

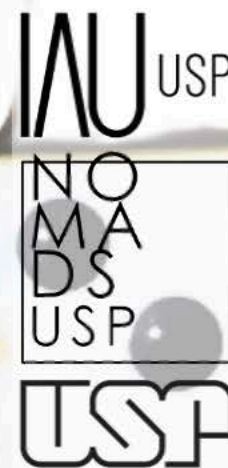
VIRUS

30

DIÁLOGOS
MULTILATERAIS
PRÁXIS
INTERLOCUÇÕES
CONFRONTAÇÕES

PORTUGUÊS-ESPAÑOL | ENGLISH
REVISTA . JOURNAL
ISSN 2175-974X
CC-BY-NC-AS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE ARQUITETURA E URBANISMO
NOMADS.USP HABITARES INTERATIVOS
[HTTPS://REVISTAS.USP.BR/VIRUS](https://revistas.usp.br/virus)
DEZEMBRO 2025



DIÁLOGOS MULTILATERAIS: PRÁXIS, INTERLOCUÇÕES E CONFRONTAÇÕES

MULTILATERAL DIALOGUES: PRAXIS, INTERLOCUTIONS, AND CONFRONTATIONS

DIÁLOGOS MULTILATERALES: PRAXIS, INTERLOCUCIONES Y CONFRONTACIONES

EDITORIAL

- 001 DIÁLOGOS MULTILATERAIS: PRÁXIS, INTERLOCUÇÕES E CONFRONTAÇÕES
MULTILATERAL DIALOGUES: PRAXIS, INTERLOCUTIONS, AND CONFRONTATIONS
DIÁLOGOS MULTILATERALES: PRAXIS, INTERLOCUCIONES Y CONFRONTACIONES
MARCELO TRAMONTANO, JULIANO PITA, PEDRO TEIXEIRA, LUCAS DE CHICO, ESTER GOMES, JOÃO PEREIRA, AMANDA SOARES

ENTREVISTA

- 005 O POVO NEGRO E UM DIÁLOGO SILENCIADO DE QUINHENTOS ANOS
BLACK PEOPLE AND A FIVE-HUNDRED-YEAR SILENCED DIALOGUE
EL PUEBLO NEGRO Y UN DIÁLOGO SILENCIADO DE QUINIENTOS AÑOS
CASIMIRO LUMBUNDANGA, MARCELO TRAMONTANO

ÁGORA

- 014 SOBERANIA E TECNODIVERSIDADE
SOVEREIGNTY AND TECHNODIVERSITY
SERGIO AMADEU DA SILVEIRA
- 024 CIDADES PARA QUEM? VIDA URBANA E CORPOS VULNERÁVEIS
CITIES FOR WHOM? URBAN LIFE AND VULNERABLE BODIES
ETHEL PINHEIRO, JACQUELINE KLOPP
- 042 PORTO, ENTRE DUAS PONTES: IMAGENS DE UM ESPAÇO EM TENSÃO
PORTO BETWEEN TWO BRIDGES: IMAGES OF A SPACE IN TENSION
JORDAN FRASER EMERY
- 063 AUTORIA DESCONHECIDA
AUTHOR UNKNOWN
MARTA BOGÉA, MARIANA VETRONE
- 082 CASO-EXPERIÊNCIA: DESAFIOS METODOLÓGICOS NA METRÓPOLE CONTEMPORÂNEA
CASE-EXPERIENCE: METHODOLOGICAL CHALLENGES IN THE CONTEMPORARY METROPOLIS
YURI PAES DA COSTA, EDUARDO LIMA, CARLOS MAGALHÃES DE LIMA
- 097 A PRODUÇÃO ESTATAL DO RISCO: HABITAÇÃO SOCIAL E VULNERABILIDADE A DESASTRES
STATE-PRODUCED RISK: SOCIAL HOUSING AND DISASTER VULNERABILITY
CATHARINA SALVADOR, THAMINE AYOUB, MILENA KANASHIRO

114	FINANCEIRIZAÇÃO DA HABITAÇÃO EM CONTEXTOS DE ECONOMIA COMPARTILHADA HOUSING FINANCIALIZATION IN SHARING ECONOMY CONTEXTS VINICIUS BARROS, ÉRICO MASIERO
128	HABITAR O COMUM: A POÉTICA URBANA EM LEFEBVRE E NA TEORIA DO COMUM INHABITING THE COMMON: URBAN POETICS IN LEFEBVRE AND IN THE THEORY OF THE COMMONS CAROLINA AKEMI NAKAHARA
142	PRIVATIZAÇÃO DOS PARQUES URBANOS E A PRODUÇÃO NEOLIBERAL DO ESPAÇO URBAN PARKS PRIVATIZATION AND THE NEOLIBERAL PRODUCTION OF SPACE ISABELLA SOARES, CLARICE DE OLIVEIRA
156	TOPOLOGIAS DO CUIDADO: DA CLAREIRA AO PARQUE EM PETER SLOTERDIJK TOPOLOGIES OF CARE: FROM THE CLEARING TO THE PARK IN PETER SLOTERDIJK BRÄULIO RODRIGUES
167	O DES-RE-HABITAR NO DESASTRE SOCIOAMBIENTAL EM MACEIÓ-AL THE DIS-RE-INHABITING IN THE SOCIO-ENVIRONMENTAL DISASTER IN MACEIÓ-AL WANDERSON BARBOSA, TAMYRES OLIVEIRA, ROSELINE OLIVEIRA
186	SOLOS URBANOS E AGRICULTURA ORGÂNICA: CONSERVAÇÃO E RESILIÊNCIA URBAN SOILS AND ORGANIC FARMING: CONSERVATION AND RESILIENCE LUCAS LENIN DE ASSIS
199	EDUCAÇÃO URBANÍSTICA E AMBIENTAL COMO CONTRIBUIÇÃO SOCIAL URBAN AND ENVIRONMENTAL EDUCATION AS A SOCIAL CONTRIBUTION LUIZA HELENA FERRARO, MARIANA PEREIRA, GISELLE ARTEIRO AZEVEDO
214	A PLURALIDADE EPISTÊMICA DO TERRITÓRIO NA CRÍTICA AO URBANOCENTRISMO THE EPISTEMIC PLURALITY OF TERRITORY IN THE CRITIQUE OF URBAN-CENTRISM ANGELA ELIAS DE SOUZA, CAIO GOMES DE AGUIAR
230	DADOS, GOVERNANÇA E OPACIDADE: POR UM DIREITO INFORMACIONAL À CIDADE DATA, GOVERNANCE, AND OPACITY: TOWARD AN INFORMATIONAL RIGHT TO THE CITY MARINA BORGES
241	INFÂNCIAS NA CIDADE: TENSÕES, DIREITOS E PRÁTICAS DE INCLUSÃO CHILDHOODS IN THE CITY: TENSIONS, RIGHTS, AND INCLUSION PRACTICES SAMANTHA PEDROSA, ELIANE PEREIRA
255	FRAGMENTOS DO RIO NO XIX: A MISERICÓRDIA E SEUS LOGRADOUROS FRAGMENTS OF 19TH-CENTURY RIO: MISERICÓRDIA AND ITS THOROUGHFARES LETÍCIA CAMPANHA PIRES
266	A LINHA VERDE DE FRANCIS ALÿS: IMPERIALISMO E OS LIMITES DO SUL GLOBAL FRANCIS ALÿS' GREEN LINE: IMPERIALISM AND THE LIMITS OF THE GLOBAL SOUTH YURI TARACIUK
279	RACIONAIS MC'S: A CONSTITUIÇÃO DO NEGRO DRAMA COMO SUJEITO DE RESISTÊNCIA RACIONAIS MC'S: THE CONSTITUTION OF NEGRO DRAMA AS A SUBJECT OF RESISTANCE CEZAR PRADO
290	TECNOLOGIA VERNACULAR DAS MULHERES GUARANI MBYA E PATRIMÔNIO CULTURAL BIODIVERSO FEMALE GUARANI MBYA VERNACULAR TECHNOLOGY AND BIODIVERSE CULTURAL HERITAGE ANA LUIZA CARVALHO, DINAH DE GUIMARAENS

- 305

CORPOS DANÇANTES, ARQUITETURAS DO AXÉ: RITUAIS DE LAVAGEM EM PENEDO-AL
DANCING BODIES, AXÉ ARCHITECTURES: WASHING RITUALS IN PENEDO-AL
MARIA HEDUARDA VASCONCELOS, MARIA ANGÉLICA DA SILVA
- 319

O RETRATO ALÉM DO CÂNONE EUROPEU: REINVENÇÕES NA ARTE LATINO-CARIBENHA
THE PORTRAIT BEYOND THE EUROPEAN CANON: REINVENTIONS IN LATIN-CARIBBEAN ART
JOÃO PAULO DE FREITAS
- 329

A EXPOSIÇÃO REPASSOS E O MODERNO INTERESSE PELO POPULAR
THE REPASSOS EXHIBITION AND THE MODERN INTEREST IN THE POPULAR
ARIEL LAZZARIN, CARLOS MARTINS
- 352

DESAFIOS DIGITAIS EM ARQUITETURA E URBANISMO: VIDEOGAMES E PRAXIS PEDAGÓGICA
DIGITAL CHALLENGES IN ARCHITECTURE AND URBANISM: VIDEO GAMES AND PEDAGOGICAL PRAXIS
THIAGO RANGEL, ALINE CALAZANS MARQUES
- 370

DO OLHAR COLONIAL À VISUALIDADE DIGITAL: PAISAGEM, PODER E COLAPSO
FROM COLONIAL GAZE TO DIGITAL VISUALITY: LANDSCAPE, POWER, AND COLLAPSE
JAQUELINE CUNHA
- 383

ONTEM, O SEU FUTURO: A CIDADE EM QUE HOJE ME ENCONTRO
YESTERDAY, YOUR FUTURE: THE CITY WHERE I AM TODAY
SAMIRA PROÉZA

PROJETO

- 401

ENTRE IMAGENS E OBJETOS COMUNICÁVEIS: ESPAÇO EXPOSITIVO COMO MEDIAÇÃO CULTURAL
BETWEEN IMAGES AND COMMUNICABLE OBJECTS: EXHIBITION SPACE AS CULTURAL MEDIATION
ANA ELÍSIA DA COSTA, DANIELA CIDADE
- 417

ENSINO E EXTENSÃO: MELHORIAS HABITACIONAIS NO BAIRRO PEQUIS
TEACHING AND OUTREACH: HOUSING IMPROVEMENTS IN THE PEQUIS NEIGHBORHOOD
ROSSANA LIMA, NÁDIA LEITE, RITA DE CÁSSIA SARAMAGO, SIMONE VILLA

ÁGORA
AGORA

**HABITAR O COMUM:
A POÉTICA URBANA EM LEFEBVRE E NA TEORIA DO COMUM**
**INHABITING THE COMMON:
URBAN POETICS IN LEFEBVRE AND THE THEORY OF THE COMMONS**
CAROLINA NAKAHARA

Carolina Akemi Martins Morita Nakahara é Arquiteta e Doutora em Arquitetura e Urbanismo. Professora do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Suas pesquisas abordam temas como sentidos do habitar, participação e apropriação em Arquitetura e Urbanismo, dialéticas entre práxis e poiesis na produção do espaço. cake.nakahara@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/0507979510815146>

ARTIGO SUBMETIDO EM 10 DE AGOSTO DE 2025

Nakahara, C. A. M. M. (2025). Habitar o comum: a poética urbana em Lefebvre e na Teoria do Comum. *V!RUS*, (30). Diálogos multilaterais: práxis, interlocuções e confrontações. 128-141. <https://doi.org/10.11606/2175-974x.virus.v30.239784>

Resumo

Este artigo resulta de uma pesquisa que busca identificar as convergências entre o Direito à Cidade, formulado por Henri Lefebvre, e a teoria do Comum, desenvolvida por autores como David Harvey, Michael Hardt, Antonio Negri, Christian Laval e Pierre Dardot. A partir da distinção entre *habitat*, entendido como a configuração técnico-morfológica do espaço urbano, frequentemente associada à propriedade privada, e *habitar*, visto como uma prática política e poética coletiva, o artigo articula essas teorias para refletir criticamente sobre suas implicações na produção das cidades. Adota-se um método teórico-comparativo, de caráter crítico-interpretativo, voltado a identificar ressonâncias e dissonâncias conceituais entre os autores mobilizados. O objetivo é reconceituar o *habitar* como prática poética do comum, compreendendo o comum – “terceiro nível” que tensiona o público e o privado – enquanto fundamento do direito à cidade e princípio de um urbano possível-impossível, expresso em práticas coletivas e criativas (*práxis* e *poiesis*). Em diálogo com o tema da chamada, os resultados apontam que *habitar* o comum constitui um horizonte multilateral de emancipação, capaz de desafiar as estruturas institucionais preexistentes e de promover formas insurgentes de autogestão e de coprodução do espaço urbano.

Palavras-Chave: Direito à Cidade, Habitar, Comuns urbanos, *Práxis*, *Poiesis*.

1 Introdução: a retomada do Direito à Cidade e a teoria do Comum

Nas últimas décadas, o campo da Arquitetura e Urbanismo tem revisitado criticamente os fundamentos do urbanismo moderno e seus pressupostos universais de planejamento, questionando a concepção do espaço urbano como mero artefato técnico-funcional, dissociado das práticas sociais que o constituem. A partir dos anos 1980, e mais intensamente após a crise financeira de 2008, observa-se uma revalorização das práticas urbanas coletivas e das formas autônomas de organização social, muitas vezes protagonizadas por movimentos sociais e coletivos urbanos (Luck, 2018), bem como de experiências cotidianas de apropriação do espaço (Crawford et al., 1999).

Nesse contexto, a obra de Henri Lefebvre torna a ganhar centralidade, especialmente no Sul Global, onde suas proposições encontram novas reverberações críticas, ao propor uma virada conceitual: do *habitat* – espaço regulado, quantificável e privatizado — ao *habitar*, entendido como prática cotidiana, poética e política de apropriação do espaço. Paralelamente, emergem debates em torno da ideia de *comum* (*common*), que se contrapõem às lógicas de privatização e comodificação das diversas esferas da vida. Ainda que com abordagens distintas, autores como Elinor Ostrom, David Harvey, Pierre Dardot e Christian Laval, Michael Hardt e Antonio Negri, Massimo de Angelis têm contribuído para a formulação de uma *teoria do Comum* que enfatiza a autogestão e a participação ativa dos cidadãos-citadinos na produção social dos bens e do espaço.

Num cenário de exacerbação das práticas de dominação e de disputas entre modelos de urbanidade — técnicos, políticos e culturais — este artigo propõe articular diferenças, conflitos e convergências, sobretudo teóricas, com vistas à transformação e à produção de saberes. Partindo do diálogo entre duas perspectivas, o Direito à Cidade e a teoria do Comum, investiga-se de que modo o *habitar*, entendido como categoria crítica, pode ser reconceituado como uma prática poética do comum. Metodologicamente, trata-se de uma análise teórico-comparativa, de caráter crítico-interpretativo, voltada a identificar convergências e fricções conceituais entre os autores mobilizados, com o objetivo de explicitar como a noção de *habitar poético* pode operar como mediação entre o Direito à Cidade e a teoria do Comum, contribuindo para o debate contemporâneo sobre a produção multilateral do espaço e ampliando os horizontes de compreensão dos modos de habitar a cidade como participação ativa e insurgente na vida urbana¹.

¹ Trata-se de uma agenda de pesquisa em desenvolvimento desde o doutorado (*Do habitat ao habitar poético: participação, apropriação e utopia em Henri Lefebvre*, Nakahara, 2021), no qual, ao investigar os sentidos do *habitar* em suas relações com a poesia no pensamento de Henri Lefebvre, foi realizada uma primeira aproximação com a teoria do Comum de Dardot e Laval. O presente artigo decorre dos desdobramentos desse percurso, atualmente aprofundado no projeto *Poiesis: apropriação e produção do espaço por meio da participação* (IAU-USP), que também contou com a

Identificar as convergências entre o direito à cidade e os comuns permite perceber a cidade como campo de tensionamento contínuo, próprio ao sentido de cidadania, isto é, menos como uma objetividade acabada do que como processo ou obra em construção. Mais do que reivindicar um bem, trata-se de pensar o *habitar* como produção ativa de novas relações sociais e de um espaço compartilhado — um comum urbano — criado por meio da *práxis* revolucionária e da *poiesis*. Assim, a crítica à propriedade privada como princípio organizador do espaço poderá instigar alternativas baseadas no compartilhamento e na coprodução do espaço, sustentadas por relações de reciprocidade, de responsabilidade mútua e de autogoverno.

2 A utopia urbana: a cidade como obra coletiva

A expansão neoliberal tem escancarado a consolidação da cidade-produto e da cidade-empreendimento. Como apontado por literatura exaustiva (Caldeira, 2000; Shimbo & Rufino, 2019; Fix & Paulani, 2019; Medrano et al., 2021), vemos instituída a face oposta do urbano outrora vislumbrado por Henri Lefebvre (2008; 2016) como local do encontro, da apropriação, da criação coletiva. O *antiurbano* revela-se na comodificação generalizada do espaço e da vida, não raro, por meio de práticas reproduzidas pelo próprio campo disciplinar da Arquitetura e do Urbanismo (A&U): a alienação do habitar em habitat, seja nas práticas sociais associadas à necessidade e à precariedade, seja no isolamento dos condomínios fechados (os “novos cercamentos”) – a monotonia e homogeneidade no desenho de novos bairros, a segregação espacial, a transferência de decisões concernentes à cidade como um todo ao setor imobiliário e financeiro, a eliminação de arenas conflituosas, a saber, do espaço público por excelência.

Diante desse cenário contemporâneo de crise das cidades, o direito à cidade e o habitar manifestam-se como formas de resistência. Com efeito, o pensamento de Henri Lefebvre oferece uma potência conceitual capaz de problematizar o espaço não apenas como produto, mas como obra coletiva dialeticamente relacionada com os processos e disputas sociais. Espaço esse que se constrói não apenas materialmente, mas por meio da imaginação e da reinvenção da vida cotidiana.

2.1 A inflexão urbana e os cercamentos dos comuns

Henri Lefebvre inaugura *O direito à cidade* (2016) afirmando que a sociedade urbana propriamente dita nasceu com a revolução industrial. No entanto, após uma retomada histórica, o autor sugere que o conceito do urbano já se fazia presente desde outros períodos, ainda que de forma embrionária. A análise inicia-se na Antiguidade, quando o urbano possuía um caráter fundamentalmente político, encarnado na espacialidade da ágora; atravessa a cidade medieval, período em que o urbano impregna-se da fruição, da criatividade e da ludicidade das festas e jogos, bem como das trocas sociais e econômicas. Entre os séculos XIV e XVII, o fortalecimento da imagem da cidade, representação mediadora entre o real e o imaginário, não apenas estabeleceu um contraponto ao campo, mas expressou um ímpeto de imposição de uma racionalidade (*logos*) urbana sobre ele. É essa imaginação que, ao tornar-se utopia, possibilitará a abertura de um campo de virtualidade propriamente urbano, instigando formulações sobre o que a cidade poderia se tornar.

Assim, em Lefebvre², a inflexão histórica para o urbano deu-se por meio do fortalecimento da cidade comercial no renascimento tardio, por volta dos séculos XVI e XVII — portanto, antes da consolidação da cidade industrial propriamente dita. Por outro lado, a urbanização desenfreada das cidades europeias, ponto de *implosão-explosão* identificado por Lefebvre, é que ocorre por meio da aproximação entre a indústria nascente e as cidades, de forma paralela e articulada aos métodos “idílicos” da acumulação primitiva identificados por Marx (2017): a dissolução das vassalagens, a expropriação e a alienação dos trabalhadores em relação aos seus meios de produção e reprodução. Tais processos, efetivados por meio dos atos para os cercamentos das terras comunais (*Enclosures of Commons*)³ e da expulsão dos camponeses das terras rurais (*clearings of estates*), foram decisivos para a consolidação da propriedade privada, em detrimento daquilo que, até então, era considerado

colaboração da pesquisa de iniciação científica *O comum e o habitar no direito à cidade: as tipologias do urbanismo tático* (desenvolvida pela aluna de graduação Giovanna Fernandes).

² Especialmente nas obras *O direito à cidade* (2016) e *A revolução urbana* (2008).

³ Segundo Marx, embora esses atos tenham se iniciado de maneira pontual entre os séculos XV e XVI, apenas se tornaram sistemáticos a partir da Revolução Gloriosa, com o parlamento inglês instaurando os *Acts of Enclosures of Commons* ao longo dos séculos XVIII e XIX.

um bem comum. Esse ponto de implosão-explosão teve como palco privilegiado a Inglaterra, no período imediatamente anterior à Revolução Industrial.

Esse esclarecimento permite estabelecer um contraponto à inferência equívoca de que o urbano e os comuns se localizam em polos opostos ou de que existe uma relação de causalidade entre os cercamentos — portanto, a propriedade privada —, a industrialização e a urbanização. Lefebvre dialetiza os nexos entre esses processos, de modo que as supostas relações determinantes entre um (como indutor) e outro (como induzido) perdem seu contorno inicial e aparente. Se, por um lado, a industrialização permitiu que a urbanização, entendida enquanto crescimento das cidades, se generalizasse numa escala nunca antes vista, por outro, esta mesma industrialização usurpou os sentidos e significados que o urbano dispunha até então, a fim de incorporar, com exclusividade, princípios orientados por uma racionalidade produtiva e operacional. O que antes compunha parte de um bem comum — a cidade, as terras comunais, os costumes e saberes, as festas, os imaginários — constrange-se diante do avanço da cidade-produto, reino do valor de troca, em detrimento da cidade-obra, lugar do valor de uso, dos períodos precedentes.

Como se percebe, Lefebvre realiza uma distinção fundamental entre os conceitos de cidade e de urbano, que não podem ser tomados como equivalentes. Para o filósofo, a cidade representa o meio prático-sensível que se materializa como a “mediação dentre as mediações” (Lefebvre, 2016, p. 52), ao determinar uma espécie de campo intermediário entre as instituições sociais (chamadas pelo autor de ordem distante) e a vida cotidiana (a denominada ordem próxima), em que essas instituições se concretizam na prática. O urbano, por sua vez, indica algo além (e aquém) do dado material ou prático-sensível. Enquanto *abstração concreta*, o urbano abriga a dimensão utópica, relacionando-se com o devir, o que pode vir a ser, ou seja, com a capacidade de imaginar outras realidades a partir daquilo que já se manifestou concretamente, ainda que apenas em potência.

Por meio desse percurso, Lefebvre identifica uma espécie de genética da sociedade urbana, hoje tornada manifesta, que se traduz em diversos pares dialéticos: a expressão do domínio da cidade sobre o campo, mas também seu potencial emancipatório; a tendência à centralidade e à simultaneidade, por meio da reunião, do encontro e da aproximação, mas também da violência e da segregação; a atração da diferença e, ao mesmo tempo, o ímpeto homogeneizante e mundializante da lógica urbana. Inseparáveis, mas não coincidentes, a cidade representa uma “realidade presente, imediata, dado prático-sensível, arquitetônico — e, por outro lado, o urbano, realidade social composta de *relações a serem concebidas, construídas ou reconstruídas pelo pensamento*” (Lefebvre, 2016, p. 54, grifos nossos). É por isso que, apesar de intimamente relacionado à industrialização, o urbano não se permite definir nem se resumir a ela.

2.2 O direito à cidade como habitar *poiético*

A complexidade do direito à cidade decorre, sobretudo, de que este não denota apenas mais um entre os direitos institucionais — como sugerem certas abordagens legalistas. Em certa medida, pode-se dizer que ele reúne em si outros direitos, mas não como simples soma ou combinação lógico-aritmética. Tampouco se trata de um rótulo burocrático que legitima práticas isoladas, classificadas segundo categorias analíticas específicas. Sua natureza exige outro tipo de compreensão, mais ampla e integrada. Por um lado, o direito à cidade é o que confere unidade e sentido ao conjunto dos demais direitos urbanos, como uma matriz fundante que os molda e dá forma, ainda que não coincida exatamente com nenhum deles. Por outro, opera como espécie de negativo, tal como na fotografia analógica, espelho invertido ou contraforma: a face latente, capaz de revelar, por contraste, as virtualidades da cidade existente. Essa contraforma envolve, especialmente, o direito de imaginar outra cidade a partir do que se encontra materializado e de transformá-la pela apropriação. Ou seja, trata-se de um direito cuja realização demanda a contribuição ativa e autônoma dos cidadãos-citadinos, não se contentando com imposições alheias. Nas palavras do autor:

O direito à cidade se manifesta como forma superior dos direitos: direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à *obra* (à atividade participante) e o direito à *apropriação* (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito à cidade. (...) Mudariam a realidade se entrassem para a prática social: direito ao trabalho, à instrução, à educação, à saúde, à habitação, aos lazeres, à vida. Entre esses direitos em formação figura o direito à cidade (não à cidade arcaica mas à vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais, etc.) (Lefebvre, 2016, p. 134–139, grifos e parênteses do autor).

Diante da sistematização, burocratização e institucionalização dos direitos, o direito à cidade concretiza-se, em termos práticos, por meio do habitar, associado ao que Lefebvre denomina de “nível ecológico”, vinculado à “participação de uma vida social” e às “singularidades da vida urbana” — isto é, aos modos de viver da cidade, às práticas cotidianas, à fruição e à apropriação (Lefebvre, 2016, p. 23–78). O habitar não se deixa reduzir a uma forma funcional ou técnico-administrativa (o habitat) e tem como elemento constitutivo a poesia, ou *poiesis* (Lefebvre, 2016, p. 24; Lefebvre, 2008, p. 79). Verdadeiro “impulso criativo”, “‘poiesis’ é um *modo de fazer*, e se *práxis* é dirigida a outros humanos, *poiesis* está preocupada com o mundo material exterior” (Elden, 2016, p. xviii, tradução nossa, grifo nosso). Em relação às estruturas institucionais cristalizadas, a *poiesis* manifesta-se como *resíduo*⁴: aquilo “que escapa, que resiste, e de onde pode partir uma resistência efetiva (prática)” (Lefebvre, 1967, p. 373).

Nesse sentido, *poiesis* articula-se de modo intrínseco à produção do espaço e, consequentemente, à arquitetura e à cidade, enquanto esferas envolvidas na produção de obras, no sentido amplo que Lefebvre confere ao termo, e, portanto, no próprio ato de habitar. No âmbito urbano, *poiesis* permite compreender o direito à cidade e o habitar como expressões intercambiáveis, uma substantiva, outra verbal, de uma mesma potência criadora do espaço. Com isso, embora o direito à cidade escape a uma definição sistemática, é possível delinear ao menos alguns de seus principais pontos de ancoragem. Em primeiro lugar, a dialética da forma urbana, como sugerido acima. Em Lefebvre, o elemento utópico — ingrediente do devir — manifesta-se pelo urbano e é mediado pela cidade. Tal qual uma nota musical, abstrata em sua formulação, mas que só existe de maneira prático-sensível, por exemplo, ao ser tocada por um instrumento ou cantada, o urbano define-se como uma *abstração concreta* (Lefebvre, 2008). Carrega a dimensão utópica por meio da capacidade coletiva de desejar e de imaginar outros cenários possíveis (do vir-a-ser) a partir de experiências urbanas empíricas, a cidade propriamente dita.

Em segundo lugar, a cidade-obra. Exercer o direito à cidade pressupõe concebê-la como obra de seus cidadãos, que fruem, apropriam-se e produzem seu espaço de forma compartilhada, criativa e lúdica. Em Lefebvre (1972; 1978), a produção do espaço urbano, enquanto cidade-obra, e não apenas cidade-produto, manifesta-se pela relação dialética, bastante singular, entre *poiesis* e *práxis*, a saber: entre apropriação, impulso criativo, produção espiritual e qualitativa, e dominação, repetição operativa, produção material e quantitativa, no seio da vida cotidiana. Com efeito, “o conceito de obra encerra um conjunto significativo”, de sorte que “os campos de significações que encontramos (a música, a imagem, e também o habitar, etc.) só podem ser concebidos, em suas particularidades, como obras” (Lefebvre, 1972, p. 127, tradução nossa⁵). Irredutível à obra de arte, a obra participa da totalidade da vida urbana⁶, tensionando formas e instituições, sem, contudo, prescindir delas, desde que não seja obliterada pela *práxis* repetitiva e tecnocrática.

Em terceiro lugar, a apropriação coletiva como negação da propriedade privada. Entendida como a primeira forma de alienação do ser humano, segundo a tradição marxiana, a propriedade privada remonta a uma existência “tacaña”, para utilizar seus termos, pois resume a essência humana à esfera meramente individual. Relaciona-se com uma apropriação unilateral e virtualmente instrumental, restrita ao repertório da utilidade, da necessidade e da produtividade, cujo objetivo exclusivo é a posse, o *ter*. A ela, Marx contrapõe o conceito de *omnilateralidade* ou de totalidade, referente ao *homem total*, que designa a fruição ou a apropriação, entendidas como processos de subjetivação e objetivação do mundo, de ordem fundamentalmente coletiva, mediada pelas relações humanas e sociais⁷. Com efeito:

⁴ Aqui, fazemos referência à *poiesis* tal como defendida por Henri Lefebvre em *Metafilosofia* (1967), como uma espécie de método dos resíduos.

⁵ Do original em espanhol: “El concepto de obra encierra el de un conjunto significativo (...) Los campos de significaciones que hemos encontrado (la música, la imagen, y también el habitar, etcétera) solo pueden concebirse, en sus particularidades, como obras” (Lefebvre, 1972, p. 127).

⁶ Isso se esclarece particularmente *La producción de l'espace* (2000 [1974]) ou *Contra los tecnócratas* (1972 (1967)), em que Lefebvre argumenta que a obra enquanto tal cede lugar à obra de arte — à pintura de cavalete, aos museus — a partir de certa individualização. Com isso, consolida-se uma cisão entre a apropriação — coletiva — e a propriedade — individual. A arte se institucionaliza; ao mesmo tempo, perde sua participação na vida da cidade. Traçando um paralelo com o que seria anunciado por Walter Benjamin em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* (1987) perante as transformações técnicas do século XIX, essa *démarche* marca a passagem da obra com seu valor ritualístico — mágico, simbólico, “dedicada aos homens e aos espíritos” — para uma arte de caráter político, ou do valor de culto para o valor de exposição.

⁷ Em Marx, à apropriação subjetiva, sobrepõe-se uma coletiva. A sensibilidade relaciona-se com a primeira apropriação do homem com a natureza — que é seu objeto imediato. No entanto, essa apropriação dá-se igualmente entre os homens, como sensibilidade do ser humano enquanto gênero

Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana* (Marx, 2004, p. 108, grifo do autor).

Ora, o direito à cidade, apesar de não negligenciar a experiência individual e corpórea, evoca uma construção essencialmente compartilhada. Na obra propriamente dita, “a capacidade criativa é sempre a de uma *comunidade* ou *coletividade*, de um grupo, de uma fração, de uma classe ativa, de um ‘agente’ ou ‘actante’” (Lefebvre, 2000, p. 137, tradução nossa⁸, grifos nossos). Ela é feita pelos próprios cidadãos (por um grupo ou classe), desvinculada de interesses estritamente particulares ou financeiros, mas orientada por aspirações comuns que, momentaneamente, extrapolam divisões e códigos habituais, tornando-se capaz de se relacionar a uma totalidade social⁹. Intimamente relacionada ao habitar, elemento fundante do direito à cidade, envolve a totalidade da experiência urbana; daí sua íntima relação com a *poiesis* (produção poética). Como precisa Lefebvre:

A atividade produtora (poiética) é, ao mesmo tempo, desconhecida enquanto tal e reconhecida socialmente. (...) As obras nascem da divisão do trabalho, mas também do esforço por dominá-las e superá-las. Por exemplo, o artista difere do artesão, do trabalhador manual e do operário, mesmo que opere dentro de estruturas profissionais determinadas. Sua obra difere do produto (artesanal ou industrial) precisamente nesse aspecto, e isso porque *se dirige a toda a sociedade e tem um sentido para todas as classes* (para o *conjunto social*), em vez de atender às necessidades de uma categoria limitada de pessoas (Lefebvre, 1972, p. 130–137, tradução nossa¹⁰, grifos nossos).

Por fim, a primazia do valor de uso. A distinção entre o ato de possuir (individual) e fruir (coletivo) ancora-se no distanciamento entre o valor de uso dos espaços – por meio da experiência, da vivência e da apropriação individual (corpórea, sensível) e coletiva – e a lógica do valor de troca, centrada na mercantilização, na comodificação, no individualismo e na acumulação de capital. O primeiro enfatiza o primado do não-trabalho em oposição ao produtivismo; do excesso em contraste com a acumulação ou com a economia; da dádiva em detrimento da troca; da vida, no lugar da sobrevivência (o mínimo vital). É o excesso, que também envolve um desperdício, que proporciona a energia vital necessária para “modificar o espaço ou engendrar um espaço”. Numa palavra, o *Éros*¹¹, face oposta do princípio da economia e da necessidade, indicando o “princípio do prazer”, a “pulsão de vida”, “o desperdício, o jogo, a arte, a festa”, portanto, “a transgressão” (Lefebvre, 2000, pp. 206–207, tradução nossa¹²).

Evidencia-se, assim, o alinhamento entre os sentidos de obra (como criação poética), de participação (no conjunto urbano) e de comum, entendido em sua dupla acepção: como aquilo que é partilhado coletivamente (social, coletivo, público), mas também como aquilo que é banal, residual, cotidiano. Em abordagens mais recentes, é precisamente o comum que assume centralidade. Compreendido como uma prática social e coletiva, orientada pela partilha, pela cooperação e pela autogestão, o

e, por isso, não é apenas individual, mas coletiva, “pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo” (Marx, 2004, p. 112, grifos do autor).

⁸ Do original em francês: “La capacité créatrice, c’est toujours celle d’une communauté ou collectivité, d’un groupe, d’une fraction de classe agissante, d’un « agent » ou « actant »” (Lefebvre, 2000, p. 137).

⁹ Social pois tem como fundamento certa organização e estrutura política e socioeconômica, em que prevalecem determinados códigos e um contrato, bem como uma divisão do trabalho; coletivo pois pode partir de interesses partilhados ou comuns, oriundos de determinados grupos, contanto que sejam capazes de extrapolar os limites de suas próprias singularidades.

¹⁰ Do original em espanhol: “A actividad productora (poiética) es, a la vez, desconocida como tal y reconocida socialmente. (...) Las obras nascen de la división del trabajo pero también del esfuerzo por dominarlas y superarlas. Por ejemplo, el artista difiere del artesano, del trabajador manual y del obrero, aun si opera en marcos profesionales determinados. Su obra difiere del producto (artesanal o industrial) precisamente en eso y es porque se dirige a toda la sociedad y tiene un sentido para todas las clases (para el conjunto social) en lugar de subvenir a las necesidades de una categoría limitada de gente” (Lefebvre, p. 130–137).

¹¹ Do grego, suas diversas traduções geralmente referem-se ao amor ou ao desejo.

¹² Do original em francês: “Cet excédent, ce superflu, définit ce qui distingue la vie de la survie (minimum vital). (...) Elle modifie l’espace ou engendre un espace. (...) L’hypothèse adverse, celle de la nécessité — qui fait vertu — du gaspillage, du jeu, de la lutte, de l’art, de la fête, de l’Éros (...) donc de la transgression (...) principe de plaisir (...) pulsion de vie” (Lefebvre, 2000, pp. 206-207).

comum parece enraizar-se em elementos bastante próximos aos discutidos até aqui. Ao destacar a apropriação coletiva do espaço, a *poiesis* urbana e a recusa da cidade como mercadoria, Lefebvre antecipa, ainda que sob categorias distintas, dimensões centrais daquilo que autores como David Harvey, Dardot e Laval e Hardt e Negri mais tarde formulariam como a política do comum. Isso será explorado em maior profundidade na sequência.

3 Por uma teoria do comum

Como mencionado anteriormente, nas últimas décadas tanto o direito à cidade quanto a noção de comum ganharam novo fôlego nas discussões em Arquitetura e Urbanismo, sobretudo aquelas comprometidas em repensar a prática projetual a partir de uma compreensão ampliada do espaço, da participação e do engajamento comunitário. Esse contexto marca também a reemergência de uma disputa teórica em torno do significado e da viabilidade dos comuns. A visão clássica e determinista expressa em *The Tragedy of the Commons*, de Garrett Hardin (1968), segundo a qual os bens comuns estariam fadados ao esgotamento, salvo por mecanismos de privatização ou controle estatal (um Leviatã), passa a ser frontalmente contestada. Em *Governing the Commons*, Elinor Ostrom (1990) desafia esse fatalismo ao apresentar inúmeros casos de autogestão comunitária bem-sucedidos, evidenciando que formas coletivas de governança não apenas são possíveis, como podem ser sustentáveis e eficazes.

Nesse novo cenário, o comum volta à cena como categoria crítica e horizonte ético-político. Em termos conceituais, o comum não se permite definir nem pela dimensão privada, nem pela pública, isto é, não se assenta nem no mercado nem no Estado (Harvey, 2014; Hardt & Negri, 2016; Dardot & Laval, 2017). Trata-se de uma espécie de *terceiro nível* que, em certo sentido, tensiona os demais. Para Michael Hardt e Antonio Negri, refere-se às riquezas e aos recursos naturais, como também os resultados da produção social, isto é, tanto os bens materiais historicamente compartilhados (*a priori*), quanto aqueles produzidos ou que participam do processo produtivo social (*a posteriori*), “que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante” (Hardt & Negri, 2016, p. 7).

Autores como David Harvey (2014), Christian Laval e Pierre Dardot (2017) aprofundam essa abordagem ao destacar que o comum não denota aquilo que já se encontra previamente compartilhado, mas sim o que se torna comum por meio de um ato instituinte, de tensão e de luta. Mais do que um *bem*, em que se enfatiza o aspecto reificado, isto é, relativo às coisas (mensuráveis ou não), trata-se de relações sociais específicas, ou seja, de uma *práxis* capaz de instituir um processo de *comunalização* (Bollier, 2021). O comum aparece, então, como resultado de uma construção ativa, social e política, marcada pela luta contra os cercamentos – físicos, jurídicos ou simbólicos – e pela produção de novas formas de coobrigação¹³.

3.1 O comum como invenção prático-poiética

Em *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI* (2017), Christian Laval e Pierre Dardot desenvolvem uma teoria política do comum¹⁴ fundamentada na noção de *práxis* instituinte. Essa forma de ação coletiva se distingue, por um lado, dos direitos formais e do aparato institucional já estabelecido e, por outro, de práticas fortuitas e desprovidas de *normatividade*. Para construir essa distinção, os autores esclarecem algumas oposições conceituais fundamentais, entre instituinte, instituição e

¹³ Essa dimensão havia sido antecipada, em certa medida, por Massimo De Angelis (2007), ao propor uma espécie de simetria entre a lógica dos cercamentos, responsável pela reprodução do capital, e as práticas dos sujeitos que constroem os comuns como expressão de resistência. Como afirma: “O choque de perspectiva entre uma força social que produz cercamentos e outra que produz comuns significa o seguinte: o capital *gera* a si mesmo *por meio* de cercamentos, enquanto os sujeitos em luta *geram* a si mesmos *por meio* dos comuns. Portanto, “revolução” não é lutar *pelos* comuns, mas *por meio* dos comuns; não por dignidade, mas por meio da dignidade. “Outro mundo é possível”, para usar um slogan atual sub problematizado, na medida em que vivemos relações sociais de diferentes tipos. Vida *apesar* do capitalismo, como um processo *constituente*, não *depois* do capitalismo, como um estado de coisas futuro constituído” (De Angelis, 2007, p. 239, tradução nossa, grifos do autor).

¹⁴ Dardot e Laval defendem o uso do termo “comum” no singular, em vez das expressões “bem comum” ou “bens comuns”. O objetivo é evitar a reificação do comum como um objeto passível de posse ou materialização. De fato, como alertam os próprios autores, a definição do comum é atravessada por dificuldades decorrentes dos processos de tradução. No inglês, por exemplo, o termo *commons* apresenta sentidos variados: enquanto no contexto histórico do *Act for Enclosure of Commons*, na Inglaterra do século XVII, a tradução mais frequente para o português é “cercamento das terras comuns”, na obra emblemática de Elinor Ostrom o mesmo termo refere-se sobretudo a recursos — naturais ou não — geridos coletivamente, bem como às formas de governança e controle desses bens.

instituído, entre constituinte, constituição e constituído, e entre *práxis* e *poiesis*, que delimitam os contornos teóricos de sua proposta.

No interior desse quadro conceitual, a noção de instituição adquire dupla conotação, distinta da ideia de constituição, entendida como um poder soberano que não emerge do comum, mas resulta de um processo de “transferência de direitos e poderes dos indivíduos para uma autoridade soberana” (Dardot & Laval, 2017, p. 442). A instituição é, simultaneamente, uma ação orientada por uma finalidade, de natureza teleológica, e uma estrutura objetivada, sustentada por uma considerável força de inércia: o conjunto do aparato estatal consolidado, com suas leis, normas e costumes. Embora haja o risco permanente de autonomização em relação à *práxis* social que a originou, sua dimensão objetiva não elimina a necessidade contínua da ação instituidora. É precisamente essa prática, reiterada no cotidiano, que assegura a reprodução e a efetividade do instituído, reafirmando o caráter dinâmico e processual da instituição.

Em relação ao comum, tal como identificado de forma pioneira por Elinor Ostrom (2015), a contestação e a transformação das instituições existentes exigem um movimento instituidor capaz de criar normas próprias que se sustentem a longo prazo. Isso implica o estabelecimento de práticas que se consolidem por meio da formação de novos hábitos e formas alternativas de organização social. Como alerta o ativista David Bollier, por não se reduzir a um bem natural ou preexistente, o comum envolve “uma *comunidade* que gerencia o *recurso*, inventando suas próprias *regras, tradições e valores*. Todos os três são necessários. Em suma, o comum deve ser entendido como um sistema social vivo de agentes criativos” (Bollier, 2021, p. 351, tradução nossa, grifos do autor).

Por essa razão, Dardot e Laval afirmam que o comum só pode emergir por meio de uma ação coletiva e contínua de criação social. Exige, portanto, uma *práxis instituinte*. Os autores recorrem à proposta de Cornelius Castoriadis para compreender o imaginário e o simbólico, associados à *poiesis*, como elementos centrais na produção de novas significações e na instituição de formas inéditas de convivência, imprescindíveis a essa *práxis*. Com isso, a dimensão instituinte assume primazia sobre o instituído, configurando-se como verdadeiro poder de criação social-histórica. Como afirmam: “o que caracteriza o social-histórico humano é precisamente essa atividade do imaginário instituinte: ‘A sociedade é obra do imaginário instituinte’ (...) a capacidade incomparavelmente radical de ‘fazer surgir como imagem uma coisa que não existe e *não existiu*’” (Dardot & Laval, 2017, pp. 447–448, grifos dos autores).

Se, como afirmam os autores, “o projeto radical de emancipação não pode ter outro objetivo senão o de uma sociedade *conscientemente* autoinstituinte” (Dardot & Laval, 2017, p. 448, grifos dos autores), compreender a relação entre *práxis* e *poiesis*¹⁵ torna-se fundamental. Enquanto a *poiesis* visa a um fim externo, seja uma transformação do mundo ou de si, a *práxis* se define como ação autônoma, orientada por sua própria finalidade, em que o fim reside na realização da ação. Diferentemente da tradição aristotélica, contudo, a concepção de *poiesis* em Castoriadis tende a deslizar para uma noção de “criação *ex nihilo*” (Dardot & Laval, 2017, p. 459), descolada do enraizamento histórico. Isso torna mais difícil compreender a instituição como processo material e dialético, em que toda ação instituidora inevitavelmente atua sobre uma base previamente instituída.

É nesse ponto que Dardot e Laval retomam a dialética marxiana. Para Marx, a *práxis* não é nem um fazer técnico nem uma criação absolutamente livre, mas uma atividade simultaneamente condicionada pelo passado e capaz de criar o novo a partir dele: “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (Marx, 2007, p. 43). Com isso, a atividade prático-poiética, superando a cisão entre os dois termos, revela-se como “autoprodução de seu sujeito por automodificação do ator no próprio curso da ação” (Dardot & Laval, 2017, p. 464). É nessa tensão criadora entre condicionamento e invenção que a *práxis* instituinte do comum encontra seu verdadeiro campo de realização histórica.

3.2 O comum como coprodução espacial

¹⁵ Como se sabe, historicamente falando, a noção da *poiesis* deita suas raízes em Aristóteles (384-322 a. C.), tal como vemos em sua obra seminal, conhecida e pouco compreendida - considerada inacabada –, “Poética” (2017). Para o filósofo, “o poeta não diz o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança” (Poética, 1451a-30). Ou, no Banquete: “sabes que ‘poesia’ é algo de múltiplo, pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos poetas” (O Banquete, 205b-205c). No sentido aristotélico (2016), o gesto poético consome um fazer ou produzir que retoma e revive o mito: introduz, assim, a passagem, a mudança.

A partir de uma análise arqueológica do comum, Dardot e Laval questionam sua compreensão idealizada e banalizada, frequentemente reduzida a mero “elo social” ou “mínimo denominador comum”, com o qual pessoas “de boa vontade” se identificariam para reconstruir um mundo mais convivial (Dardot & Laval, 2017, p. 23). A etimologia latina, *com-munus*, remete à partilha (um fazer junto), à participação, mas também à reciprocidade, compreendida como responsabilidade diante da totalidade social e urbana. Essa noção incorpora a “dupla face da dívida e da dádiva, do dever e do reconhecimento, própria do fato social fundamental da troca simbólica”, o que implica o “princípio político da *coobrigação* entre todos os que estejam engajados numa mesma atividade” (Dardot & Laval, 2017, pp. 24–25, grifos do autor).

Tal concepção ecoa a proposta aristotélica de *koinón*, na qual o comum se realiza por meio da participação ativa na *pólis*. Ao contrário da fragmentação hierárquica da *República* platônica, Aristóteles vincula a existência do comum à coparticipação nos assuntos públicos, articulando dever e engajamento em uma atividade coletiva. Por isso, Dardot e Laval rejeitam interpretações que naturalizam, reificam ou essencializam o comum, como objeto supremo e universal, senso comum ou instância jurídica abstrata (*res communis*), insistindo que ele não se confunde com uma essência compartilhada ou identidade coletiva. Em suas palavras, “o comum deve ser pensado como co-atividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão” (Dardot & Laval, 2017, p. 52).

Essa perspectiva reforça a conexão entre o comum, a *práxis* e a *poiesis*. Todo comum político, afirmam, exige uma atividade contínua de “pôr em comum”¹⁶, fundada na igualdade da participação e não em identidades pré-estabelecidas. Nesse sentido, “o pertencimento é consequência, e não causa, da participação” (Dardot & Laval, 2017, pp. 247–251). Importa observar que essa participação não se restringe ao ato político deliberativo, que pressupõe a existência prévia de uma estrutura legislativa já estabelecida¹⁷. Nesse caso, haveria uma cisão entre *práxis* (agir) e *poiesis* (fazer ou produzir), o que, segundo os autores, não corresponde à tradição grega. Na concepção aristotélica, *pólis*, legislação e deliberação formam um conjunto indissociável, no qual a lei não é imposta de fora, mas “é ao mesmo tempo, o efeito e a causa dessa comunidade” (Dardot & Laval, 2017, p. 249). Isso evidencia a interdependência entre participação, autonomia, entendida como autogoverno e autonormatividade, e o comum.

Embora os autores sublinhem a centralidade da *práxis*, é necessário ressaltar um possível ponto de tensão em sua teoria. Ao afirmarem que o comum é inapropriável, Dardot e Laval acabam imputando à atividade política uma primazia que tende a obscurecer a dimensão *poiética* da criação social. Segundo os autores, o “pôr em comum” não se refere a bens específicos, mas a “palavras e pensamentos”; logo, o comum não pode ser transformado em propriedade, seja ela comum ou privada. Ora, essa aparente ênfase na imaterialidade do comum, em que se sobressaem a linguagem e a dimensão cultural, acaba por marginalizar o papel da apropriação. Em vez de ser compreendida como elemento constitutivo do comum, a apropriação é reduzida, nos autores, à mera conversão em propriedade, qualquer que seja sua natureza. Paradoxalmente, essa posição se distancia da própria matriz marxiana, segundo a qual a apropriação se coloca como o contraponto da alienação.

Contudo, ao articular essa concepção ao pensamento de Henri Lefebvre, especialmente à sua teoria da produção do espaço, abre-se a possibilidade de reformular a questão. Se o comum está intrinsecamente ligado à *pólis*, ele implica, necessariamente, uma forma de espacialização: um pôr em comum materializado, análogo a um contrato social e político que define modos de compartilhamento encarnados no espaço. Sendo, ao mesmo tempo, *forma*, como linguagem, regras, costumes ou saberes, e conteúdo, constituído pelas relações sociais concretas, o comum torna-se passível de apropriação coletiva, pois envolve práticas que se manifestam espacialmente. Caso contrário, incorre-se numa contradição interna à própria atividade prático-poiética, a qual pressupõe, por definição, a modificação de algo objetivamente dado — seja o mundo, seja a subjetividade. Em outras palavras: implica apropriação.

¹⁶ Ao citarem a *Ética* a Nicômaco de Aristóteles, o “pôr em comum” (*koinónein*) referia-se à “atividade de pôr em comum palavras e pensamentos (*koinónein logon kai dianoias*)” (Dardot & Laval, 2017, p. 247).

¹⁷ Segundo os autores, esse seria um dos problemas da interpretação arendtiana, para a qual parecia haver uma cisão entre as esferas deliberativa (*práxis*) e legislativa (*poiesis*).

Desse modo, a concepção de comum em Dardot e Laval, se mantida em sua abstração normativa, expõe-se ao risco de se descolar da realidade material e pairar em uma esfera quase transcendente¹⁸. Reconhecendo-se a importância conferida pelos autores à atividade instituidora, é fundamental enfatizar que, sendo atravessada por *práxis* e *poiesis*, essa atividade supõe tanto ação quanto apropriação. Propõe-se aqui, portanto, compreender o comum, enquanto atividade prático-poiética, como uma coprodução que se realiza espacialmente, o que confere ao espaço urbano uma centralidade decisiva na discussão.

3.3 O comum como princípio do urbano

As leituras de autores como Hardt e Negri oferecem uma compreensão valiosa do urbano enquanto o lugar por excelência de produção do comum. Obviamente, isso não significa obliterar a diversidade de bens comuns que escapam aos limites do tecido urbano, os chamados *comuns naturais*. Na abordagem lefebvriana, trata-se de entender a primazia do urbano como conceito – uma *abstração concreta*, conforme discutido anteriormente – que hoje se expande para além das delimitações morfológicas da cidade¹⁹ e se configura como um espaço de encontro, troca, reunião, da centralidade e da simultaneidade, bem como da presença de certo *Logos* (Lefebvre, 2008; 2016).

Com isso, o comum não deve ser idealizado nem remetido de forma nostálgica a uma comunidade pastoril pré-industrial ou pré-urbana, tampouco à imagem da *pólis* grega, onde o status de cidadão era limitado àqueles do mesmo *genos* (povo). Ao contrário dos comuns naturais, a cidade é atravessada por um “comum artificial”, que se expressa através de “linguagens, imagens, conhecimentos, afetos, códigos, hábitos e práticas” (Hardt & Negri, 2016, p. 313). Para esses autores, a metrópole funciona não apenas como um “enorme reservatório do comum”, abarcando fatores materiais e imateriais, tanto positivos quanto negativos, mas especialmente como uma “fábrica de produção do comum” (Hardt & Negri, 2016, pp. 202–314). Pois, ao desempenhar um papel de “corpo inorgânico da multidão”²⁰,

A metrópole é o lugar da produção biopolítica porque é o espaço do comum, das pessoas vivendo juntas, compartilhando recursos, comunicando-se, trocando bens e ideias. O italiano contemporâneo, ainda, preserva o uso latino medieval, pelo qual o comum — *il comune*, em italiano — é a palavra que designa a cidade. (Hardt & Negri, 2016, p. 313)

Hardt e Negri propõem uma releitura da biopolítica à luz da tradição foucaultiana, recolocando-a como “criação de novas subjetividades, apresentadas ao mesmo tempo como resistência e dessubjetivação”, de modo que “em contraste com o biopoder, a biopolítica tem um caráter de acontecimento, antes de tudo, no sentido de que a ‘intransigência da liberdade’ perturba o sistema normativo” (Hardt & Negri, 2016, pp. 84–85). Para os autores, biopoder e biopolítica configuram-se como faces opostas e interdependentes: domínio e resistência, reprodução e acontecimento, administração e insurreição. A biopolítica aparece, portanto, como diferença ou resíduo da própria atuação do biopoder, e é nesse sentido que a metrópole, enquanto corpo da multidão, se caracteriza pela imprevisibilidade e a aleatoriedade. Pode-se reconhecer, aqui, um paralelismo entre esse duplo processo e a dialética da forma urbana em Lefebvre, na qual o impulso centralizador, totalizante e mundializante do urbano, que tende a atrair e submeter tudo à sua lógica, carrega, em si mesmo, a abertura à diferença e à alteridade. Como aponta o filósofo:

Ao mesmo tempo que lugar de encontros, convergência das comunicações e das informações, o urbano se torna aquilo que ele sempre foi: *lugar do desejo, desequilíbrio permanente, sede da dissolução das normalidades e coações, momento do lúdico e do imprevisível*. Este momento vai até à implosão-explosão das violências latentes sob as terríveis coações de uma racionalidade que se identifica com o absurdo. Desta situação nasce a contradição crítica: tendência para a destruição da cidade, tendência para a intensificação do urbano e da problemática urbana. (Lefebvre, 2016, p. 85, grifos nossos)

¹⁸ É isso que permite aos autores afirmarem, sem maiores explicações, que, diferentemente de Aristóteles, “não restringem o comum político à esfera da ‘cidade’” (2017, p. 251).

¹⁹ Para um aprofundamento, ver discussão de Neil Brenner em *Implosions/Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization* (2013).

²⁰ Aqui os autores fazem referência à célebre passagem de Marx, nos Manuscritos econômico-filosóficos, ao dizer que a natureza é o corpo inorgânico do homem.

Dialeticamente suprasumido pela dimensão propriamente urbana, o comum reaparece, por um lado, em decorrência da partilha que se dá pela coprodução desse *comum artificial* por meio da reunião das diferenças. Pois “a grande riqueza da metrópole revela-se quando o encontro oportuno resulta numa nova produção do comum, quando, por exemplo, as pessoas comunicam seus diferentes conhecimentos, suas diferentes capacidades de formar algo novo de maneira cooperativa” (Hardt & Negri, 2016, p. 318). Mas não apenas isso. Retomando as palavras de Dardot e Laval, o comum mostra-se como verdadeiro princípio – do grego *arché*, como “fonte da qual deriva todo o resto” (2017, p. 615) – que fundamenta e confere um sentido ao que está por vir. O comum pode ser considerado, portanto, o próprio princípio político do urbano.

4 Considerações finais: Habitar o comum, ou em defesa do excesso e do resíduo

O percurso aqui desenvolvido buscou evidenciar aspectos do comum que, além de dialogarem com a formulação lefebvriana sobre o direito à cidade e o urbano, permitem repensar seu próprio sentido. Em lugar de uma essência reificada, o comum é apreendido em sua dimensão instituinte, como processo normativo, coletivo e criador de novas formas de sociabilidade. Em Dardot e Laval, ele se apresenta como uma invenção prático-poética que retoma, sob nova chave, a dialética da obra em Lefebvre: de um lado, processo instituinte e criativo, engendrado por ações coletivas; de outro, instituição que tende à estabilização e à inércia. Ainda que enfatizem a imaginação, sua leitura da *poiesis* permanece em parte desmaterializada, relegando à apropriação um papel secundário.

É precisamente nesse ponto que a perspectiva lefebvriana contribui, ao recolocar em tensão forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, sendo esta última compreendida como a própria dimensão espacial do comum. Hardt e Negri avançam nessa direção ao enfatizar o comum como coprodução imanente à metrópole, seu espaço privilegiado de expressão. Entendido como obra coletiva e poética, o comum revela-se como o princípio possível do urbano, a “segunda natureza” no léxico lefebvriano. Ele se manifesta na dialética entre biopolítica e biopoder, entre controle e desvio, apropriação e dominação, que estruturam a vida urbana.

Esse movimento encontra eco no pensamento de David Harvey, que desloca o debate do comum para o terreno das práticas insurgentes e das lutas urbanas concretas, nas quais o direito à cidade se realiza como reivindicação coletiva e transformação material do espaço. Em *Cidades rebeldes* (2014), Harvey reforça a dimensão política da produção do espaço ao evidenciar que o direito à cidade não é um direito qualquer, mas o direito de “mudar e reinventar a cidade mais de acordo com nossos mais profundos desejos”, reiterando que é “mais coletivo do que individual, uma vez que reinventar a cidade depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo sobre o processo de urbanização” (Harvey, 2014, p. 28). O autor retoma, a partir de Lefebvre, a ideia de que é a própria centralidade característica do urbano que cria os espaços heterotópicos²¹ — espaços de coexistência entre ritmos e racionalidades distintas. Marcadas pela tensão, as heterotopias resultam do ímpeto homogeneizante da lógica urbana e resistem por meio da diferença, da alteridade e do conflito.

Analogamente, podemos falar dos comuns, como vimos discutindo ao longo deste texto, de forma a entender que “a urbanização nada mais é do que uma incessante produção de comum urbano²² (ou, em sua forma espectral, de espaços e bens públicos) e sua eterna apropriação ou destruição por interesses privados” (Harvey, 2014, p. 156). O geógrafo enfatiza que os espaços e bens públicos — habitação, saneamento, educação, infraestruturas urbanas —, quando sob gestão do Estado, não configuram necessariamente os comuns. Isso evidencia sua dimensão de luta e disputa: “embora esses espaços e bens públicos contribuam intensamente para as qualidades dos comuns, é necessária uma ação política por parte dos cidadãos e das pessoas que pretendem apropriar-se deles ou concretizar essas qualidades” (Harvey, 2014, p. 144).

²¹ Como adverte Harvey, não se deve confundir as heterotopias em Lefebvre, que constituem essas zonas limítrofes de tensionamento e diferenciação, com as que aparecem em Michel Foucault.

²² Em David Harvey, embora a tradução para o português adote a expressão “bem comum urbano”, o original em inglês utiliza simplesmente *urban commons*. Quando o autor se refere explicitamente a algo material, recorre a termos como *common good* (bem comum) ou *commonwealth* (bem-estar comum). Assim como Dardot e Laval, Harvey também enfatiza que o comum não designa um bem ou processo específico, mas sim o ato de comunalização, isto é, uma prática social. Isso não impede, contudo, que os comuns sejam apropriados, cercados ou mesmo privatizados, o que reforça nosso argumento sobre sua dimensão prático-material.

Essa reflexão conduz a uma questão fundamental, que articula diversos pontos tratados ao longo do texto: assim como o direito à cidade, os comuns dependem essencialmente do valor de uso. Enquanto os bens públicos e privados referem-se a gastos produtivos, por parte do Estado ou do mercado, orientados pela lógica quantitativa, o comum manifesta-se onde há dispêndio improdutivo pautado pela dimensão qualitativa, ou seja, pelo valor de uso. No processo de *comunalização*, é a prática coletiva, desde que não subordinada ao mercado, que confere ao comum este valor, por meio de imaginários e simbologias que derivam do excesso e da dádiva. Retomando Hardt e Negri (2016, p. 393), “no contexto biopolítico, o valor transborda qualquer limiar de controle político e econômico”. Por isso, enquanto, no mercado, imperam o valor de troca, a economia e a *medida*, essa lógica não deve prevalecer no horizonte do comum. Pelo contrário, o comum deve se fundar como uma:

Teoria do valor alicerçada na *desmedida*, atravessando o limiar da medida (...) O valor é criado quando a resistência se torna transbordante, criativa e sem limites, e, portanto, quando a atividade humana excede e determina um rompimento do equilíbrio de poder (Hardt & Negri, 2016, p. 395, grifos nossos).

Se a conhecida fórmula capitalista utiliza os produtos (mercadorias) como instrumento para valorização do valor (de troca), o comum se assenta na centralidade (urbana) para criação de valor de uso. Além disso, como argumentam Dardot e Laval (2017), o comum envolve um direito de uso que não é individual nem privado, mas coletivo e auto instituinte. Tal direito é indissociável da coprodução de sua própria normatividade – da criação, pelos que dele participam, das regras do uso comum. Em outros termos, o comum implica um tipo de autogoverno, expressão de uma produção multilateral do espaço em que se negociam as diferenças e em que o habitar se realiza como prática ativa e compartilhada da vida urbana. Trata-se, afinal, do verdadeiro sentido de cidadania, tal como delineado por Henri Lefebvre em *Du contrat de citoyenneté*:

O importante seria que em torno dessa ideia – cidadania, estipulada, contratual – se produzisse uma renovação da vida política: um movimento com raízes históricas – revolução, marxismo, produção e trabalho produtivo – mas que vai além das ideologias, para que novas forças venham entrar em ação, ao se reunirem, ao exercerem pressão sobre o instituído. (...) Na verdade, isso requer um paradoxo: a *descoberta criativa*. Portanto, nem o negativo absoluto com seus corolários, a saber, pessimismo, niilismo, desespero. Nem positivismo, o realismo que bloqueia o horizonte. Nem estagnação nem catástrofe (Lefebvre, 1990, p. 37, tradução nossa²³, grifos nossos).

Em termos práticos, diante da voracidade de comodificação do espaço, em quais lugares da cidade contemporânea podem se evidenciar os comuns? A partir das palavras de Nancy Fraser, é possível afirmar que, apesar da aparente transformação de todas as esferas da vida em mercadoria, coexistem, fruto da “semi-proletarização” que sustenta o capitalismo, elementos que escapam à lógica mercantil, ainda que sejam “funcionalmente imbricados ao DNA do capitalismo” (Fraser, 2015, p. 711). Esse caráter residual – não no sentido de ser acidental ou contingente do capitalismo, como a autora alerta, mas por compor o pano de fundo indispensável para que o capitalismo se sustente – conecta-se diretamente à esfera da reprodução, em detrimento da produção. Este é o domínio da vida cotidiana, elemento central na crítica lefebvriana.

Portanto, não podemos tomar esses resíduos como simples peças de um sistema maior, subsumidas, de maneira inescapável, à comodificação generalizada. Ao contrário, propõe-se que esses resíduos carreguem uma normatividade própria, irreduzível à econômica, ou seja, capaz de impor diferenças ao sistema capitalista. Compreender o comum como resíduo implica uma crítica interna ao capitalismo, como Fraser sugere, sem romantizar relações do passado ou idealizar um futuro distante. De maneira análoga, como refletem Hardt e Negri (2016, p. 76) a partir de Maquiavel, a pobreza seria, ao mesmo tempo, excluída e incluída, não apenas um resíduo das forças arrebatadoras de apropriação do capital, mas “uma força de resistência que se reconhece explorada num regime que ainda carrega as marcas do comum”²⁴.

²³ Do original em francês: “L’important, ce serait qu’autour de cette idée – la citoyenneté, stipulée, contractuelle – s’opère un renouvellement de la vie politique: un mouvement ayant des racines historiques – la révolution, le marxisme, la production et le travail productif – mais qui dépasse les idéologies, de sorte que des forces nouvelles entreraient en action, en se réunissant, en exerçant une pression sur l’institué. (...) Ce qui exige en effet un paradoxe: la découverte créatrice. Donc ni le négatif absolu avec ses corollaires, à savoir le pessimisme, le nihilisme, le désespoir. Ni le positivisme, le réalisme qui bouche l’horizon. Ni stagnation ni catastrophe” (Lefebvre, 1990, p. 37).

²⁴ Aproxima-se do que De Angelis (2007) vê como espécie de *outside* (externo), que ocorrem a despeito do mercado, por meio de outros tipos de relações sociais e ritmos.

No contexto urbano, tal perspectiva convida a reconhecer os comuns nas brechas e resíduos do cotidiano, espaços de reprodução e de vida ordinária que escapam, ainda que parcialmente, à lógica mercantil. Nesses interstícios emergem usos e práticas que independem da propriedade privada e se baseiam no excesso e no transbordamento, compondo o que Bollier (2003, p. 13) denomina “economia da dádiva” (*gift economy*), em que a partilha e a confiança se afirmam como valores políticos. Lefebvre, assim como Hardt e Negri, associa a essas práticas o *Éros*, acontecimento ontológico que rompe com o existente e instaura novas formas de convivência baseadas na alteridade. É nesse terreno que se inscreve o trabalho coletivo e cooperativo, fundamento da criatividade e da coprodução do espaço, sustentado por “laços de amizade, novas ações, maneiras de coordenar e cooperar e, sobretudo, regras tácitas de ajuda mútua e cumplicidade” (Dardot & Laval, 2017, p. 515). Tais obras urbanas coproduzidas, no sentido lefebvriano, condensam tais experiências, abrigando novas significações para a totalidade social e configurando uma poética do comum que, a partir do residual e do cotidiano, anuncia possibilidades de emancipação e autogoverno.

David Bollier (2003) ilustra o comum por meio da experiência do grupo Green Guerrillas, liderado por Liz Christy, em Nova Iorque, que transformou áreas urbanas degradadas e abandonadas, tanto pelo mercado quanto pelo Estado, em mais de 800 jardins. Tal como na fábula dos devires do amor entre a vespa e a orquídea²⁵, o *Éros* — valor de uso, e não de troca — extravasa o desejo, fazendo com que o resto pulse como excesso. Este exemplo concreto pode servir como metáfora para a emergência de novas espacialidades que afluem no contexto urbano por meio do habitar como poesia do comum, sustentadas por práticas não econômicas e pela coprodução multilateral e imaginativa do espaço urbano, capazes de reconfigurar as estruturas institucionais estabelecidas.

Referências

Aristóteles. (2016). *O banquete*. Editora 34.

Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34.

Benjamin, W. (1987). A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica (J. C. Martins, Trad.). In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (pp. 165–196). Brasiliense.

Bollier, D. (2003). *Silent theft: The private plunder of our common wealth*. Routledge.

Bollier, D. (2021). The growth of the commons paradigm. In J. G. Speth & K. Courrier (Eds.), *The new systems reader: Alternatives to a failed economy* (pp. 115–134). Routledge.

Brenner, N. (2013). Introduction: Urban theory without an outside. In N. Brenner (Ed.), *Implosions/explosions: Towards a study of planetary urbanization* (pp. 14–30). Jovis.

Caldeira, T. P. do R. (2000). *Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Editora 34; Edusp.

Crawford, M., Chase, J., & Kaliski, J. (Eds.). (1999). *Everyday urbanism*. The Monacelli Press.

De Angelis, M. (2007). *The beginning of history: Value struggles and global capital*. Pluto Press.

Elden, S. (2016). Introduction: A study of productive tensions. In H. Lefebvre, *Metaphilosophy* (pp. 1–20). Verso.

Fix, M., & Paulani, L. M. (2019). Considerações teóricas sobre a terra como puro ativo financeiro e o processo de financeirização. *Brazilian Journal of Political Economy*, 39(4), 638–657. <https://doi.org/10.1590/0101-31572019-2954>

²⁵ Como explicam Hardt e Negri (2016), a fábula aparece recontada em Félix Guattari e Gilles Deleuze para comparar dois tipos distintos de relação: por um lado, a das vespas e as orquídeas, baseada no desejo e na diversão, sem o intuito reprodutivo e, por outro, a das abelhas e as flores, fundadas na produtividade e no trabalho.

Fraser, N. (2015). Por trás do laboratório secreto de Marx – Por uma concepção expandida do capitalismo / Marx's hidden abode – For an expanded conception of capitalism. *Revista Direito e Práxis*, 6(1), 703–728. <https://doi.org/10.12957/dep.2015.15431>

Hardt, M., & Negri, A. (2016). *Bem-estar comum*. Record.

Harvey, D. (2014). *Cidades rebeldes: Do direito à cidade à revolução urbana*. Martins Fontes.

Laval, C., & Dardot, P. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. Boitempo.

Lefebvre, H. (1967). *Metafilosofia*. Civilização Brasileira.

Lefebvre, H. (1972). *Contra los tecnócratas*. Granica. (Trabalho original publicado em 1967)

Lefebvre, H. (1978). *De lo rural a lo urbano* (4ª ed.). Ediciones Península.

Lefebvre, H. (1990). *Du contrat de citoyenneté*. Calmann-Lévy.

Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace*. Anthropos. (Trabalho original publicado em 1974)

Lefebvre, H. (2008). *A revolução urbana*. Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1970)

Lefebvre, H. (2016). *O direito à cidade*. Centauro. (Trabalho original publicado em 1968)

Luck, R. (2018). Participatory design in architectural practice: Changing practices in future making in uncertain times. *Design Studies*, 59, 139–157. <https://doi.org/10.1016/j.destud.2018.10.003>

Marx, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Boitempo.

Marx, K. (2007). *A ideologia alemã*. Boitempo.

Marx, K. (2017). *O capital: Livro I. Crítica da economia política*. Boitempo.

Medrano, L., Recamán, L., & Avermaete, T. (Eds.). (2021). *The new urban condition: Criticism and theory from architecture and urbanism*. Routledge.

Nakahara, C. A. M. M. (2021). *Do habitat ao habitar poético: Participação, apropriação e utopia em Henri Lefebvre* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. <https://doi.org/10.11606/T.16.2021.tde-10012022-130103>

Shimbo, L., & Rufino, B. (Eds.). (2019). *Financeirização e estudos urbanos na América Latina*. Editora Letra Capital.