REVISTA DA ANPEGE. V. 18. Nº. 36 — ANO 2022 E-ISSN: 1679-768X 25
DOI 10.5418/ra2022.v18i36.16299

# DIÁLOGOS ENTRE HENRI LEFEBVRE E AS PERSPECTIVAS FEMINISTAS: O ESPAÇO DIFERENCIAL COMO POSSIBILIDADE

## DIALOGUES BETWEEN HENRI LEFEBVRE AND FEMINIST PERSPECTIVES: THE DIFFERENTIAL SPACE AS A POSSIBILITY

## DIÁLOGOS ENTRE HENRI LEFEBVRE Y PERSPECTIVAS FEMINISTAS: EL ESPACIO DIFERENCIAL COMO POSIBILIDAD

**Joseli Maria Silva**
Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)
joseli.genero@gmail.com

**Marcio Jose Ornat**
Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)
geogenero@gmail.com

**Resumo**

O objetivo deste artigo é evidenciar aproximações entre as proposições de Henri Lefebvre, um dos mais influentes teóricos da geografia brasileira e a vertente feminista. Fazemos isso trazendo a relação entre espaço absoluto e espaço diferencial, demonstrando a centralidade do corpo em sua teoria e posteriormente correlacionamos suas proposições com os apontamentos feministas sobre a ética do cuidado da vida e o amor como elementos de transformação social e espacial. Esse desafio se coloca como importante no contexto epistemológico brasileiro da ciência geográfica a fim de construir identidades científicas e amenizar as hostilidades crescentes dirigidas ao ideal feminista em uma conjuntura social e política crescentemente conservadora no Brasil.

**Palavras-chave:** Espaço; Geografia Brasileira; Geografias Feministas; Diferenças; Corpo.

**Abstract**

The purpose of this article is to highlight similarities between Henri Lefebvre's propositions and the feminist view. That author is one of the most influential theorists of Brazilian geography. To achieve this aim, we address the relationship between absolute and differential spaces, demonstrating the centrality of the body in his theory and afterwards we correlate his propositions with feminist notes on the ethics of caring for life and love as elements of social and spatial transformation. This challenge is important in the Brazilian epistemological context of the geographic science in order to build scientific identities and lessen the growing hostilities towards the feminist ideal in an increasingly conservative social and political conjuncture in Brazil.

**Keywords:** Space; Brazilian Geography; Feminist Geographies; Differences; Body.

**Resumen**

Este artículo tiene como objetivo señalar los acercamientos entre las proposiciones de Henri Lefebvre, uno de los teóricos más influyentes de la geografía brasileña, y la corriente feminista. Lo hacemos trayendo la relación entre espacio absoluto y espacio diferencial, demostrando la centralidad del cuerpo en su teoría y enseguida correlacionando sus planteamientos con apuntes feministas sobre la ética del cuidado de la vida y el amor como elementos de transformación social y espacial. Este desafío es importante en el contexto epistemológico brasileño de la ciencia geográfica para construir identidades científicas y aplacar las crecientes hostilidades hacia el ideal feminista en una coyuntura social y política cada vez más conservadora en Brasil.

**Palabras Clave:** Espacio; Geografía Brasileña; Geografías Feministas; Diferencias; Cuerpo.

## Introdução

O crescimento do conservadorismo no Brasil tem a pauta moral como uma dos seus mais fortes pilares, notadamente com o fortalecimento das relações entre política e fundamentalismo religioso. Os movimentos sociais feministas e LGBTQIA+ são objetos de ódio e considerados verdadeiros perigos para a manutenção da 'boa sociedade'. No campo científico brasileiro as geografias feministas são consideradas pouco relevantes para a compreensão do espaço e sofrem o isolamento e exclusão de sua produção de saberes pela comunidade científica (Silva, 2009).

Assim, esse texto tem como objetivo evidenciar aproximações entre as proposições de Henri Lefebvre, um dos mais influentes teóricos da geografia brasileira, conforme aponta Damiani (2012) e a vertente feminista. Com isso, pretendemos criar alianças, arrefecer resistências e juntar forças para produção científica geográfica que estimule a resistência ao progressivo discurso de ódio contra grupos sociais historicamente inferiorizados e criar possibilidades de vivências espaciais.

É preciso prevenir que nossos argumentos não se baseiam na totalidade da obra de Henri Lefebvre, pois não a conhecemos por inteiro. Este intelectual viveu por noventa anos do século XX e escreveu, segundo seu biógrafo Rémi Hess (1988), cerca de setenta livros, abrangendo uma vasta seleção de temas que envolviam movimentos sociais, política e também o cotidiano. Sua carreira foi construída em meio às duas grandes guerras mundiais, à instauração da guerra fria e seu arrefecimento, ao processo de descolonização, às ditaduras militares e a redemocratização de vários países. Nossos argumentos estão centrados em um número reduzido de obras que influenciaram a geografia brasileira como 'A Produção do Espaço', 'O Direito à Cidade' e 'A Vida Cotidiana no Mundo Moderno'. Outra importante advertência é que não estamos afirmando que Henri Lefebvre possui uma perspectiva feminista ou tenha investido intelectualmente na busca de equidade de gênero nas obras que tomamos por base. Pelo contrário, sua obra é marcada por fazer os aspectos de raça, gênero e sexualidades serem subsumidos na análise de classe. Shields (1999) afirma que Lefebvre era um homem tradicional que foi sendo ligeiramente moderado ao longo dos anos 80 em relação a uma postura negativa com o feminismo, tal qual a maioria dos homens intelectuais franceses de seu tempo. Ele era crítico com a vertente psicanalítica majoritária que caracterizou o feminismo francês nos anos 60 (Elden, 2004). McCann (1999) também argumenta que a análise da vida cotidiana de Lefebvre não considerou gênero, raça e sexualidades, tendo se limitado à críticas ao modelo patriarcal e sua relação com o capitalismo. Apesar dessas críticas adotamos a postura ativa da leitura e da interpretação de escritas e tomamos a iniciativa de trazer os elementos que entendemos permitir diálogos entre suas proposições e as feministas.

O texto está dividido em duas seções. Na primeira trazemos a discussão da proposição do espaço diferencial e suas relações com o corpo e a experiência. Na segunda seção trazemos o corpo e suas demandas de cuidado e energia amorosa para manutenção da existência e como possibilidade de produção do espaço diferencial.

## Espaço diferencial e a utopia de Henri Lefebvre

As críticas direcionadas à obra de Henri Lefebvre a respeito da superficialidade de sua abordagem sobre raça, gênero e sexualidades não são infundadas, bem como o pequeno crédito concedido à colaboração ativa de suas esposas e companheiras em sua obra. Hess (1988) alerta para o silenciamento em torno de suas relações familiares em suas biografias, enquanto Shields (1999) evidencia que suas esposas e companheiras exerciam papéis para além da relação amorosa. Sua primeira esposa Henriette Valet, com quem teve quatro filhos (Jean, Joel, Roland e Janine), exerceu a função de sua colaboradora e datilógrafa. Sofia Jancu, cujo pseudônimo era Etienne Constant, foi uma amante que lhe possibilitou relações com figuras importantes do no Partido Comunista Francês. Com a companheira Danielle teve mais dois filhos (Oliver e Frida) durante o período da Segunda Guerra Mundial e os anos cinquenta. Shields (1999) aponta que Lefebvre também manteve um relacionamento com Nicole Beaurain entre 1960 e 1975, do qual nasceu mais uma filha (Armelle), sendo ela responsável por todas as suas correspondências escritas. Posteriormente, Lefebvre casou-se novamente com Catherine Régulier que, embora fosse muito mais jovem que ele, não foi apenas sua datilógrafa, mas cooperou com sua obra. Segundo este autor,

> Com suas parceiras, Lefebvre ditou e deu forma à pelo menos dois manuscritos tão longos quanto um livro e meia dúzia de artigos de periódicos por ano. Essas eram ligações incomuns - metade romance, metade negócios. Eles eram chamados, ironicamente, de 'o ditador' e 'a máquina de escrever'. A forma ditada deu a seus livros uma qualidade de escrita em forma de perguntas e respostas. Esboçando uma série de questões e perguntas-chave, Lefebvre simplesmente respondia uma por dia em voz alta enquanto sua companheira datilografava. Isso levanta novamente o papel essencial, mas ignorado, que as mulheres desempenharam em seu trabalho. Lefebvre afirmou ter escapado da armadilha do casamento heterossexual, mas permaneceu um patriarca e circunscreveu suas noções de amor dentro dos limites das tradições do desejo masculino-feminino. Com o passar do tempo, as ideias feministas se firmaram, pelo menos a questão da participação das mulheres foi mais francamente reconhecida, tendo alguns dos seus últimos trabalhos reconhecido a co-autoria com sua última esposa e parceira intelectual, Catherine Régulier-Lefebvre. (Shields, 1999, p. 84)

A despeito das críticas elaboradas em torno de Lefebvre, tanto de como ele conduzia suas parcerias amorosas/intelectuais, bem como da debilidade com que tratou de questões como gênero, raça e sexualidades, sua posição de dar importância ao ser humano encarnado na luta por justiça e o direito à cidade, foi fundamental para o campo feminista e das sexualidades, como sustenta Rose (1993) e Butler (1993).

O corpo é elemento fundamental da sua teoria sobre a produção do espaço. Lefebvre ([1974]1991)

considera que o uso da primeira natureza pela ação humana, gera a segunda natureza. É a ação humana sobre a natureza que cria o 'espaço social', pois é a capacidade criadora da humanidade, por meio de sua racionalidade, o que permite a sua reprodução física e material.

O aprofundamento das relações acapitalistas de produção e consumo de mercadorias e a alienação da humanidade cria uma homogeneização das existências promovendo aquilo que Lefebvre ([1974]1991) chama de espaço absoluto. Para ele, o espaço absoluto cria uma aparente homogeneidade da vida social promovida pelo modo de produção capitalista. A estimulação do consumo de mercadorias e a proliferação de símbolos de desejos padronizados são marcas do espaço absoluto. O valor de uso das mercadorias criadas pela ação humana são suplantadas pelo valor de troca e cada vez mais a força de trabalho que produz a mercadoria é apartada dela. O espaço absoluto tende a homogeneizar, ser reducionista, apagar as contradições inerentes ao sistema capitalista. Segundo Lefebvre ([1974]1991, p. 285, tradução nossa), o espaço abstrato

> é o produto da violência e da guerra; é político e instituído por um Estado, portanto, é institucional. À primeira vista, parece homogêneo. Com efeito, serve de instrumento às forças que fazem uma tábula rasa de tudo o que lhes resiste e ameaça, em suma, as diferenças. Essas forças parecem triturar e esmagar tudo à sua frente, com o espaço desempenhando a função de um avião, um trator ou um tanque. A noção de homogeneidade instrumental do espaço, no entanto, é ilusória - embora as descrições empíricas do espaço reforcem a ilusão - porque ela toma acriticamente o instrumental como um dado.

O espaço abstrato, tomado pelas relações do capital e tornando-se ilusoriamente a única forma de vida possível para a humanidade, aliena a sociedade, suprime a criatividade e a energia para luta contra a imposição dos modos de vida capitalistas. O espaço abstrato é marcado também pelo masculino, pelo fálico, que exibe metaforicamente a simbolização da força e da violência masculina na brutalidade do poder político, dos meios de coação como a polícia, o exército e a burocracia. Contudo, o espaço abstrato de Lefebvre ([1974]1991, p. 287, tradução nossa) não é homogêneo, ele tende a parecer que sim para minar a possibilidade de mudança. Mas "O espaço abstrato não é homogêneo; ele simplesmente tem a homogeneidade como seu objetivo, sua orientação, sua 'lente'. E, de fato, o torna homogêneo. Mas em si é multiforme".

A aparente homogeneidade do espaço abstrato é ao mesmo tempo produzida pelo poder, mas o seu produto, nem sempre pode ser atingido, já que há fissuras em que batalhas podem ser travadas entre aqueles que ocupam posição de poder e os oprimidos por ele. Na vida cotidiana as pessoas negociam e desenvolvem estratégias de resistências. Sendo assim, o espaço absoluto podem conter as ações de reprodução das relações de opressão, mas também podem desenvolver as práticas de libertação.

Assim, na visão utópica de Lefebvre ([1974]1991) o espaço absoluto deve ser combatido e

superado pelo que ele chama de espaço diferencial. O espaço diferencial é a luta contra a alienação promovida pela dominação e a apropriação da vida pelas pessoas. Ele propõe luta contra as tendências padronizadoras do espaço abstrato dominado pelo sistema capitalista pelas práticas espaciais criativas. A ideia é de que o espaço diferencial seja uma possibilidade, um processo de transformação social contra a dominação capitalista. Portanto, ele não pode ser considerado uma etapa futura do espaço absoluto, mas é um elemento contraditório de apropriação social das criações humanas.

A criação de um espaço diferencial, que se opõe ao espaço absoluto, pode ser um espaço transitório, surgido das fissuras do domínio do espaço absoluto que venha a privilegiar a vida e o valor de uso das criações humanas em detrimento do valor de troca de lucro. O processo de reapropriação do espaço absoluto pela humanidade inclui a contestação às exclusões e o direito do corpo à cidade, incluindo a heterogeneidade. A constituição do espaço diferencial se dá pela luta ao direito à cidade (Lefebvre, [1968] 2001 )

O espaço diferencial envolve o processo social de ação política que revela necessidade de reapropriação do espaço para a vida humana e revela todas as vulnerabilidades produzidas pelo espaço abstrato para a proteção social. O corpo é dominado pelo espaço abstrato no qual é convertido em mercadoria e energia para o trabalho e alienado pela despossessão do saber e consumo. No espaço diferencial ocorre a reapropriação pessoal e coletiva dos corpos. O corpo para Lefebvre (1976, p. 89, apud Shields, 1999, p. 76 tradução nossa) 'o corpo, no próprio coração do espaço e do discurso do poder, é irredutível e subversivo. É o corpo que é o ponto de retorno'.

O corpo com os seus gestuais e ações não são realizados 'no espaço', mas os próprios corpos geram espaço. O espaço precisa do sujeito encarnado para constituir-se como espaço, conforme suas palavras,

> Pode-se dizer que o corpo, com a sua capacidade de ação, e as suas várias energias, cria espaço? Seguramente. Mas não no sentido da ocupação dita como uma espacialidade fabricada; em vez disso, há uma relação imediata entre o corpo e seu espaço, entre a distribuição do corpo no espaço e sua ocupação do espaço. Antes de produzir efeitos na esfera material (ferramentas e objetos), antes de se produzir, por alimentar-se daquela esfera material e antes de se reproduzir, gerando outros organismos, **cada corpo vivo é espaço** e tem seu espaço: ele se produz no espaço e também produz esse espaço. Esta é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias à sua disposição, o corpo vivo, cria ou produz o seu próprio espaço; em contrapartida, as leis do espaço, que significa dizer as leis de diferenciação no espaço, também governam o corpo vivo e a utilização de suas energias. (LEFEBVRE, **[1974]**1991, p. 170, tradução nossa, grifo nosso).

A prática do corpo pode ser repetitiva ou inventiva, sendo interdependente de outros corpos, do tempo e do espaço bem como fora do tempo e do espaço, conforme argumenta Lefebvre ([1968]

1991). O corpo vivo envolve demandas materiais, afetivas, desejos, emoções, produzindo espaços em suas diferenças. Essas perspectivas de Henri Lefebvre sobre o corpo vivo e os espaços diferenciais são elementos centrais na discussão das geografias feministas que têm criado teorias sobre o cuidado da vida e o amor como energia produtiva para enriquecer a análise espacial para além das relações de produção e reprodução capitalistas.

## A ética do cuidado e amor como elementos de produção do espaço diferencial

Pensar sobre a existência humana espacial, trazendo para análise do espaço a vida cotidiana encarnada é um desafio das geografias feministas que têm buscado outras formas de compreensão do mundo para além da razão pura e abstrata. A vida humana é um tema importante de Judith Butler (2016), uma das maiores filósofas feministas do mundo contemporâneo. Pra ela, a vida humana não está dada, mas é concebida e valorada nos marcos dos regimes de poder e dos contratos sociais que estabelecemos e viabilizamos nas práticas. Judith Butler (2006) concebe a ideia de vida precária para reforçar a ideia de que a humanidade é interdependente e que nenhuma vida está assegurada de uma vez por todas, pois a preservação da vida, assim como seu descarte, é dependente da ética e da política. Tal como Lefebvre ([1974]1991) com sua ideia de espaço diferencial que luta contra a homogeneização do espaço absoluto, Judith Butler busca constituir uma ética em que a humanidade possa criar formas sociais de vidas viáveis e vivíveis, considerando a precariedade de toda vida humana.

A ‘vida precária’ é uma perspectiva elaborada por Judith Butler (2006) para evidenciar as formas sociais em que enquadramos e valoramos aquilo que consideramos ser uma vida. Ela parte da vulnerabilidade inerente à nossa existência social, no sentido que todas as vidas podem ser eliminadas. Mas as escolhas das vidas que valem à pena ser preservadas e as que podem ser desperdiçadas porque suas perdas sequer são sentidas ou choradas, é uma condição social que depende da política. Ainda que toda a vida humana seja igualmente definida pela precariedade, os contextos de poder por meio de instituições de diversas naturezas maximizam a precariedade da vida de alguns, enquanto minimizam para outros.

Pensar coletivamente na proteção da vida e nas condições de manutenção da vida que aumentam ou diminuem precariedades em determinados espaços e tempos, envolve reconhecer a distribuição desigual da precariedade. Se por um lado, a vida vivível se sustenta por condições materiais básicas como alimentação e abrigo, por outro, ela é afetada pelas condições de inteligibilidade social, ou seja, ela é dependente das condições normativas que moldam socialmente quem é o sujeito, cuja vida é reconhecida como vida. É nesse sentido que a preservação da vida exige prestação e recebimento de cuidados.

Fiona Robinson (1999) argumenta que ao contrário da filosofia masculina cujo foco está no sujeito autônomo, abstrato e racional, as feministas pensam nos sujeitos em relações de interdependência e responsabilizados uns pelos outros para a manutenção da vida. Segundo ela, é fácil pensar nas obrigações de cuidados com pessoas da família ou amigos, já que as pessoas próximas afetam umas às outras. Contudo, pessoas para além de nossas famílias também são vulneráveis e afetadas pelas nossas ações e escolhas. Portanto, a ética do cuidado tem implicações para além da esfera de relações pessoais e privadas, incluindo também a esfera pública e política.

Considerando que a ética do cuidado não é algo da esfera privada, Robinson (1999) propõe pensar a ética do cuidado nas relações de amplas escalas, já que vivemos num mundo globalizado e estamos de todas as maneiras conectados. Segundo ela, a ética do cuidado pergunta não apenas a 'razão' pela qual devemos nos importar com os outros com os quais compartilhamos o mundo, mas também 'como' devemos nos importar e 'como' promovemos relações de cuidado pessoal e social. A ética do cuidado não é algo dado, mas envolve aprendizado de ouvir e estar atento e receptivo às necessidades e sofrimento dos outros, envolvendo a compreensão de como as relações são construídas e como a diferença é percebida e mantida por meio de instituições e estruturas nas sociedades. Trazer a ética do cuidado para o espaço público não significa tirar do Estado suas responsabilidades para que o cuidado seja exercido por cuidadores mal pagos, mas fazer com que esta instituição assuma a responsabilidade primária de manter estruturas (políticas, sociais e econômicas) que sustentem os princípios do cuidado com a vida, como argumentado por Linda McDowell (2004).

Portanto, para além da alienação da vida como mercadoria abstrata a ser explorada pelo capital, a ética do cuidado envolve o compromisso de promover vidas vivíveis e isso só é possível pela constituição do espaço diferencial, aquele que luta para a reapropriação da vida pelos seres humanos, cujas existências foram desvalorizadas. Quando uma sociedade assume como fundamento civilizatório a ética do cuidado, é preciso que ele não fique restrito ao trabalho feminino (geralmente desvalorizado), mas assumido pelo Estado.

Joan Tronto (1993) sustenta que o cuidado, além de ser fundamental, também é necessário para manutenção da segurança individual e bem-estar coletivos da vida cotidiana. O cuidado forma grande parte de nossas relações interpessoais e envolve a justiça. Segundo ela,

> Em vez de discutir a variedade de formas que nós usamos o termo 'cuidado', deixe me oferecer essa definição que Berenice Fisher e eu elaboramos: No nível mais geral, nós sugerimos que o cuidado seja visto como uma atividade da espécie humana que inclui tudo o que fazemos para manter, continuar e consertar nosso 'mundo' de forma que possamos viver nele tão bem quanto possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nós mesmos e nosso ambiente, tudo que nós procuramos entrelaçar em uma rede complexa de sustentação da vida. (Tronto, 1993, p 103)

Esta proposição de compreensão do cuidado foi ampliada de várias maneiras, para muito além das áreas tradicionais como saúde e assistência social e atualmente tem guiado teorias políticas, ambientais e de justiça em diversas escalas espaciais, como argumenta Victoria Lawson (2007). O cuidado é tão fundamental para nossa condição de existência mútua no planeta que muitas vezes não nos damos conta dele na vida diária como elemento essencial de nossas relações e de nossa responsabilidade coletiva.

Marian Barnes (2012) propõe pensar o cuidado de três formas distintas, relacionadas entre si. Primeiro, o cuidado é uma forma de conceitualizar as relações pessoais e sociais. Segundo, o cuidado compreende um conjunto de valores, ou princípios morais que oferecem uma direção para nossa conduta. Terceiro, o cuidado precisa ser pensado como uma prática em que estão envolvidas as pessoas que prestam cuidados e as que recebem. Portanto, o tempo investido nas práticas de cuidado entre pessoas nem sempre são iguais, gerando estruturas de poder que distribui de forma também desigual as vantagens e desvantagens.

Virgínia Held (2005) argumenta que apesar de haver várias formas de pensar a ética do cuidado, há características recorrentes entre as versões analisadas por ela. A primeira característica usual nas abordagens da ética do cuidado é a irrefutável moral relevante de atender às necessidades de outros, em particular pelos quais assumimos responsabilidade, não apenas de dependentes familiares, como outras pessoas para além do espaço privado. A segunda característica comum da ética do cuidado é que a emoção cumpre um papel fundamental no entendimento daquilo que a moral recomenda. A simpatia, empatia, sensibilidade e capacidade de reagir, são consideradas emoções morais que precisam ser cultivadas para determinar o que a moralidade recomenda. A terceira característica do cuidado diz respeito à consideração dos desafios concretos de pessoas reais, rejeitando a concepção de abstrações e universalização dos problemas morais. As pessoas em relações de cuidado estão agindo juntas e entre si, sendo que o bem-estar de uma relação de cuidado envolve o bem-estar cooperativo entre elas, bem como da própria relação. A quarta característica da ética do cuidado que persiste nas análises de Held (2005) é que, como muitos pensamentos feministas, há uma reconceituação das noções tradicionais sobre o público e o privado.

A visão tradicional, embutida nas teorias morais dominantes, considera a família uma esfera privada, além da política, na qual o governo não deve intervir. As feministas mostraram como o maior poder social, político, econômico e cultural dos homens estruturou a esfera ‘privada’ em desvantagem para mulheres e crianças, tornando-as vulneráveis à violência doméstica, bem como deixando as mulheres economicamente dependentes dos homens e sujeitas a uma divisão do trabalho altamente desigual na família. Se de um lado o Estado interfere muito pouco sobre o exercício de poder coercitivo dos homens dentro de suas casas, por outro, ele age de forma incisiva sobre as decisões privadas das mulheres em relação à reprodução e à despenalização do aborto.

As teorias morais hegemônicas consideram a vida do espaço público algo relevante para a moralidade, mas o espaço privado e as relações de intimidade não são importantes. A ética do cuidado aborda questões morais entre pessoas desiguais e dependentes, ao contrário da ideia dominante do

encontro de duas pessoas livres, racionais e iguais. As desigualdades e a interdependência também estão na base da concepção do espaço público, trazendo os problemas das relações que se estabelecem muitas vezes de forma involuntária e cheia de emoções. Ninguém ao nascer escolhe o sexo, o gênero, a cor, a classe, a orientação sexual e a nacionalidade, mas, mesmo assim, as pessoas vivenciam essas características em relações de interdependência e desigualdades que marcam as experiências humanas.

A quinta característica colocada por Virginia Held (2005) é fundamental para concepção da ética do cuidado. Ela tem relação com a forma de compreensão da pessoa. Nas concepções das teorias morais dominantes, as pessoas são entendidas como indivíduos racionais e autônomos que estabelecem cooperação social para aumentar as possibilidades de cada uma delas atingir suas finalidades e ao mesmo tempo os objetivos da sociedade. Nessa concepção hegemônica as pessoas são primeiramente concebidas como indivíduos distintos e apenas depois estabelecem relacionamentos. Na ética do cuidado as pessoas são concebidas como relacionais e interdependentes, moral e epistemologicamente desde que nascem e ao longo da vida, pois são as relações que são constituidoras de suas identidades.

Judith Butler (2017) reconhece a impossibilidade da existência humana fora das relações, mas também alerta para a necessidade da crítica das mesmas relações que fundam os indivíduos. Segundo ela, nossa formação como seres humanos implica um quadro de referências, mas para ela é preciso:

> que nos arrisquemos precisamente nos momentos de desconhecimento, quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação aos outros constitui nossa chance de nos tonarmos humanos. Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária (Butler, 2017, p. 171)

As relações são fontes de identidade moral. As pessoas partilham o mundo e se comprometem umas com as outras e com algumas delas desenvolvem vínculos, compromissos que são centrais em suas vidas, concretizadas por relações de cuidado que não são simétricas. A disposição ao cuidado tem sido problematizada pelo pensamento feminista, argumentando sobre as desigualdades de práticas de cuidado da vida humana. Hilary Rose (1994) argumenta que o trabalho do cuidado é generificado e racializado. Segundo ela:

> Apesar das mulheres serem apenas um pouco mais da metade da humanidade, elas fazem muito mais do que a metade de todo o trabalho realizado no mundo. Há uma constatação deprimente nos estudos internacionais sobre tempo-investimento que tem durante a última década, ou quase isso, mapeando grande desigualdade entre as horas trabalhadas pelos homens e pelas mulheres. (Rose, 1994, p. 36, tradução nossa)

Quando a racialidade está interseccionada com o gênero e a classe, as mulheres negras são as que mais beneficiam a humanidade com o desempenho do cuidado da vida. A politização da ética do cuidado tem sido um árduo caminho para o pensamento feminista, porque as filósofas necessitam lidar justamente com os elementos que fundamentaram os argumentos masculinos de atribuição da inferioridade feminina. Afinal, na perspectiva masculina, o corpo 'naturalmente' preparado para reprodução e o cuidado da vida e a emoção como fraqueza moral 'natural' e incapacidade de controle de pulsões foram as premissas que validaram a ideia de que o cuidado era uma tarefa 'naturalmente' feminina e a energia que implica o gasto do tempo para o cuidado da vida seria o amor.

Embora o amor seja algo inquestionavelmente importante para a vida humana, ele carece de explicação. O amor tem sido considerado um efeito, algo misterioso, impenetrável e pouco abordado pelo campo científico, com exceção da vertente feminista. O estabelecimento da politização das experiências de amor tem sido uma preocupação dessa vertente para construir elementos de resistência ao poder masculino. Margaret E. Toye (2010) argumenta que o amor é dificilmente comunicável em seu significado e em geral, são utilizadas formas substitutivas de referência ao amor, mas não há definição do amor em si. Segundo ela, a tradição filosófica greco-cristã que considera o amor de quatro formas: *eros* (erótico), *ágape* (caridade), *philia* (amizade), *storge* (afeição) é uma boa forma de ilustração de formas substitutivas de referência ao amor.

A busca de concepções científicas do amor tem sido realizada pelas filósofas feministas desde os anos 70. Anna Jónasdóttir e Ann Ferguson (2014) ao analisar essa trajetória de compreensão do amor, reúnem as análises em três caminhos interpretativos. O amor como desilusão ou ideologia, o amor como um elemento da ética e da epistemologia e o amor como poder humano social e biomaterial. O amor concebido como ideologia esteve centrado na ideia do amor romântico, um dos elementos das relações de gênero entre casais heterossexuais, embebido pelo poder masculino e o exercício do patriarcado. As mulheres, concebidas como dotadas da 'natural' inclinação ao cuidado da vida, se envolviam em situações de exploração, conforme aponta a crítica de Margaret E. Toye (2010, p. 41):

> O amor é entendido como uma ideologia que opera como um tipo de 'ópio das massas', especialmente em relação a construção social da feminilidade. Assim, por um longo tempo, o engajamento feminista com o tema do amor tem sido apenas considerado a partir da posição de uma crítica: os discursos heteropatriarcais dominantes são analisados pelo quanto os modelos danosos do amor romântico ajudam a reforçar a relações de forças assimétricas de gênero que tem perpetuado a subordinação das mulheres, incluindo sua aceitação de empregos mal remunerados e a violência, tanto nas relações públicas como nas privadas. (Toye, 2010, p. 41, tradução nossa)

O amor como elemento ético e epistemológico pode ser visto na produção de Toye (2010) que tem proposto a politização do amor e criticado as formas substitutivas de compreensão pela abordagem

feminista, como é o caso da ideia de cuidado. Para ela, embora o amor implique o cuidado, ele é mais do que isso. Ela propõe que o amor seja um conceito ético que nomeia não apenas uma relação particular qualitativa entre um determinado eu e o outro, mas uma particular distância ou espaçamento entre eles.

O que está em jogo para ela é o status dos sujeitos da relação, pois é esse espaçamento que permite a existência dinâmica de dois sujeitos constantemente envolvidos em processos de transformação e devir, sendo que ambos possuem esse direito. Apoiada na filosofia de Luce Irigaray, ela diz que é preciso substituir a expressão 'amo você' por 'amo com você', argumentando que o sentido do amor entre sujeitos de status iguais é o compartilhamento das experiências de amor. Nesse sentido, os seres da ação não são os objetos de desejo, mas sujeitos que acionam por escolha e responsabilidade a emoção que identifica a relação.

A ideia de amor como elemento ético também foi desenvolvido por bell hooks que entende o amor como uma forma de existência, uma escolha e responsabilização pelo mundo. Assim, o amor é intenção e ação em vez de um sentimento, sugerindo, inclusive, que o amor deveria ser verbo e não substantivo. Segundo ela:

> Começar por sempre pensar no amor como ação invés de um sentimento é uma forma de que qualquer pessoa que use a palavra dessa maneira automaticamente pressuponha compromisso e responsabilidade. (…) Se nós estivéssemos constantemente lembrando o que é que o amor 'faz', nós não usaríamos a palavra de uma maneira que desvaloriza e degrada seu significado. Quando nós estamos amando, nós aberta e honestamente expressamos cuidado, afeição, responsabilidade, respeito, comprometimento e confiança. Definições são pontos de partida vitais para a imaginação. O que nós não podemos imaginar, não pode existir. Uma boa definição marca nosso ponto de partida e nos permite saber onde queremos chegar. Enquanto nos movemos em direção ao nosso destino desejado, nós registramos a jornada, criando um mapa. Nós necessitamos um mapa para nos guiar em nossa jornada para o amor – começando com o lugar onde nós conhecemos o que queremos dizer quando nós falamos sobre o amor. (hooks, 2000, p. 13-14, tradução nossa)

A perspectiva do amor como poder humano social e biomaterial também faz parte da criação de bell hooks. Ela entende que o amor é um poder material que, se reorganizado através de novas construções de masculinidades, pode empoderar indivíduos e comunidades inteiras, notadamente as oprimidas. O amor é uma capacidade humana distinta, uma energia criadora e recriadora que, sozinha ou associada às outras capacidades, como a do trabalho por exemplo, permite as pessoas agirem intencionalmente para melhorar e mudar suas vidas e as condições de existência.

Assim, se o amor não é algo dado e definitivo, mas se faz num campo de forças em que diferentes concepções de amor estão sendo disputadas, é necessário que o pensamento feminista crie definições alternativas daquelas produzidas pelo saber masculino que marcam as relações hierárquicas de gênero.

Uma interessante narrativa alternativa foi construída por Anna G. Jónasdóttir e Ann Ferguson (2014), Jónasdóttir, Bryson e Jones (2011) e Jónasdóttir (2011 a e b). Esse conjunto de textos explora o amor como um elemento que estrutura as sexualidades e os gêneros, tanto como identidades, como em ações materiais corporificadas e socialmente estruturadas, por meio de valores e poderes que interagem e criam organizações distintas temporal e espacialmente. Sendo assim, para esse conjunto de autoras o amor é político, entendido como uma capacidade humana criativa e reprodutiva que é passível de ser explorada.

As relações de gênero, as práticas amorosas e os usos do poder do amor no processo de produção e reprodução de pessoas se constituem em importantes elementos de compreensão social, conforme argumentam Jónasdóttir e Ferguson (2014). Dessa forma, Jónasdóttir (2011a e 2011b) cria uma perspectiva inter-relacionada entre a cultura e a materialidade para entender o amor na organização patriarcal da heterossexualidade, julgando ser crucial compreender esta forma hegemônica que oprime todas as outras formas de amor sexual.

Nesses trabalhos, Jónasdóttir (2011a e 2011b) realiza uma forte aproximação com o materialismo histórico, afirmando que a economia (a produção dos meios de subsistência) e a sexualidade (a produção da vida) são processos sociais internamente relacionados, embora distintos. Não são estruturas separadas, de um lado a produção econômica e de outro a reprodução social, relacionadas apenas externamente. Ela afirma que:

> (…) no sólo el trabajo humano sino también el amor humano puede y debe entenderse como ‘una actividad práctica humano-sensorial’ y una ‘capacidad creadora de mundos’. Esta afirmación fundamenta una reconstrucción feminista de la perspectiva de la producción del materialismo histórico. Proporciona una manera de teorizar la sexualidad, las relaciones de género y los intereses de género, el poder, la agencia y la política, en la que dichos elementos se perciben como vinculados entre sí en un marco teórico social y político general, con múltiples niveles y dimensiones (Jónasdóttir, 2011b, p. 249)

A análise de Jónasdóttir (2011a e 2011b) tem como base empírica os países nórdicos no período contemporâneo. Ela argumenta que apesar das instituições daqueles países terem conseguido uma equidade formal e legal entre homens e mulheres, há uma persistência na dominação masculina, chegando a nomear esta estrutura de ‘patriarcado ocidental contemporâneo formalmente igualitário’. A autora usa a ideia de exploração da capacidade de trabalho nas sociedades capitalistas, argumentando haver também a exploração da capacidade humana do amor. Segundo ela:

> las capacidades humanas para el amor y para el trabajo pueden explotarse es como

> afirmar que éstas son fuentes vivientes de energía que pueden ser liberadas, por decirlo de alguna manera, en una persona o en un grupo de personas y que pueden utilizarse como poderes humanos en el sentido de habilidades para provocar efectos de desarrollo en algún material físico (no humano) y/o en alguna otra persona o grupo de personas. En situaciones sociales concretas la explotación (del poder de trabajo, del poder del amor o de otros poderes humanos como el que alimenta la agencia política) toma varias formas y difiere en el grado de utilización. (Jónasdóttir, 2011b, p. 259).

Depois de comparar o amor como uma capacidade humana, tanto quanto o trabalho para criação do mundo concreto, Jónasdóttir (2011a e 2011b) continua sua análise dizendo que o amor se constitui por uma inerente dialética entre o 'cuidado' e o 'aspecto erótico ou de êxtase' que juntos compreendem o que ela chama de amor como prática humana sociosexual. Para ela, esta concepção de amor deve estar no centro das teorias feministas e nas práticas políticas, pois ela envolve elementos como poder e justiça.

Para sintetizar sua longa trajetória de estudos sobre o amor, Jónasdóttir (2014) resume suas afirmações centrais sobre o 'amor' ou o 'poder do amor' em oito pontos relacionados entre si. 1 - o amor humano é comparável ao trabalho em certos aspectos fundamentais, mas não pode ser reduzido a ele; 2 - o amor é uma atividade humana resultante de fluxos relacionais de forças e processos de interações e transações, ocorrendo em relacionamentos sociosexuais; 3 - o 'poder do amor', assim como o 'poder do trabalho', é uma força social humana alienável e explorável; 4 - o amor sustenta a estrutura capitalista contemporânea do 'patriarcado formalmente igualitário' porque o sistema é dependente da exploração do poder do amor das mulheres pelos homens; 5 - o amor humano pode ser qualificado como uma atividade 'prática humana sensorial', assim como o trabalho na teoria marxista; 6 - o amor realiza um 'tipo de sociabilidade' que potencializa 'capacidades criadoras de mundos' quando contém a reciprocidade genuína entre sujeitos; 7 - o amor é importante como um poder transformativo singular na vida social, um poder humano causal fundamental e um agente de mudança, que pode ser usado tanto para a liberdade, como para a dominação de alguns sobre outros; 8 - o amor não é um poder monocausal, mas está interseccionado com a criação social de normas e valores culturais, crenças e conhecimento, ou o estabelecimento de formas políticas (incluindo judiciais) e tratados institucionalizados.

As afirmações de Jónasdóttir (2014) de que o amor é uma energia que potencializa ação e cria um mundo material pressupõe pensar na geograficidade do amor. Carey-Ann Morrison, Lynda Johnston e Robyn Longhurst (2012) trazem importante contribuição para pensarmos a relação entre o amor e sua dimensão espacial. Para elas, o amor é vivido corporalmente, tanto quando considerado como energia, como apenas uma sensação físico-química ou ainda quando se realiza nas relações de cuidado e desejo erótico.

Com base na ideia de Jónasdóttir (2014) sobre o amor como energia, força social e atividade prática humana sensorial, nos permite afirmar que o espaço geográfico pode ser compreendido como resultante de feixes de relações corporificadas de afeto, mediadas pelos processos de interações de poder que desencadeiam ações e materialidades específicas em permanente processo de reconstrução.

O amor como processo espacial é um campo pouco explorado e tem grande potencial de investigação. Afinal, se o amor implica corpos, energias e relações, certamente ele não pode prescindir de espaço geográfico. Se todo ser humano vivo tem um corpo e é através dele que as pessoas realizam a vida, comem, dormem, trabalham, desejam e assim por diante, todas as atividades são encarnadas e consequentemente espacializadas. O amor como energia humana e ação se faz por meio de corpos humanos e isso pressupõe pensar corpos e espaços em relação, já que é impossível dissociar os espaços que constituem os corpos e vice-versa. As pessoas experienciam espaços por meio de seus corpos e os espaços afetam as pessoas, sendo impossível pensar práticas amorosas que não sejam espaciais.

Butler (2016) ao analisar a ideia de precariedade e consequentemente de cuidado com o outro, traz o corpo e suas relações com o espaço como central para compreender como constituímos percepções das vidas que são consideradas visíveis e reconhecidas em sua precariedade. Para ela:

> O esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas das não dignas de consideração funciona fundamentalmente através dos sentidos, diferenciando os gritos que podemos ouvir dos que não podemos, as visões que conseguimos enxergar das que não conseguimos, da mesma forma que acontece em relação ao tato e até mesmo ao olfato. (…) Para reconhecer a precariedade de outra vida, os sentidos precisam estar operantes, o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas (Butler, 2016, p. 83).

O reconhecimento da interdependência entre os seres humanos para sua sobrevivência faz com que a consideração do corpo no campo da política e das relações de poder seja um aspecto fundamental para a construção de espaços amorosos e de cuidado com o outro. Butler (2016) argumenta que um corpo não é delimitado em si mesmo, extrapola os limites da fronteira da pele na medida em suas ações sobre o mundo e as formas de como esse corpo é significado. Portanto, o corpo está fora dos limites da pele, está no mundo dos outros e sendo assim, o corpo nunca pertence a si mesmo. Butler (2016) afirma que:

> O corpo, na minha opinião, é onde encontramos uma variedade de perspectivas que podem ou não ser as nossas. O modo como sou apreendido, e como sou mantido, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerado e tratado, de como essa consideração e tratamento possibilitam essa vida ou não tornam essa vida vivível. Assim, as normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são estipuladas unicamente por mim. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou. Já estou me opondo a um mundo que nunca escolhi quando exerço minha agência. Infere-se daí, então, que certos tipos de corpos parecerão mais precariamente do que outros, dependendo de que versões do corpo, ou da morfologia em geral, apoiam ou endossam a ideia de vida humana digna de proteção, amparo, subsistência

> e luto. Esses enquadramentos normativos estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que tipo de vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada. (Butler, 2016, p. 85)

Nesta citação de Butler (2016) nós identificamos duas perspectivas escalares de análise do corpo para construirmos um entendimento geográfico sobre ele. Uma delas em que o corpo se relaciona com a exterioridade espacial em que é significado, valorado e posicionado em uma matriz de poderes estabelecidos. Os diferentes espaços podem ser acolhedores, neutros ou temerosos para determinados tipos de corpos. Na outra perspectiva, quando o corpo se opõe à exterioridade, exercendo seu agenciamento, o corpo pode se constituir, ele próprio em espaço de resistência, contestação ou proteção de si. A percepção de que o poder exercido sobre as pessoas pode ferir, invadir e destruir, incita a consciência da materialidade do corpo como espaço de realização do sujeito que reivindica seu direito sobre ele. São as pessoas cujos corpos são lidos como vidas de menor importância, que percebem o corpo como um espaço desapropriado pela violência, subjugado e explorado pelo poder. Em geral, as pessoas que desenvolvem a sensação corpórea de que seus corpos são espaços submetidos ao poder do outro, são de pessoas que não estão em conformidade com as normas socialmente criadas de valorização da vida humana.

O corpo, nesse sentido, pode ser assumido como uma escala em si mesmo ou ainda estabelecer uma relação com outras escalas espaciais como visto em Joseli Maria Silva e Marcio Jose Ornat (2016). Esse texto que explora o corpo como espaço geográfico estabelece o argumento de que a escala espacial não é dada, mas é um conceito científico construído socialmente, sustentado nas relações de poder. A predominância das escalas espaciais de grandes dimensões está fortemente vinculada à visão falocêntrica da disciplina que despreza os espaços da cotidianidade, considerando-os irrelevantes para a vida social, econômica e política. Assim, (…) se a escala serve para organizar a forma como ordenamos o espaço, e a forma como criamos tal representação de ordenamento cria diferentes valores e significados espaciais, esta escolha é também uma posição política que deve ser assumida no campo científico. (Silva e Ornat, 2016, p. 72). Esta proposição permite construir uma geografia corporificada, trazendo o corpo e suas interações com espaços e também o corpo como sendo um espaço, explorando uma infinidade de aspectos e dimensões como sexualidades, gênero, racialidades, idades e fluxos de vida, classe, processos de saúde/doença, uso de tecnologias para moldar os corpos, tamanhos, padrões de beleza, estágios de transição de gêneros, maternidades e emoções.

Os corpos animados pela energia que se realiza nas relações de cuidado e desejo erótico produzem espaços, assim como os espaços alimentam o amor e os corpos. Na perspectiva de Carey-Ann Morrison, Lynda Johnston e Robyn Longhurst (2012) o amor vivido pelos corpos é espacial, relacional e político. Elas negam a ideia do amor como dado, um sentimento essencializado, e advogam a ideia de que há uma constituição mútua entre espaço e amor, trazendo a ideia de ‘relacionalidade’ para construir a inteligibilidade do amor na geografia que pode ocorrer entre indivíduos, entre grupos de pessoas e entre pessoas e objetos (locais, países, animais e etc...). Para Sara Ahmed (2004) as emoções não podem

ser consideradas como algo que está 'no' indivíduo e nem 'na' sociedade. As emoções funcionam como conectores de corpos a outros corpos, em um processo contínuo de transformação de outros em alvos de sentimentos. Como evidenciado em sua argumentação:

> Não é difícil ver como as emoções estão ligadas à garantia da hierarquia social: as emoções tornam-se atributos dos corpos como uma forma de transformar o que é 'inferior' ou 'superior' em características corporais. Assim, a emocionalidade como uma afirmação sobre um sujeito ou coletivo é claramente dependente de relações de poder, que dotam 'os outros' de significado e valor. (...) As emoções moldam as próprias superfícies dos corpos, que se configuram pela repetição de ações ao longo do tempo, bem como por orientações em direção à uns e para longe dos outros. Na verdade, prestar atenção às emoções pode nos mostrar como todas as ações são reações, no sentido de que o que fazemos é moldado pelo contato que temos com os outros. (Ahmed, 2004, p. 5, tradução nossa)

As formas como amamos e os modelos de organizações sociais que criamos implicam o processo de sujeição das pessoas que criam o mundo material como um efeito da repetição das normas. Então, as emoções demandam corpos e espaços que performam as normas, criando os padrões hegemônicos naturalizados, que podem ser subvertidos nas relações, portando a criação do espaço diferencial capaz de fazer toda vida humana florescer. Se o espaço abstrato de Henri Lefebvre impossibilita a vida pela transformação dos seres humanos em mercadorias de produção, consumidores vorazes e destruidores da natureza, é o espaço diferencial, instituído pela ética do cuidado e o amor como ação transformadora que podemos revalorizar a vida humana.

## Considerações Finais

Nesse texto nós realizamos aproximações entre as proposições de Henri Lefebvre sobre o espaço social e a vertente feminista, evidenciando similaridades utópicas. Se para este pensador o espaço diferencial é o da subversão do espaço abstrato, aquele que aniquila vidas, ele comporta elementos que vão além das relações de produção. O espaço diferencial tem recebido pouca atenção da geografia brasileira, mas ele se apresenta como esperança e possibilidade de mudanças dos mecanismos opressores da vida. O espaço diferencial de Lefebvre é produzido por múltiplas energias, onde o amor e a ética do cuidado podem ser consideradas pela sua potência no cuidado da vida humana e não humana nas mais variadas escalas. As geografias feministas brasileiras contribuem para ampliar as múltiplas formas de compreensão do espaço e produzir imaginações geográficas capazes de fortalecer nossa ciência como elemento de construção de utopias e práticas de transformação socioespacial.

## Referências


AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

BARNES, Marian. **Care in everyday life**: An ethic of care in practice. Bristol: University of Bristol Press, 2012.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the Discursive Limits of Sex. London: Routledge. 1993.

BUTLER, Judith. **Vida precaria**: el pode del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, [2004] 2006.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando uma vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009] 2016.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo horizonte: Autentica Editora, 2017.

DAMIANI, A. L. Introdução a elementos da obra de Henri Lefebvre e a Geografia. Revista do Departamento de Geografia – USP. v. Especial 30 Anos, p. 254 – 283, 2012.

ELDEN, Stuart. **Understanding Henri Lefebvre**: Theory and the Possible. London/NewYork: Continuum, 2004.

HELD, Virginia. **The ethics of care**: Personal, political and global. Oxford e New York: Oxford University Press, 2006.

HESS, Rémi. **Henri Lefebvre et l'aventure du siècle**. Paris: Editions A.M.Metallic, 1988.

hooks, bell. **Yearning**: Race, Gender, and Cultural Politics. New York: Routledge, 2015.

JÓNASDÓTTIR, Anna G. What Kind of Power is 'Love Power'? In: JÓNASDÓTTIR, Anna G.; BRYSON, Valerie; JONES, Kathleen B (Orgs). **Sexuality, Gender and Power**: Intersectional and Transnational Perspectives. New York, London: Routledge, 2011a, p. 45 - 59.

JÓNASDÓTTIR, Anna G. ¿Qué clase de poder es 'el poder del amor'? **Sociológica**, v. 26, n. 74, p. 247 - 273, 2011b.

JÓNASDÓTTIR, Anna G.; BRYSON, Valerie; JONES, Kathleen B. **Sexuality, Gender and Power**: Intersectional and Transnational Perspectives. New York, London: Routledge, 2011.

JÓNASDÓTTIR, Anna G., FERGUSON, Ann. **Love**: a question for feminism in the twenty-first century. New York, London: Routledge, 2014.

JÓNASDÓTTIR, Anna. Love studies: a (re)new(ed) field of feminist knowledge interests. In: JÓNASDÓTTIR, Anna G., FERGUSON, Ann. **Love**: a question for feminism in the twenty-first century. New York, London: Routledge, 2014, p. 11 – 30.

LAWSON, Victoria. Geographies of Care and Responsibility. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 97, n. 1, p. 1 - 11, 2007.

LEFEBVRE, Henri. **The Survival of Capitalism. Reproduction of the Relations of Production.** New York: St. Martin's, 1976.

LEFEBVRE, Henri. **Vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Editora Ática, [1968] 1991.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Oxford: Blackwell, [1974] 1991.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.

MCCANN, Eugene. "Race, Protest, and Public Space: Contextualizing Lefebvre in the US City," **Antipode** v. 31, n. 2, p. 163–84, 1999.

MCDOWELL, Linda. Work, workfare, work/life balance and an ethic of care. **Progress in human geography**, v. 28, n. 2, p. 145 - 163, 2004.

MORRISON, Carey-Ann; JOHNSTON, Lynda; LONGHURST, Robyn. Critical geographies of love as spatial, relational and political. **Progress in Human Geography**. v. 37, n. 4, p. 505 – 521, 2012.

ROBINSON, Fiona. **Globalizing Care**: Ethics, Feminist Theory, and International Relations. Boulder-Colorado: Westview Press, 1990.

ROSE, Gillian. **Feminism & geography**: the limits of geographical knowledge. Cambridge: Polity Press, 1993.

ROSE, Hilary. **Love, power and knowledge**: towards a feminist transformation of the sciences. Cambridge: Polity Press, 1994.

SHIELDS, Rob. **Lefebvre, Love & Struggle**. Spatial Dialectics. London/New York: Routledge, 1999.

SILVA, Joseli Maria. **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. Corpo como espaço: um desafio a imaginação geográfica. In: PIRES, Claudia Luisa Zeferino; HEIDRICH, Álvaro. Luiz; COSTA, Benhur Pinós da. **Plurilocalidade dos sujeitos**: representações e ações no território. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2016, p. 56- 75.

TOYE, Margaret E. **Towards a poethics of love**: poststructuralist feminist ethcs and literary creation. Feminist Theory. v. 11, n. 1, p. 39 - 45, 2010.

TRONTO, Joan C. **Moral Boundaries**. A political argument for an ethic of care. London and New York: Routledge, 1993.