Paperbacks, 1983.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and literature.** Oxford: New York: Oxford University Press, 1977.

WOLFE, Cary. **What is Posthumanism?** Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2010.

WOLFF, Francis. Polis. In: CASSIN, Barbara (ed.). **Dictionary of untranslatables.** A philosophical lexicon. New Jersey: Oxfordshire: Princeton University Press, 2014.

WOOD, Ian. The pagans and the Other. Varying presentations in the Early Middle Ages. In: **Networks & Neighbours - International Review of Early Medieval Studies**, v. 1, n. 1, 2013, pp. 1-22.

WOOD JR, Thomaz. Fordismo, toyotismo, volvismo: os caminhos da indústria em busca do tempo perdido. In: **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 32, n. 4, 1992, pp. 6-18.

WYLY, Elvin. **Urban origins** [Material de aula do professor/ Universidade da Colúmbia Britânica]. 2012. Disponível em: <https://ibis.geog.ubc.ca/~ewyly/g350/origins.pdf>. Acesso 20 jul 2023.

XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema: antologia.** Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2018[1983].

ZACHHUBER, Johannes. Modern discourse on sacrifice and its theological background. In: MESZAROS, Julia; ZACHHUBER, Johannes (ed.). **Sacrifice and modern thought.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

ZARIFIAN, Philippe. O tempo do trabalho: o tempo-devir frente ao tempo espacializado. **Tempo Social: Rev. Sociol. USP**, São Paulo, 2002, v. 14, n. 2, pp: 1-18.

ZEITLIN, Froma I. (ed.); VERNANT, Jean-Pierre. **Mortals and immortals. Collected essays.** Princeton: Princeton University Press, 1991.

ZUKIN, Sharon. Is there an Urban Sociology? Questions on a field and a vision. In: **Sociologica**, n. 3, 2011, pp. 1-19.

Terceiro capítulo – Notas sobre espaço e espaço urbano

ABERCROMBIE, Nicholas; HILL, Stephen; TURNER, Bryan S. **The Penguin Dictionary of Sociology**. 5th edition. London: Penguin Books, 2006.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009[1966].

AGASSI, Joseph. Leibniz's place in the History of Physics. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 30, n. 3, 1969, pp. 331-344.

AGNEW, John; LIVINGSTONE, David N.; ROGERS, Alisdair. **Human Geography: an essential anthology**. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

AMIN, Ash; THRIFT, Nigel. **Cities**. Reimagining the urban. Cambridge: Polity, 2002.

ANDRADE, Érico. O mecanicismo em questão: o magnetismo na filosofia natural cartesiana. In: **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 11, n. 4, 2013, pp. 785-810.

ARANALDE, Michel Maya. Reflexões sobre os sistemas categoriais de Aristóteles, Kant e Ranganathan. In: **Ciência da Informação**, Brasília, v. 38, n. 1, 2009, pp. 86-108.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da Arte como História da Cidade**. 5^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005[1984].

ARTHUR, Richard T. W. **Leibniz on time, space and relativity**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

AZEVEDO, Thiago Salomão de; CHRISTOFOLETTI, Anderson L. H. Fractais em Geografia: conceitos e perspectivas. In: **Climatologia e Estudos da Paisagem**, Rio Claro, v. 2, n. 2, pp. 30-49, jul – dez 2007.

BACON, Francis; JARDINE, Lisa (ed.); SILVERTHORNE, Michael (ed.). **The New Organon**. Cambridge: New York: Port Melbourne: Cambridge University Press, 2000[1620].

BENKO, George B.; STROHMAYER, Ulf. **Geography, History and Social Sciences**. Dordrecht: Kluwer Academic Publications, 1995.

BENOIT, Hector. O negativo em Marx. In: **Anais do 5º Colóquio Internacional Marx Engels**, Campinas, 06 a 09 nov 2007. Disponível em: https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/hector_benoit.pdf. Acesso 26 dez 2020.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1986[1982].

BERNARDES, Antonio. Aparência, ser e forma: a ontologia do espaço em Armando Corrêa da Silva. In: **GEOgraphia**, v. 15, n. 30, pp. 114-40, 2014.

BERQUE, Augustin. *A chôra em Platão*. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (coord.). **Filosofia e arquitectura da paisagem**. Um manual. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

BIASOLI, Luís Fernando. **O conhecimento sobre Deus nas Meditações Metafísicas de Descartes**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), 2008.

BIRD, James. **Centrality and cities**. Oxford: Routledge, 2007[1977].

BLUM, Alexander; RENN, Jürgen; SCHEMMEL, Matthias. Experience and representation in Modern Physics: the reshaping of space. In: SCHEMMEL, Matthias (ed.). **Spatial thinking and external representation: towards a historical epistemology of space**. Berlin: Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2016.

BOECHAT, Walter. **A mitopoese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética: teoria, práxis**. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética. Porto Alegre: São Paulo: Globo, EdUSP, 1983.

BRADIE, Michael; DUNCAN, Comer. **The evolution of the concepts of space and time**. 1997. Disponível em: <https://physics.bgsu.edu/p433/titlepage.tableofcontents.html>. Acesso 12 dez 2023.

BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (org.). **Antropologia da Individuação**. Estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer. Porto Alegre: Editora Fi, 2007.

BRENNER, Neil (ed.). **Implosions / explosions: towards a study of planetary urbanization**. 2nd ed. Berlin: Verlag GmbH, 2017.

BRENNER, Neil. Debating planetary urbanization: for an engaged pluralism. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 36, n. 3, 2018, pp. 570-90.

BRENNER, Neil; SCHMID, Christian. Towards a new epistemology of the urban? In: **City**, 2015, v. 19, n. 2-3, pp. 151-82.

BRUNO, Giordano. **Del infinito: el universo y los mundos**. Madrid: Alianza Editorial, 1993[1584].

BUSNARDO FILHO, Antonio; SOUKEF JUNIOR, Antonio. Mitopoiética do espaço urbano – Reencantamento do lugar. In: **4º Colóquio Brasil – Portugal, Estratégias de Projeto e Intervenção nas Metrôpoles Contemporâneas: Experiências e Perspectivas**, 07 a 10 nov 2016.

BUTTIMER, Anne. **Geography and the human spirit**. Baltimore: Johns Hopkins, 1993.

CALAZANS, Veronica F. B. A negação do vazio por parte de Descartes: as críticas de Newton e Voltaire. In: **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 3, pp. 93-114, dez 2012.

CALDAS, Pedro Rosa Vieira. **Perspectiva e conhecimento**. Dissertação de Mestrado em História e Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2010.

CAMPBELL, Bruce M. S. Land markets and the morcellation of holdings in pre-plague England and pre-famine Ireland. In: BÉAUR, Gérard, SCHOFIELD, Phillipp R., CHEVET, Jean-Michel, PÉREZ-PICAZO, Maria-Teresa. **Property rights, land markets and economic growth in the European countryside (13th-20th centuries)**. Turnhout: Brepols Publishers, 2013.

CAMPBELL, Bruce M. S. The agrarian problem in the early fourteenth century. In: **Past & Present**, n. 188, 2005, pp. 3-70.

CANETTIERI, Thiago. O estatuto do (não)conceito de ‘urbano’ na obra de Henri Lefebvre. In: **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 14, n. 2, pp. 264-79, 2020.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. A linguagem**. 1ª reimpressão. São Paulo: Martins Fontes, 2009[1923].

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. O pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004[1923].

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 2020[1972].

CASTRO, Thiago Ferreira da Motta Gehrman. **A cosmologia peirciana**. Trabalho de conclusão de curso de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

CASTRO, Thiago Ferreira da Motta Gehrman. **Considerações sobre as raízes do realismo de Charles S. Peirce**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2020.

CERMAN, Markus. Social structure and land markets in late medieval central and east-central Europe. In: **Continuity and Change**, v. 23, special issue 1, 2008, pp 55-100.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 11ª reimp. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CLARK, Andy. Minds in space. In: MIX, Kelly S.; SMITH, Linda B.; GASSER, Michael. **The spatial foundations of language and cognition**. Oxford: New York: Oxford University Press, 2010.

CLAVAL, Paul. **História da Geografia**. Lisboa: Edições 70, 2006.

CLAVAL, Paul. The concept of social space and the nature of Social Geography. In: **New Zealand Geographer**, v. 40, n. 2, 1984, pp. 105-9.

CLIFFORD, Nicholas J.; HOLLOWAY, Sarah L.; RICE, Stephen P.; VALENTINE, Gill. **Key concepts in Geography**. 2nd edition. London: Sage Publications, 2013[2003].

CLOKE, Paul; JOHNSTON, Ron. **Spaces of geographical thought: deconstructing Human Geography's binaries**. London: Thousand Oaks: New Delhi: SAGE Publications, 2005.

COPÉRNICO, Nicolau. **As revoluções dos orbes celestes**. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014[1543].

CÔRTEZ, Ivana Resende da Costa. **Geometria Fractal no Ensino Médio: teoria e prática**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Matemática da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2014.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CURRY, Michael R. On space and spatial practice in contemporary Geography. In: EARLE, Carville; MATHEWSON, Kent; KENZER, Martin S. **Concepts in Human Geography**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

CUSA, Nicolau de. **Acerca de la docta ignorancia: Libro I** [De docta ignorantia: liber primus]. 2ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2007[1440].

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** 3ª ed. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1985[1644].

DICIONÁRIO HISTÓRICO DO PORTUGUÊS DO BRASIL (DHPB). Dicionário on-line com datação de verbetes. Disponível em: <https://dicionarios.fclar.unesp.br/dhpb/>. Acessos em: 8 nov 2023.

DICTIONNAIRE LE ROBERT. **Le Nouveau Petit Robert**. Paris: DLR, 2002.

DIMMOCK, Spencer. **The origin of capitalism in England, 1400–1600**. Leiden: Boston: Brill, 2014.

DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (ed.). **Immanuel Kant. Conceitos fundamentais**. Petrópolis: Vozes, 2020.

DUNCAN, James S.; JOHNSON, Nuala C.; SCHEIN, Richard H. (ed.). **A companion to Cultural Geography**. Malden: Oxford: Carlton: Blackwell Publishing, 2004.

DURKHEIM, Émile. **The division of labour in society**. Basingstoke: London: MacMillan, 1999[1893].

DURKHEIM, Émile. **The elementary forms of religious life**. Oxford: New York: Oxford University Press, 2008[1912]

DUTRA, Lucas Vieira. **Hermenêutica, Linguagem, Psicologia**. In: **Estudos de Psicologia**, v. 18, n. 3, 2001, pp. 75-87.

EARLE, Carville; MATHEWSON, Kent; KENZER, Martin S. **Concepts in Human Geography**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

ELDEN, Stuart. **Henri Lefebvre. Key writings**. New York: London: Continuum, 2003.

ELDEN, Stuart. The place of Geometry: Heidegger's mathematical excursus on Aristotle. In: **The Heythrop Journal**, Warwick, v. 42, n. 3, 2001, pp. 311-28.

ELDEN, Stuart. **Understanding Henri Lefebvre**. Theory and the possible. London, New York: Continuum, 2004.

ELDEN, Stuart; MENDIETA, Eduardo (ed.). **Reading Kant's Geography**. Albany: State University of New York, 2011.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Johannes Gutenberg**. 2023. Disponível em: https://www.britannica.com/money/top_ic/feudalism/Modern-critiques. Acesso 02 nov 2023.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Nuer religion**. Oxford: Clarendon Press, 1956.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

FARIA, Tobias A. Rosa. **O acaso na filosofia de Charles S. Peirce**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

FERREIRA, João Sette Whitaker. **São Paulo. O mito da cidade global**. Tese de Doutorado em Estruturas Ambientais Urbanas da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2003.

FITAS, Augusto J. Santos. Os Principia de Newton, alguns comentários (Primeira parte, a Axiomática. In: **Vértice**, n. 72, 1996, pp. 61-68.

FLANZER, Sandra Niskier. **Amor pela metade: incidências da impossibilidade na esfera do amor**. Tese de Doutorado em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999[1975].

FRANCO, Juliano Rocha. A “virada espacial” e a semiótica: uma proposta alternativa ao pensamento binário. In: **Líbero**, v. 18, n. 36, 2015, pp. 65-76.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos (1900)**. Obras completas v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2019[1900].

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. 1920. In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)**, Além do princípio do prazer e

outros textos (1917-1920). Obras completas v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010[1920].

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. 1923. In: FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925).** Obras completas v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011[1923].

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA; CUNHA, Antônio Geraldo da. **Vocabulário histórico-cronológico do Português Medieval.** s/d. Disponível em: <http://medieval.rb.gov.br/index.php>. Acesso 18 dez 2024.

GALILEI, Galileu. **Sidereus Nuncius: o mensageiro das estrelas.** 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010[1610].

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000[1996].

GOONEWARDENA, Kanishka. Planetary urbanization and totality. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, 2018, v. 36, n. 3, pp. 456-73.

GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stefan; MILGRAM, Richard; SCHMID, Christian (ed.). **Space, difference, everyday life.** New York: London: Routledge, 2008.

GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço urbano.** 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2016[1985].

GOTTDIENER, Mark; BUDD, Leslie. **Key concepts in Urban Studies.** London: Thousand Oaks: New Delhi: SAGE Publications, 2005.

GREGORY, Derek. **Geographical imaginations.** Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

GREGORY, Derek. **Ideology, Science and Human Geography.** London: Hutchinson & Co, 1978.

GREGORY, Derek; JOHNSTON, Ron; PRATT, Geraldine; WATTS, Michael; WHATMORE, Sarah. **The Dictionary of Human Geography.** 5th edition. Malden: Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

HAGGETT, Peter; CHORLEY, Richard. **Network analysis in Geography.** London: Edward Arnold Publishers, 1969.

HARTSHORNE, Richard. **Propósitos e natureza da Geografia.** 2ª edição. São Paulo: HUCITEC, EdUSP, 1978.

HARTSHORNE, Richard. **The nature of Geography.** 4th printing. Lancaster: The Science Press Printing Company, 1951.

HARVEY, David. **Consciousness and the urban experience.** Studies in the History and theory of capitalist urbanization I. Oxford: Basil Blackwell, 1985a.

HARVEY, David. **Explanation in Geography**. Jaipur: Rawat Publications, 2019[1969].

HARVEY, David. O espaço como palavra-chave. In: **GEOgraphia**, v. 14, n. 28, 2013, pp. 8-39.

HARVEY, David. **The urban experience**. Baltimore: London: Johns Hopkins University Press, 1989.

HARVEY, David. **The urbanization of capital**. Studies in the History and theory of capitalist urbanization II. Oxford: Basil Blackwell, 1985b.

HASSENPFUG, Dieter. Sobre centralidade urbana. In: **Arquitextos**, ano 8, n. 85, 2007. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/08.085/235>. Acesso 27 dez 2020.

HELM, Robert Meredith. Some reflections on the Neoplatonic view of space and time. In: HARRIS, R. Baine (ed.). **Neoplatonism and contemporary thought**. Part one. Albany: State University of New York Press, 2002.

HEROD, Andrew. Scale: the local and the global. In: CLIFFORD, Nicholas J.; HOLLOWAY, Sarah L.; RICE, Stephen P.; VALENTINE, Gill. **Key concepts in Geography**. 2nd edition. London: Sage Publications, 2013[2003].

HOLT-JENSEN, Arild. **Geography. History & concepts**. A student's guide. 3rd edition. London: Sage Publications, 1999.

HONG, JeeHee. **material, materiality**. 2003. Disponível em: https://csmt.uchicago.edu/glossary2004/material.htm#_ftnref6. Acesso 19 jan 2004.

HUBBARD, Phil. **City. Key ideas in Geography**. Oxford: New York: Routledge, 2006.

HUTCHINSON, Ray (ed.). **Encyclopedia of Urban Studies**. Los Angeles: London: New Delhi: Singapore, SAGE Publications, 2010.

IBRI, Ivo Assad. A vital importância da Primeiridade na filosofia de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, n. 3, 2002, pp. 46-52.

IBRI, Ivo Assad. **Kósmos noetós**. A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: New York: Routledge, 2000.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA (IAHL). **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1^a reimp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004[2001].

INSTITUTO NACIONAL DE METROLOGIA, QUALIDADE E TECNOLOGIA (INMETRO); INSTITUTO PORTUGUÊS DA QUALIDADE (IPQ). **Sistema Internacional de Unidades (SI)**. Brasília: Inmetro, 2021.

JAMMER, Max. **Conceitos de espaço: a história das teorias do espaço na Física**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2009[1954].

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2008[1989].

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia**. Guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001[1787].

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Lisboa: Edições 70, 1982[1783].

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002[1963].

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: EdUnB, 1982.

KUPCÍK, Ivan. **Cartes géographiques anciennes**. Evolution de la représentation cartographique du monde : de l'Antiquité à la fin du XIXe siècle. Paris: Gründ, 1981.

LA BLACHE, Paul Vidal de. La Géographie politique, à propos des écrits de M. Frédéric Ratzel. In: **Annales de géographie**, n. 32, 1898, pp. 97-111.

LA BLACHE, Paul Vidal de. Des caractères distinctifs de la géographie. In: **Annales de géographie**, n. 124, 1913, pp. 289-299.

LACAN, Jacques. **O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1999[1957-8].

LAMBERT, Audrey M. Farm consolidation in Western Europe. In: **Geography**, v. 48, n. 1, 1963, pp. 31-48.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001[1990].

LATHAM, Alan; McCORMACK, Derek; McNAMARA, Kim; McNEILL, Donald. **Key concepts in Urban Geography**. Los Angeles: London: New Delhi: Singapore: Washington DC: SAGE Publications, 2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 3ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2016[1991].

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. s/l, a tradutora, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. 1ª reimpr. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002[1970].

LEFEBVRE, Henri. Prefácio: a produção do espaço. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, 2013[2000], pp. 123-32.

LEFEBVRE, Henri. **The production of space**. Translated by Donald Nicholson-Smith. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 1991[1974].

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A new Latin dictionary**. New York: Harper & Brothers, 1891.

LIVINGSTONE, David. **The geographical tradition**. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

LÖW, Martina. **The Sociology of Space: materiality, social structures and action**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

MAGALHÃES, Natalia Mendonça. **O limite constitutivo entre o cogito cartesiano e o sujeito da psicanálise construído no texto *A ciência e a verdade***. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2015.

MAGEE, Glen Alexander. **The Hegel Dictionary**. New York: Continuum International, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017[1532].

MAIA, Doralice Sátyro; SILVA, William Ribeiro da; WHITACKER, Arthur Magon. **Centro e centralidade em cidades médias**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

MARTIN, Geoffrey J.; JAMES, Preston E. **All possible worlds. A history of geographical ideas**. 3rd edition. New York: John Wiley & Sons, 1993[1972].

MARTINS, Élvio Rodrigues. Lógica e espaço na obra de Immanuel Kant e suas implicações na ciência geográfica. In: **GEOgraphia**, v. 5, n. 9, 2003, pp. 41-65.

MARX, Karl. **O capital: crítica da Economia Política. Livro 1: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013[1867].

MAY, J. A. **Kant's concept of Geography and its relation to recent geographical thought**. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

McCOLL, R. W. (ed.). **Encyclopedia of world Geography**. New York: Facts On File, 2005.

MEDEIROS, Djalma. **Leibniz e a concepção cartesiana de matéria e movimento**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), 2014.

MEGALE, Januário Francisco. **Geografia e Sociologia: introdução ao estudo de Max. Sorre**. Tese de Doutorado em Geografia Humana da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1979.

MERCATOR, Gerhard. **Atlas minor Gerardi Mercatoris à I.Hondio plurimis æneis tabulis auctus atque illustratus**. Amsterdam (Dordrecht): Amsterodami Ex Officina Ioannis Ianssonii, 1634[1569].

MERCHANT, Carolyn. **The death of nature**. Women, Ecology and the Scientific Revolution. São Francisco: Harper and Row, 1980.

MÉTRAL, Jean (coord.). **Cultures en ville ou de l'art et du citoyen**. La Tour-d'Aigues: L'Aube Éditions, 2000.

MOORE, Jason W. **Capitalism in the Web of Life**. Ecology and the accumulation of capital. London: New York: Verso, 2015.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio à edição portuguesa. In: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

MOTOYAMA, Shozo. Bacon e a lógica do desenvolvimento científico. In: **Revista de História USP**, v. 46, n. 94, 1973, pp. 535-48.

NACCARATO, Miguel. Dois modelos epistemológicos: platonismo agostiniano e aristotelismo tomista. In: **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 28, n. 90, 2001, pp. 97-114.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da Filosofia Natural**. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017[1687].

OLIVEIRA, Danilo Fernando Miner de. Espaço, intuição e fenômeno na Estética transcendental. In: **Kant e-Prints**, Campinas, série 2, v. 12, n. 2 (especial), 2017, pp. 28-49.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY (OED). Dicionário on-line de língua inglesa. Disponível em: <https://www.oed.com/>. Acessos em 8 nov 2023. (Acesso não é livre.)

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: OUP, 1968.

PANKOW, Gisela. **O homem e seu espaço vivido**. Rio de Janeiro: Papyrus, 1988.

PARKER, Simon. **Urban theory and the urban experience**. Encountering the city. 2nd edition. London: New York: Routledge, 2015.

PATY, Michel. **A matéria roubada: a apropriação crítica do objeto da Física contemporânea**. São Paulo: EdUSP, 1995.

PEET, Richard. **Modern geographical thought**. Blackwell Publishers, 1998.

PESIC, Peter. **Polyphonic minds: music of the hemispheres**. Cambridge: London: The MIT Press, 20017.

PESSOA JUNIOR, Osvaldo Frota. **Filosofia Mecanicista**. Curso de Filosofia da Física, Capítulo X, 2017. Disponível em: <http://opessoa.ffeilch.usp.br/sites/opessoa.ffeilch.usp.br/files/FiFi-17-Cap10.pdf>. Acesso 08 ago 2019.

PESSOA JUNIOR, Osvaldo Frota. **O conceito de “força” em Newton**. Curso de Filosofia da Física, Capítulo XI, 2019. Disponível em: <http://opessoa.ffeilch.usp.br/sites/opessoa.ffeilch.usp.br/files/FiFi-19-Cap11.pdf>. Acesso 08 ago 2019.

PETTIGREW, David E. The question of the relation of philosophy and psychoanalysis: the case of Kant and Freud. In: **Metaphilosophy**, v. 21, n. 1/2, 1990, pp. 67-88.

POLITO, Antony Marco Mota. Galileu, Descartes e uma breve história do princípio de inércia. In: **Physicæ Organum**, Brasília, v. 1, n. 1, 2015, pp. 01-23.

POLITO, Antony Marco Mota. **A construção da estrutura conceitual da Física Clássica**. São Paulo: Livraria da Física, 2016.

PORTO, C. M. A física de Aristóteles: uma construção ingênua? In: **Revista Brasileira de Ensino de Física**, São Paulo, v. 31, n. 4, pp. 4601-1-8, 2009.

PORTO, C. M.; PORTO, M. B. D. S. M. Galileu, Descartes e a elaboração do princípio da inércia. In: **Revista Brasileira de Ensino de Física**, São Paulo, v. 31, n. 4, pp. 4601-1-10, 2009.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana volume III: Platão**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana volume VIII: Plotino e o neoplatonismo**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia. Filosofia pagã antiga**. v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007[1997].

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia. Patrística e Escolástica**. v. 2. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003[1997].

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia. Do Romantismo ao Empirio-criticismo**. v. 5. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005[1997].

RIPOLL, Fabrice. Social space. **Hypergeo**, 17 maio 2023. Disponível em: <https://hypergeo.eu/social-space/?lang=en>. Acesso 9 set 2023.

ROSKAMM, Nikolai. On the other side of “agonism”: “The enemy,” the “outside,” and the role of antagonism. In: **Planning Theory**, v. 14, n. 4, 2015, pp. 384-403.

ROSKAMM, Nikolai. **The constitutive outside of planetary urbanization: a post-foundational reading.** 2019. Disponível em: http://nikolairoskamm.de/pdf/Roskamm_Constitutive_Outside.pdf. Acesso 08 ago 2020.

ROY, Ananya. What is urban about critical urban theory? In: **Urban Geography**, v. 37, n. 6, pp. 810-23, 2015a.

ROY, Ananya. Who's afraid of postcolonial theory? In: **International Journal of Urban and Regional Research**, 2015b, v. 40, n. 1, pp. 200-9.

RUDDICK, Sue; PEAKE, Linda; TANYILDIZ, Gökbörü S.; PATRICK, Darren. Planetary urbanization: an urban theory for our time? In: **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 36, n. 3, 2018, pp. 387-404.

RUIZ, Castor. **Os labirintos do poder.** O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004.

RUSSELL, John L. Kepler and scientific method. In: **Vistas in Astronomy**, v. 18, 1975, pp. 733-745.

SACRO BOSCO, Johannes de. **Tratado da esfera.** Tradução de Roberto de Andrade Martins. São Paulo: GHTEC/USP, 2014[1478].

SALATIEL, José Renato. **Sobre o conceito de acaso na filosofia de Charles S. Peirce.** Tese de Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria.** São Paulo: EdUNESP, 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: EdUSP, 2002.

SANTOS, Milton. **A urbanização desigual.** A especificidade do fenômeno urbano em países subdesenvolvidos. São Paulo: EDUSP, 2010[1971].

SANTOS, Milton. **O espaço dividido.** Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2004[1979].

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. **Subjetividade, Identidade e Geografia: o nascimento da Barra da Tijuca e o Cronos fusional (ou a 'morte' da alteridade).** Tese de Doutorado em Psicologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

SAPUNARU, Raquel Anna. **O conceito leibniziano de espaço: distâncias metafísicas e proximidades físicas do conceito newtoniano.** Tese de Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

SARDINHA, Diogo. O nominalismo da relação como princípio antimetafísico. In: **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 54, 2020, pp. 235-51.

SASSEN, Saskia. **Cities in a world economy**. 2nd edition. Thousand Oaks: London: New Delhi: Pine Forge Press, 2000.

SASSEN, Saskia. Cityness. Roaming thoughts about making and experiencing cityness. In: **ex aequo**, n. 22, 2010, pp. 13-8.

SERPA, Angelo. **Por uma geografia dos espaços vividos**. Geografia e Fenomenologia. São Paulo: Contexto, 2019.

SCOTT, Allen J. **The urban land nexus and the State**. London: Pion, 1980.

SCOTT, Allen J. A natureza das cidades: a abrangência e os limites da teoria urbana. In: **Geografares**, v. 39, n. 1, 2015, pp. 1-15.

SHIMAZU, Toshiyuki. Durkheim's theory of social space. In: **Annals of the Association of Economic Geographers**, v. 41, n. 1, 1995, pp. 20-36.

SIBLEY, David; JACKSON, Peter; ATKINSON, David; WASHBOURNE, Neil. **Cultural Geography: a critical dictionary of key concepts**. London: New York: I. B. Tauris, 2005.

SILVA, Armando. **O espaço fora do lugar**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

SILVA, Márcio Luiz. O conceito de liberdade em Aristóteles, Hegel e Sartre: implicações sobre Ética, Política e Ontologia. In: **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v. 6, n. 2, 2019, pp. 141-60.

SILVEIRA, Fernando Lang da. A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental. In: **Cad. Cat. Ens. Fís.**, v. 19, número especial, 2002, pp. 28-51.

SIMMEL, Georg. Space and the spatial ordering of society. In: SIMMEL, Georg; BLASI, Anthony J. (ed.); JACOBS, Anton K. (ed.); KANJIRATHINKAL, Mathew (ed.). **Sociology: inquiries into the construction of social forms**. v. 1. Leiden: Boston: Brill, 2009[1908].

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual: natureza, capital e a produção do espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOBEL, Dava. **Longitude: the true story of a lone genius who solved the greatest scientific problem of his time**. New York: Penguin Books, 1995.

SOUSA, Rosangela Silva. **Uma investigação sobre as teorias da cidade mundial, cidade global, cidade pós-moderna e sua relação com a cidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

STANEK, Lukasz. **Henri Lefebvre on space: architecture, urban research, and the production of theory**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2011.

STORPER, Michael; SCOTT, Allen J. Current debates in urban theory: a critical assessment. In: **Urban Studies**, v. 53, n. 6, 2016, pp. 1114-36.

TERNES, José. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. In: **Tempo Social**, v. 7, n. 1-2, 1995, pp. 45-52.

THRIFT, Nigel. Space: the fundamental stuff of Geography. In: CLIFFORD, Nicholas J.; HOLLOWAY, Sarah L.; RICE, Stephen P.; VALENTINE, Gill. **Key concepts in Geography**. 2nd edition. London: Sage Publications, 2013[2003].

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: EdUEL, 2012.

VALÉRY, Paul. **Introdução ao método de Leonardo da Vinci**. Lisboa: Editorial Minerva, 1979[1894].

VALLERIANI, Matteo; OTTONE, Andrea (ed.). **Publishing Sacrobosco's *De sphaera* in Early Modern Europe**. Cham: Springer, 2022.

VAN BAVEL, Bas. **Manors and markets: economy and society in the Low Countries, 500–1600**. Oxford: New York: Oxford University Press, 2010.

VANDENBERGHE, Frédéric. Do estruturalismo ao culturalismo: a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. In: **Revista Sociedade e Estado**, v. 33, 2018, pp. 653-74.

VERGUEIRO, Paola Veitas. Jung, entrelinhas: reflexões sobre os fundamentos da teoria jungiana com base no estudo do tema individuação nas Cartas. In: **Psicologia: Teoria e Prática**, v. 10, n. 1, 2008, pp. 125-43.

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. Tradução de Paulo Roberto Pires. 1^a ed. 3^a reimp. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005[1984].

WARF, Barney (ed.). **Encyclopedia of Human Geography**. Los Angeles: London: New Delhi, SAGE Publications, 2006.

WERTHEIM, Margaret. **Uma história do espaço de Dante à Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001[1999].

WITHERICK, Michael; ROSS, Simon; SMALL, John. **A modern dictionary of Geography**. 4th edition. London: New York: Arnold, Oxford University Press, 2001.

WILKINSON, James John Garth. **The human body and its connection with man, illustrated by the principal organs**. Philadelphia: Lippincott, Grambo & Co., 1851.

ZÖLLNER, Frank. **Leonardo da Vinci, 1452-1519: the complete paintings and drawings**. [Edição de Aniversário.] Köln: Taschen, 2019.

Quarto capítulo – Lugar, cotidiano e existência: o patrimônio imaterial vivo

BACON, Francis; JARDINE, Lisa (ed.); SILVERTHORNE, Michael (ed.). **The New Organon**. Cambridge: New York: Port Melbourne: Cambridge University Press, 2000[1620].

BARROSO, Hayeska Costa. **“Prepare seu coração pras coisas que eu vou contar...”: um ensaio sobre a dinâmica das quadrilhas juninas no Ceará**. 2013. Dissertação de Mestrado Acadêmico. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. Brasília: IPHAN, 2007.

CABAS, Antônio G. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2009.

CAMPOS, Judas Tadeu de. Festas Juninas nas escolas: lições de preconceitos. In: **Educ. Soc.**, Campinas, v. 28, n. 99, 2007, pp. 589-606.

CRAIA, Eladio C. P. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: ORLANDI, Luiz A. B (org.). **A diferença**. Campinas: Unicamp, 2005.

DE COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2020[1864].

DIAS JUNIOR, Lourenço de Aquino. **O cultivo de hortaliças em Bonfim do Piauí**. Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. São Paulo: Zahar, 2010a[1976].

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2012[1952].

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992[1949].

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010b[1949].

FIGUEIREDO, Fábio da Trindade. **Os efeitos da seca na comunidade Baixão do Mel, Jurema-PI no período de 2012 a 2013**. Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

HAAS, Randall; WATSON, J.; BUONASERA, T.; SOUTHON, J.; CHEN, J. C.; NOE, S.; SMITH, K.; LLAVE, C. V.; EERKENS, J.; PARKER, G. Female hunters of the early Americas. In: **Science Advances**, v. 6, n. 45, 2000, pp. 1-87.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Região de Influência das Cidades 2018**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

LA BLACHE, Paul Vidal de. **Princípios de Geografia Humana**. Lisboa: Cosmos, 1954[1922].

LANDIM, Cacilda Vilanova Paes. **Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no município de São Raimundo Nonato: experiências de mulheres da comunidade quilombola Lagoa das Emas**. Monografia de especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

LIRA, Nubia de Fátima Baldoíno. **Notas sobre a Geografia da diversidade sexual**. Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2017.

MACÊDO, Raimundo Nonato da Trindade. **Alterações na paisagem do povoado Baixão do Mel, Jurema, Piauí**. Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2017.

MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law**. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas. London: John Murray, 1908[1861].

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 8ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015[1955].

MERCIER, Guy. A Região e o Estado segundo Friedrich Ratzel e Paul Vidal de La Blache. In: **Geo-graphia**, Niterói, v. 11, n. 22, 2009, pp. 7-36.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ideologias geográficas. Espaço, Cultura e Política no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005a.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2005b.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.

MOURA, Ernane Reis de. **Produção de hortaliças na comunidade quilombola Curtume no município de São João do Piauí**. Monografia de especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na História**. Suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1998[1961].

NEGREIROS, Mariana de Fátima da Silveira. **Homoerotismo e Educação Básica em São Raimundo Nonato**. Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

NÓBREGA, Zulmira. **A festa do maior São João do mundo. Dimensões culturais da festa junina na cidade de Campina Grande.** 2010. 316 pp. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

OLIVEIRA, Adalberto Soares de. **Empoderamento econômico das mulheres do Projeto de Assentamento Marrecas através das Políticas Públicas para Agricultura Familiar.** 2014. Monografia de especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA (UNESCO). **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.** 2003. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention#art2>. Acesso 05 maio 2017.

ORLANDI, Luiz A. B. (org.). **A diferença.** Campinas: Unicamp, 2005.

PAES, Maria Aparecida de Castro. **Produção Agroecológica Integrada e Sustentável (PAIS) do Povoado Tanque Bom, no município de São Raimundo Nonato, Piauí.** Monografia de Especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2014.

PIRES, Roseli de Alencar Soares. **Retalhos de vida, reconstruindo a história – o grupo de mulheres beneficiadoras de frutos do Semiárido no Assentamento Novo Zabelê, São Raimundo Nonato.** Monografia de Especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

REIS, Daniela Paes Landim dos. **A Lagoa de Fartura do Piauí: recursos hídricos, degradação ambiental e políticas públicas.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

RIBEIRO, Anna Lucia Paes Landim Miranda. **Hospitalidade em São Raimundo Nonato.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2017.

RIBEIRO, João Evangelista de Macedo. **As práticas produtivas e a convivência com o semiárido na comunidade Capim, Dirceu Arcoverde, Piauí.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

RIBEIRO, Sandra Maria Patrício (org.). **Ethos humano e mundo contemporâneo.** São Paulo: Editora Baracoa, 2019.

RIBEIRO NETO, Bartolomeu Rosa. **Alimentação de caprinos e ovinos em períodos de estiagem em comunidades rurais de São Raimundo Nonato, Piauí.** Monografia de Especialização em Gestão e Políticas Públicas para o Semiárido da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2014.

RIGHI, Maurício G. **Pré-história & História. As instituições e as ideias em seus fundamentos religiosos.** São Paulo: É Realizações, 2017.

ROCHA, Reni Kelli da Silva Santos. **O manejo do solo na agricultura familiar no Baixão da Gameleira, Anísio de Abreu, Piauí.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

SANTOS, Andreia Tenorio dos. **Desejo e pulsão nos processos de sublimação.** Dissertação de Mestrado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

SANTOS, Patrícia do Nascimento. **Proposta da gestão dos recursos hídricos em Fartura do Piauí.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2017.

SCHÖPKE, Regina. O eterno retorno de Nietzsche: repetição ou seleção? In: ORLANDI, Luiz A. B. (org.). **A diferença.** Campinas: Unicamp, 2005.

SILVA, Samara Matos da. **Notas sobre a Geografia Econômica da apicultura no Núcleo Maninho, Campo Alegre de Lourdes, Bahia.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

SOUSA, Críssula Ferreira de. **O bairro Barro Vermelho em São Raimundo Nonato: identidade, segregação racial e o lugar do negro.** Trabalho de Conclusão de Curso (Geografia) da Universidade Estadual do Piauí. São Raimundo Nonato, 2015.

SPERBER, Suzi Frankl. Efabulação e pulsão de ficção. In: **Revista Remate de Males**, v. 22, 2002, pp. 261-289.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, 2009, pp. 9-44.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova.** Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 2005[1744].