

## **4. Representações e práticas sociais cotidianas**

### **4.1 Apenas mais uma abordagem policial na favela**

Mais uma de tantas outras investidas da polícia, dessa vez a Civil, em Nova Holanda. A data foi 20 de setembro de 2008. O seu intuito seria encontrar os responsáveis pela morte de um policial civil que havia sido assaltado e assassinado dois dias antes, quando chegava a sua residência, na Ilha do Governador – os assassinos foram, posteriormente, encontrados em uma localidade de Duque de Caxias, cidade da Região denominada Baixada Fluminense. O carro do policial fora encontrado no Morro do Timbau, uma das favelas da Maré dominada por uma facção criminosa inimiga da de Nova Holanda, o que torna a ação ainda mais incompreensível. Presencio, como em diversas outras vezes, a maneira agressiva e rígida dos agentes da segurança abordarem os moradores.

O dia era um sábado. Era de manhã e fazia um forte calor. As ruas estavam bem movimentadas com feira livre semanal em plena atividade. Nesse quadro, chegou a CORE, núcleo de elite da Polícia Civil, ocupando, com armas em punho, a rua principal da favela. Os policiais olhavam com temor e tensão para todos os lados, abordavam transeuntes, paravam carros, entravam nos comércios. Em todos os casos, pediram para verificar a documentação. Os profissionais tinham uma atitude fria e agressiva diante das pessoas, que eram, em princípio, suspeitas de algo desconhecido por elas.

Nesse sábado, eu estava no que denominei Área 1 da pesquisa de campo, que incluiu os domicílios localizados nas comunidades Parque União, Parque Rubens Vaz, Nova Holanda e Parque Maré. Minha idéia era acompanhar os pesquisadores nas entrevistas junto aos moradores e, também, conversar com alguns policiais de plantão em determinados pontos da comunidade, como fora agendado durante a semana.

Enquanto esperava os pesquisadores na frente da sede da REDES/Maré, atendi um telefonema de uma pessoa que me ajudou na marcação das entrevistas junto aos policiais, a qual me ligou para dizer que não seria interessante entrevistar policiais naquele dia, já que havia uma operação policial na região. No momento em que conversava ao telefone, se aproximou de mim um policial usando uma touca, com uma enorme arma, se posicionando bem próximo, a fim de escutar o que eu falava ao telefone. Essa atitude me irritou, em princípio, e quando desliguei o telefone ele me olhou e indagou se eu tinha identidade. Respondi que sim e que ela estava em minha bolsa, no escritório da REDES. Ele, então, de modo enfático e agressivo, disse que eu deveria andar com meu documento de identidade. Perguntei por qual razão ele estava sendo agressivo e falando num tom tão elevado comigo. Ele voltou, então, a perguntar onde eu trabalhava e o que estava fazendo ali. Mais uma vez eu disse que trabalhava na Universidade e, também, na REDES, com projetos sociais. Ao me ouvir, o policial, num tom ainda mais alto, retrucou: “você acha que eu estou fazendo o que aqui nessa merda de lugar em vez de estar com a minha família?”. Senti-me, naquele momento, muito agredida e disse para ele: “certamente, o senhor preferiria estar com a sua família ao invés de estar aqui neste momento, mas penso que as famílias que aqui residem gostariam de ser tratadas de outra maneira, no mínimo com mais respeito, ou o senhor acha que aqui não existem pessoas de bem?”.

Naquele momento o policial ficou furioso e outro profissional, que se encontrava próximo, retrucou: “ela deve ter vindo aqui buscar maconha”. Neste momento, fiquei ainda mais indignada e perguntei: “sobre o que o senhor está falando? O senhor pensa que aqui não têm pessoas de bem? Pessoas como eu não poderiam fazer aqui outras coisas que não fossem buscar drogas?”. O clima ficou bem tenso e o policial que havia me abordado decidiu ir embora, afastando o colega de trabalho que já se encontrava bem na minha frente.

Essa experiência particular, de certa maneira corriqueira nas abordagens feitas pelos policiais nas favelas, confirmou para mim a premência de que sejam priorizadas reflexões sobre as práticas profissionais de segurança pública na cidade, especificamente quando se trata da ação policial em determinadas regiões. Policiais que são, em geral, também oriundos de regiões periféricas, dominadas por diversas formas de ação violenta do aparato estatal de segurança pública. Para isso, todavia, não basta permanecer no mapeamento das representações e práticas

presentes; é necessário buscar as bases culturais e históricas dessas ações, que colocam, muitas vezes, oprimidos contra oprimidos; moradores negros das periferias contra seus pares, em termos sociais. Nessa perspectiva elaborei este capítulo, voltado para a descrição e interpretação sintéticas de alguns mecanismos sócio-históricos de produção e reprodução da desigualdade no Brasil e sua expressão nas forças policiais.

## 4.2.

### Representações sociais e o seu papel no estudo

Os lugares ditos “difíceis” (como hoje o conjunto habitacional, a escola [e a favela]) são, primeiramente, difíceis de descrever e de pensar e é preciso substituir as imagens simplistas e unilaterais (aquelas que a imprensa, sobretudo, veicula), por uma representação complexa e múltipla, fundada na expressão das mesmas realidades em discursos diferentes, às vezes inconciliáveis (...) cabe abandonar o ponto de vista único, central, dominante, em suma, quase divino, no qual se situa geralmente o observador e também seu leitor, em proveito da pluralidade de suas perspectivas correspondendo à pluralidade dos pontos de vista coexistentes e às vezes diretamente concorrentes (Bourdieu, 1997, p. 12).

O que é a Maré? O que dela se representa? O que significa falar favela – ou bairro – da Maré? Como afirmo no primeiro capítulo deste trabalho, abordar o tema da segurança pública em uma favela obrigou-me a lidar com questões profundas, que remetiam a meus espaços subjetivos e a minhas práticas sociais objetivas. Logo, a pergunta sobre a identidade da Maré me remete também aos vínculos entre objetividade e subjetividade e, na mesma perspectiva, estrutura e representação. Isso porque, como é sabido, o simbólico é um importante elemento na construção do real. Nesse caso, a Maré é a síntese de suas características objetivas e de suas representações – sabendo-se que as duas instâncias se constituem mutuamente e de forma permanente. No caso das favelas, as representações que lhes concernem têm sido fundamentais para se afirmarem políticas públicas distintas das afirmadas em outros territórios da cidade, em particular no campo da segurança pública<sup>86</sup>.

Quando proponho trabalhar com as falas de protagonistas da “guerra” em curso na Maré, levo em conta, basicamente, as representações que eles construíram para falar sobre a favela e se relacionarem com ela. Afinal, como considera Jorge Barbosa (2000),

A maneira como representamos o espaço possui profundas implicações na maneira como nós (e os outros) interpretamos o mundo e agimos em relação a ele. Portanto, o espaço geográfico pode ser concebido como uma construção complexa onde

---

<sup>86</sup> Silva (2002, 2003) e Silva & Barbosa (2005) trataram com detalhes essa temática. O argumento central dos autores é que as representações hegemônicas sobre as favelas cariocas – o mesmo ocorrendo nos outros grandes centros urbanos brasileiros – são dominadas por uma visão **sociocêntrica** (Bourdieu usa o termo “etnocentrismo de classe”). Desse modo, os setores dominantes da cidade afirmam juízos – representações – sobre os espaços favelados a partir dos elementos que constituem seu estilo de vida cotidiano. Assim as favelas seriam majoritariamente representadas como espaços absolutos da carência e da ausência de elementos básicos para a vida urbana, mesmo civilizada.

intervêm o sujeito, a realidade espacial terrestre e suas representações. As representações têm um caráter construtivo, criativo e autônomo, comportando uma parcela de reconstrução, de interpretação do objeto e de expressão do sujeito (Barbosa, 2000, p. 22)<sup>87</sup>.

Levar em conta as representações sobre as favelas e fazer sua devida crítica não é um movimento trivial. Isso porque, em certa medida, é possível acreditar, como Marx, que as “idéias dominantes de uma época são as idéias das classes dominantes”. Por outro lado, esse processo de hegemonia é marcado por tensões e rupturas, tendo em vista as práticas objetivas vividas pelos sujeitos, que, naturalmente, influenciam em sua percepção e no seu conceito de realidade<sup>88</sup>. Esse caráter relacional do mundo social e de sua apreensão é explicitado por Bourdieu, para quem:

[...] a percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação: do lado objetivo, ela é socialmente estruturada, porque as propriedades atribuídas aos agentes e instituições apresentam-se em combinações com probabilidades muito desiguais: assim como os animais com penas têm mais possibilidades de ter asas do que os animais com pelo, assim também os possuidores de um domínio refinado da língua têm mais possibilidades de serem vistos nos museus do que aqueles que são desprovidos desse domínio. Do lado subjetivo, ela é estruturada, porque os esquemas de percepção e apreciação, em especial os que estão inscritos no campo da linguagem, exprimem o estado das relações de poder simbólico: penso, por exemplo, nos pares de adjetivos: pesado/leve, brilhante/apagado etc, que estruturam o juízo de gosto nos mais diferentes domínios. Esses dois mecanismos concorrem para produzir um mundo comum, um mundo de senso comum, ou, pelo menos, um consenso mínimo sobre o mundo social (Bourdieu, 2004, p. 160).

Os mecanismos objetivos e subjetivos que orientam a percepção do mundo social, cabe salientar, não são diretamente vinculados aos mecanismos de formação das classes sociais, como professa o marxismo ortodoxo. Existem possibilidades de circularidade, de **negociação** das condições do sujeito que conformam relações e práticas sociais mais plurais do que usualmente aquela corrente teórica analisa o real. Essa compreensão ajuda a entender, por exemplo, o contraditório mecanismo de formação das representações dos moradores das favelas, assim como dos policiais que nelas atuam.

---

<sup>87</sup> Na busca de situar e elucidar o processo de constituição e reprodução das representações no espaço, e vice-versa, Lefebvre (1983) irá analisar, de forma simultânea, o espaço de representações e as representações do espaço. Em função disso, ele se tornou uma importante referência nos estudos que buscam compreender o processo estruturante e estruturado de construção das práticas sociais e representações nos territórios.

<sup>88</sup> Vivido, percebido e concebido são os elementos centrais na concepção de Lefebvre (op. cit.) sobre representação; falarei mais sobre isso a seguir.

Os moradores são marcados por um processo simultâneo de inserção no lugar e na cidade, sendo produtos e produtores dessas realidades sociais. Nesse caso, eles reproduzem, em alguma medida, as representações hegemônicas no mundo social, formuladas e vividas pelos grupos sociais dominantes; todavia, eles também as refutam, a partir de experiências concretas em sua vivência cotidiana. Os policiais, por sua vez, tendem a viver a favela de forma “desterritorializada”, na condição, em geral, de “estrangeiro”, não se reconhecendo nas práticas locais e não reconhecendo os moradores como iguais, o “mesmo”, como cidadãos com os mesmos direitos que os seus. Com efeito, a representação de seu papel como integrante de uma corporação estatal e a condição, em geral, de morador em um espaço social conformado de outra maneira tendem a orientar, de modo profundo, sua inserção local. Temos, em função disso, um processo tortuoso de comunicação entre os policiais e os moradores, pois, partindo de referências culturais e de representações distintas, “cada uma decifra o que o outro diz a partir de seu próprio código, de sua própria cultura” (Bourdieu, 2004, p. 126).

Lidamos, assim, na investigação realizada, com sujeitos plurais, contraditórios e com diferentes inserções na Maré. Aprender as diferenças em suas formas de interagir com esse território. Identificar de que modo as representações hegemônicas a respeito da favela são reafirmadas por eles, foram preocupações recorrentes durante todo a investigação. A produção de uma análise sobre as vivências e representações assinaladas exigiu esclarecer minhas referências teóricas e metodológicas. Era também necessário encaminhar um processo de auto-análise sobre minha própria representação das favelas e, em particular, da Maré, tentando ir além daquelas elaboradas pelos segmentos da sociedade, para compreender suas condições de formação e reprodução. O processo exigiu uma reflexão mais detida sobre o conceito de representação e suas possibilidades de contribuir na apreensão sugerida.

De acordo com Jodelet (2001), nome mais destacado atualmente no que concerne ao trabalho com representações sociais, representar corresponde a um ato de pensamento pelo qual um sujeito se reporta a um objeto. O sujeito, através desse ato, realiza com o seu objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações).

O conceito de representação social nasce, para as Ciências Sociais, com Durkheim. De acordo com Cristine Herzlich, ele o propôs visando a “ênfatisar a

especificidade e a primazia do pensamento social em relação ao pensamento individual” (Herzlich, 2005, p. 57). Para Durkheim, assim como a representação individual deve ser considerada um fenômeno psíquico autônomo, não redutível à atividade cerebral que a fundamenta, a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade. Ela é também uma realidade que se impõe a eles:

[...] as formas coletivas de agir ou pensar têm uma realidade fora dos indivíduos que, em cada momento, conformam-se a elas. São coisas que têm existência própria. O indivíduo as encontra formadas e nada pode fazer para que sejam ou não diferentes do que são (Durkheim *apud* Herzlich, 2005, p. 58).

Na concepção estruturalista do sociólogo francês, o indivíduo é subsumido diante do poder das instituições sociais, que o conformam a determinados padrões comportamentais. Esse processo de “socialização” e “incorporação” do mundo estabelecido seria, para Durkheim, fundamental para a ordenação e reprodução social. De fato, conforme afirma Renato Ortiz (1994),

O Estruturalismo de Durkheim considera os sistemas de representações apenas como “estrutura estruturada” e não como estrutura estruturante, sendo o indivíduo um resíduo do elemento coletivo. [...] a noção de “consciência coletiva” supõe a existência de uma essência transcendental exterior aos indivíduos e que os enquadra coercitivamente na dimensão da norma. Toda ação social é, desta forma, deduzida a partir de um sistema objetivo de representações que se encontra fora do alcance do ator social; posto que o indivíduo é concebido de forma dual – ser individual/ser social – a questão da ordem pressupõe, necessariamente, a adequação do indivíduo ao sistema de sociedade global (Ortiz, 1994, p. 10).

Na segunda metade do século XX, Moscovici foi o grande responsável pela revalorização daquele conceito. Ele definiu a representação social como:

[...] um conjunto de conceitos, proposições e explicações originadas na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças da sociedade tradicionais; podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum (Moscovici *apud* Sá, 1996, p. 31).

De acordo com Herzlich, a tentativa de Moscovici

[...] partia da hipótese da existência de um papel primeiro, de um fato global, da sociedade: o homem é um ser social, formado em particular pela língua da sociedade à qual pertence, modelado por um universo cognitivo e simbólico que lhe é, de fato, preexistente. Um dos objetivos de Moscovici era exatamente reintroduzir, num domínio que tendia a ignorá-la, essa dimensão social no sentido pleno. No entanto, seu interesse principal ia menos no sentido da determinação – ou seja, da estruturação pela sociedade dos fenômenos da

representação – do que no sentido da construção da realidade que se opera através desses fenômenos e dos quais os sujeitos sociais são também autores (Herzlich, 2005, p. 59).

Jodelet (2001), seguindo a mesma linha de Moscovici, completa a proposição, afirmando ser a representação social uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, que contribui para a construção de uma realidade comum ao conjunto social. Ela valoriza o fato de as representações serem elementos organizados, sempre, sob a **aparência** de um saber que diz algo sobre o estado da realidade. A representação pode ser considerada, portanto, como um sistema de interpretação do mundo. Na condição de saber do senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, essa forma de conhecimento é diferenciada, dentre outras, do conhecimento científico<sup>89</sup>. Ela orienta e organiza as condutas e as comunicações sociais e intervém em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição de identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais.

Um elemento fundamental na proposição do conceito de representação construído pela escola de Moscovici é a valorização da sua dimensão subjetiva, sem perda do reconhecimento de sua dimensão coletiva. Com efeito, para Herzlich (2005), o conceito, tal como Moscovici procurou elaborar, constituiu uma tentativa de articular influência recíproca da estrutura social e do autor. Mas, a ênfase era colocada, sobretudo, num lado: a reflexão se apoiava mais no sujeito ativo, construtor do mundo a partir dos materiais que a sociedade lhe fornece, do que na própria estrutura social.

Nessa linha, Jodelet considera que as representações,

[...] envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligadas [...] elas são produto e processo de uma atividade de apropriação da realidade exterior ao pensamento e de elaboração psicológica e social dessa realidade (Jodelet, 1981, p. 22).

---

<sup>89</sup> A respeito da representação como sinônimo de “senso comum”, o marxista italiano Antonio Gramsci via essa última noção como uma concepção desagregada, incoerente, inconsequente, adequada à posição social e cultural das multidões, das quais ela é a filosofia. O senso comum seria caracterizado por juízos peremptórios e ávidos de certezas; nele, porém, Gramsci enxergava elementos de “bom senso”, que deveriam ser valorizados na construção da crítica do mundo social. Essa dualidade da noção contribui para reconhecer os saberes dos grupos sociais populares a partir de referências mais positivas. Cf. Gramsci (1987, 2001).

Barbosa (2000) também concede um valor especial ao conceito de representação, sem adjetivos, mas o reconhece a partir de uma perspectiva filosófica. Sem perder a noção de relação subjacente ao conceito, ele considera que,

[...] para os pré-socráticos, a representação configurava um campo situado entre o ser e o pensamento, ou seja, entre o sensível e o logos; em Spinoza, a representação é definida como um momento do conhecimento. Nas duas representações, se faz necessário passar pela representação (e superá-la) para atingir o conhecimento. A representação assume o sentido de um nível mediador entre o sensível e a abstração verdadeira. E, por isso, é considerada com um ato através do qual a mente torna presente em si uma imagem, uma idéia ou um conceito, correspondente a um objeto externo. A função da representação seria, exatamente, a de tornar presente à consciência a realidade externa, estabelecendo relações entre a consciência e o real (Barbosa, 2000, p. 37).

A representação pode ser apreendida a partir de uma perspectiva objetiva ou subjetiva. A primeira, segundo Barbosa, é bem representada pela tradição iluminista, especialmente em Diderot e D’alembert. Eles a veem como mera condição de um ato de re-a-presentar o real já percebido, sem nada retirar ou colocar nesse. No outro extremo, Freud já alertava que a reprodução da percepção na representação nem sempre significava um regresso fiel daquela. A representação poderia modificar sensivelmente a percepção, seja pela omissão, seja pela combinação de diferentes elementos. Indo mais longe, Baudrillard, já no final do século XX, irá afirmar que vivemos numa época de **ficção material da imagem** (J. Baudrillard *apud* Barbosa, 2000, p. 42), onde não há mais contradição entre o real e o imaginário, dado o processo de autonomização da imagem face ao mundo objetivo, condição que anulava qualquer possibilidade de um discurso sobre a verdade da imagem. Desse modo, há uma progressiva substituição da experiência pelas representações de representações (os simulacros). A intencionalidade das representações, como produto de práticas sociais, ganha, assim, o sentido de tomar para si o estatuto da verdade, e dissocia-se do mundo material e objetivo (Barbosa, 2000).

Na busca de construir uma visão relacional que leve em conta os extremos presentes nas visões anteriores, Barbosa afirma que,

[...] a representação não é redutível ao objeto externo, assim como não é produto imediato da memória ou uma tradução mimética da experiência. Ela possui um caráter construtivo e autônomo que comporta a percepção/interpretação/reconstrução do objeto e a expressão do sujeito. A representação é uma criação plena de historicidade no seu poder de enunciar ou revelar pelo discurso – e pelas imagens – o movimento do mundo (Barbosa, 2000, p. 44).

Desse modo, o geógrafo carioca considera que há um caráter necessariamente dúplice na idéia de representação que não pode ser descartada. Cabe, portanto, superar a noção de ruptura entre o sujeito da representação e a coisa representada. Para chegar a essa proposição, Jorge Barbosa contou com a contribuição do sistema teórico proposto por Henry Lefebvre. Para o filósofo francês, *“una sociedad consiste efectivamente en una jerarquia de juicios de realidad y de moralidad, en una arquitectura de representaciones y de valores que se realizan en la práctica”* (Lefebvre, 1983, p. 79).

Para ele, a representação, em geral,

*[...] es a veces un hecho o fenómeno de conciencia, individual y social, que acompaña en una sociedad determinada (y una lengua) tal palabra o tal serie de palabras, por una parte, y por otra tal objeto o constelación de objetos. Otras veces es una cosa o un conjunto de cosas correspondiente a relaciones que esas cosas encarnan conteniéndolas o velándolas (...) las representaciones circulan, pero en torna a fijeza: las instituciones, los símbolos y arquetipos. Interpretan la vivencia y la práctica; intervienen en ellas sin por ello conocerlas ni dominarlas. Forman parte de ellas, solo las distingue el análisis* (Lefebvre, 1983, p. 23).

O ponto mais valioso da perspectiva lefebvriana é afirmar a representação a partir de uma dimensão dialetizada. Nesse sentido, sua característica central seria a condição de vínculo, de mediação, de espaço do percebido, que se situa *“entre lo vivido y lo concebido, tal vez a médio camino entre lo que escapa y lo que se apropia, mediadora oscura y obstinada, que se desplaza entre los extremos, en algunas ocasiones vínculo, em otras sustituto”* (Lefebvre, 1983, p. 63).

Na busca de qualificar as relações entre as duas instâncias do real, Lefebvre considera que:

*La vivencia se llena de representaciones, y sin embargo se libra de ellas, puesto que es ella la que se representa. En cuanto a lo concebido, no solo incluye los conceptos teóricos sino también las ideologías “trabajadas” en función de un objetivo estratégico. Entre la vivencia y lo concebido, no hay corte, ruptura, no hay “esquizo”. Y sin embargo su relación también es el lugar de sus conflictos. El movimiento dialéctico entre la vivencia y lo concebido nunca cesa* (Lefebvre, 1983, p. 70).

Ao valorizar o papel mediador das representações, ele rompe com a idéia de que essa seria um mero espaço de alienação, de **ideologia**, levando-se em conta a conceito marxista tradicional. Para ele, *“el término representación desaparece del vocabulario ‘marxista’ ante el de ideología”* (Lefebvre, 1983, p. 31). Na crítica a esse último conceito, ele afirma que as representações *“no son ni falsas ni verdaderas, sino a la vez falsas o verdaderas: verdaderas como respuestas a*

*problemas ‘reales’ y falsas como disimuladoras de las finalidades ‘reales’*”

(Lefebvre, 1983, p. 62).

Sobre o seu processo de constituição, Lefebvre propõe que:

*Las representaciones no pueden pasar solamente por alteraciones de lo real y de lo verdadero, por máscaras y mascaradas, como en la teoría habitual de las “ideologías”. El modo de existencia de las representaciones solo se concibe tomando en cuenta las condiciones de existencia de tal o cual grupo, pueblo o clase. Proceden de una coyuntura o conjunción de fuerzas en una estructura social en que existen grupos, castas, clases, pero se dirigen a toda la sociedad; representan la figura, la imagen que un grupo (o casta o clase) da de si, unas veces para los demás, otras veces para si, sin que una cosa excluya la otra. Los dominados (sexo, edad, grupo, clase, país) no tienen más remedio que aceptar las imágenes impuestas por los dominantes y reproducirlas interiorizándolas, no sin desviarlas según la fuerza de la protesta y enderezarlas contra quienes las producen. Los dominantes, acentuando ciertos rasgos naturales (particularidades del sexo mujeres, del cuerpo o del comportamiento en las etnias subordinadas), los convierten en una definición de carácter “definitivo”. Así se logra ofrecer, sin “mentir” particularmente, una imagen que perpetua la dominación (...) Las representaciones nacen como símbolos en lo imaginario y se fortalecen volviéndose corrientes, casi instituidas (Lefebvre, 1983, p. 60).*

As representações só cumprem o papel proposto e se constituem desse modo no mundo em função de seu entrelaçamento profundo com o poder. Ainda de acordo com Lefebvre,

*Si examinamos las relaciones del poder político y de las representaciones, observamos relaciones que tienen un doble aspecto: poder de las representaciones y representaciones del poder (...) Las representaciones tendrían poder sin el apoyo de los aparatos estatales, justicia, ejército, policía entre otros? No, pero esos aparatos no podrían ejercer su poder sin las representaciones que los justifican y que no provienen de ellos tomados aisladamente como ‘aparatos ideológicos’ sino de lo global, de lo político y de lo estatal (Lefebvre, 1983, p. 80).*

Henry Lefebvre nos oferece proposições inovadoras para trabalhar o conceito de representação e sua contribuição para a produção das práticas e relações sociais. Ele nos ensina que não é possível viver sem as representações nem sem a crítica a elas, sendo que essa crítica, visando a sua superação no plano do conceito, só pode partir delas. A crítica analítica ao espaço das representações e às representações do espaço se revela, pois, ainda mais necessária, visto que o processo de alienação social também se realiza através de signos, imagens e, sobretudo, pelas representações redutoras que ocultam as contradições sociais. Precisamos, todavia, ir além, buscando mais elementos que nos auxiliem a apreender o processo de constituição das representações e seu processo de incorporação a partir das vivências cotidianas. Através do conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu, buscamos apresentar uma possibilidade interpretativa que

articule, então, estruturação das representações e construção de práticas sociais cotidianas.

De acordo com Wacquant<sup>90</sup>,

[...] *habitus* é uma noção filosófica antiga, originária no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval, que foi recuperada e retrabalhada depois dos anos 1960 pelo sociólogo Pierre Bourdieu, para forjar uma teoria disposicional da ação capaz de reintroduzir, na antropologia estruturalista, a capacidade inventiva dos agentes, sem com isso retroceder ao intelectualismo cartesiano que enviesa as abordagens subjetivistas da conduta social, do behaviorismo ao interacionismo simbólico, passando pela teoria da ação racional. A noção tem um papel central no esforço levado a cabo durante uma vida inteira por Bourdieu, para construir uma “economia das práticas generalizada” capaz de subsumir a economia, historicizando e, por aí, pluralizando as categorias que esta última toma como invariantes (tais como interesse, capital, mercado e racionalidade), e especificando quer as condições sociais da emergência dos atores econômicos e sistemas de troca, quer o modo concreto como estes se encontram, se propulsionam, ou se contrariam uns aos outros (Wacquant, 2008).

Bourdieu definiu o conceito de *habitus* como sendo um

[...] sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e representações que podem ser “objetivamente” regulamentadas e “reguladas” sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha a necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro (Bourdieu, 1994, p. 61).

O processo de desenvolvimento do *habitus* passa pelo que o sociólogo francês denomina, a partir de proposição sartriana, “interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade”. Desde quando nascemos, vamos incorporando um conjunto de práticas de nossa rede social primária – a família – e, posteriormente, secundárias – escola, igreja, trabalho, universidade etc. Ao mesmo tempo, vamos trabalhando essa incorporação como experiências, definidas por elementos específicos de nossa subjetividade. O simultâneo processo de interiorização e exteriorização explica a conformação às regras do jogo que ordenam os campos sociais em que estamos situados, o domínio dessas regras e, até mesmo, a habilidade para transformá-las.

Por essas características, é o *habitus* tão central na produção de nossas representações sociais; afinal,

---

<sup>90</sup>Wacquant, Loïc. “Esclarecendo o conceito de *habitus*”. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/255.pdf>. Acessado em 02/02/2008.

[...] se o mundo social tende a ser percebido como evidente é porque as disposições dos agentes, o seu *habitus*, isto é, as estruturas mentais através das quais eles apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social. [...] as representações dos agentes variam segundo sua posição (e os interesses que estão associadas a elas) e segundo seu *habitus* como sistema de esquemas de percepção e apreciação, como estruturas cognitivas e avaliatórias que eles adquirem através da experiência durável de uma posição do mundo social. O *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas. [...] Assim, o *habitus* implica não apenas um *sense of one's place*, mas também um *sense of other's place* (Bourdieu, 2004, p. 158).

O senso do próprio lugar e, de modo relacional, do lugar do outro é reproduzido a partir das transformações das diferenças em signos distintivos, fato típico das sociedades dominadas pelas hierarquias sociais – e isso inclusive, como lembra Bourdieu, à margem de qualquer intenção de distinção. Desse modo,

[...] o mundo social apresenta-se, objetivamente, como um sistema simbólico que é organizado segundo a lógica da diferença, do desvio diferencial. O espaço social tende a funcionar como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida e de grupos de estatuto, caracterizados por diferentes estilos de vida (Bourdieu, 2004, p. 164).

Da mesma forma que Lefebvre, Bourdieu valoriza, sobremaneira, o papel do poder na conformação das práticas sociais e na transformação das diferenças em formas de distinção. Desse modo, as relações objetivas de poder tendem a se reproduzir nas relações de poder simbólicas, fundamentais na produção do senso comum. Cria-se, pois, uma dinâmica de hegemonia de formas de apreensão e realização do mundo cotidiano, afirmadas, inclusive, pelos grupos sociais populares. Ao mesmo tempo, esses grupos constroem formas próprias de se relacionarem com as representações e valores afirmados pelos grupos dominantes da cidade. Para melhor entender esse contraditório e complexo processo, faz-se necessário ir mais longe na reflexão sobre o conceito de cotidiano, o que procuro fazer no item a seguir.

### 4.3. Sobre a vida cotidiana

Que sentido tem, portanto, indagar-se qual é o sentido da vida de cada dia? O fato de se fazer tal indagação nos fará encontrar um caminho para revelar a essência da vida cotidiana? Quando é que a vida de todo dia se torna problemática e qual o sentido que se desvenda ao problematizar-se? (Kosik, 1985, p. 69).

A construção deste item da tese foi uma tarefa mais complexa do que imaginara a princípio. A intenção inicial era escrever sobre o cotidiano dos moradores das favelas, com atenção especial para os da Maré, a partir da busca do estabelecimento de uma relação direta entre as suas práticas objetivas e as representações dominantes na cidade sobre elas. A perspectiva central seria mostrar os limites nas representações usuais, centradas em um pressuposto sociocêntrico, no qual a homogeneização dos espaços locais e a absolutização das carências caracterizariam a interpretação da realidade das favelas e de seus moradores. Não abandonei a perspectiva, visto ela me parecer relevante e adequada no contexto do trabalho. Todavia dominou-me, no processo de estudo sobre o tema, o desejo de aprofundar a reflexão sobre o conceito de cotidiano e suas implicações para a análise das representações e práticas sociais dos moradores das favelas, dentre outros. Remeteu-me a isso a leitura ocasional, dentre outras, do filósofo tcheco Karel Kosik, para quem,

A morte, as doenças, o nascimento, os êxitos e as derrotas constituem os acontecimentos calculados da vida de cada dia. Nesta, o indivíduo cria para si relações, baseado na própria experiência, nas próprias possibilidades, na própria atividade e daí considerar esta realidade como o seu próprio mundo. Além das fronteiras deste mundo da intimidade, da familiaridade, da experiência imediata, da repetição, do cálculo e do domínio individual, começa um outro mundo, que é o exato contrário da cotidianidade (Kosik, 1985, p. 70).

O ponto de partida para reflexão sobre o cotidiano foi minha vida e minhas escolhas. Fui-me formando na vida, teórica, política e eticamente, a partir de referências críticas ao mundo social estabelecido, às suas hierarquias econômicas e sociais, ao peso da posse de bens econômicos, sociais e culturais como parâmetro de **valoração** das pessoas, às violências efetivadas contra as populações mais vulneráveis etc. Nesse processo, incorporei a crença de que as ações do presente devem estar integradas a um projeto de sociedade constituída por sujeitos emancipados e desalienados. Desse modo, fui-me constituindo como

um ser social integrante do que se convencionou chamar de campo da **esquerda** no espectro político.

A reflexão sobre o cotidiano, todavia, remeteu-me a inúmeros entrelaçamentos: o lugar e o global; o particular e o humano-genérico; o imediato e o mediato; a **consciência** e a alienação; o filosófico e o não-filosófico; o consumo e a produção etc. No limite, conduziu-me à necessidade de melhor compreender o significado das ações, das práticas e das formas de (re)produção e de ordenamento do mundo social, em especial o popular e as efetivadas na minha história. Afinal, o sentido maior desse trabalho é interferir, em alguma medida, nas práticas efetivadas nos espaços populares, sejam as desenvolvidas pelo Estado – materializado nas forças policiais, sejam as vivenciadas pelos moradores – em especial aquelas que podem ampliar as possibilidades de exercício da cidadania. Para isso, o desafio é saber valorizar a dimensão das ações cotidianas na construção do processo estrutural e histórico, compreendendo seus vínculos.

Caminhei, nesse processo, para a ruptura com uma perspectiva teleológica, na qual um determinado ponto de chegada no futuro orienta e determina as práticas do presente. A melhor apreensão da tensão entre tempo e espaço foi-se fazendo central para que pudesse compreender o cotidiano dos moradores das favelas também em sua **capacidade inventiva**, como propõe Michel de Certeau<sup>91</sup>. Ao mesmo tempo, não foi possível escapar da identificação do exercício, muito comum nos espaços populares, das práticas presentificadas, dominadas pela busca de retorno imediato para as ações desenvolvidas e ausência de um projeto de emancipação pessoal ou coletiva. Tornou significativo também avançar na compreensão do papel das ações cotidianas para a afirmação de um projeto de sujeito que, em certa medida, tenha um grau de autonomia relativa em relação à estrutura social. Resumindo: comecei a construir novas formas de compreensão sobre a relação entre os sujeitos e o tempo-espaço social. É esse processo de reflexão política e teórica que registro nas linhas que seguem.

A vida cotidiana como campo de estudo ganhou peso na reflexão filosófica, histórica e antropológica a partir da segunda metade do século XX, sendo que Lefebvre já se interessava pelo tema desde o início da década de 1940<sup>92</sup>. O

---

<sup>91</sup> Cf. Certeau, (1994).

<sup>92</sup> Lefebvre publicou o primeiro dos três volumes de *Critique de la vie quotidienne* em 1946. Cf. Lefebvre (1991).

cotidiano adquire significado especial, inicialmente, para os pensadores marxistas críticos ao stalinismo<sup>93</sup>. Eles buscavam, através do trabalho com o conceito, valorizar a ação humana dos indivíduos na prática diária e seu impacto na história global, assim como compreender os vínculos entre as ações efetivadas no dia a dia e a utopia. Buscavam também reconhecer a categoria da alienação a partir de um caminho que negasse a dicotomia estabelecida por Hegel, por exemplo, entre a filosofia e vida cotidiana das pessoas ou entre senso comum e pensamento científico ou estético.

Diante do desprezo dos filósofos, em geral, ao mundo cotidiano, Lefebvre proclamou que,

Não deixaremos escapar nenhuma ocasião de protestar contra os filósofos que mantêm assim a tradição filosófica e fazem de suas filosofias uma barragem; elas interditam qualquer projeto de transformação desse “mundo”; elas consagram a separação entre o fútil e o sério; elas apartam definitivamente, de um lado, o Ser, a Profundidade, a Substância e, de outro, os fenômenos, o superficial, as manifestações (Lefebvre, 1991, p. 19).

Para o filósofo francês, o cotidiano é o humilde e o sólido, aquilo que vai por si mesmo, aquilo cujas partes e fragmentos se encadeiam num emprego do tempo. É, portanto, aquilo que não tem data. É o insignificante (aparentemente); ele ocupa e preocupa, e, no entanto, não tem necessidade de ser dito. O cotidiano é o resíduo e o produto do conjunto social. Lugar de equilíbrio, também é o lugar em que se manifestam os desequilíbrios ameaçadores. Quando as pessoas, numa sociedade assim analisada, não podem mais continuar a viver sua cotidianidade, então começa uma revolução, só então. Enquanto poderem viver o cotidiano, as antigas relações se reconstituem.

Nesse sentido, a defesa da vida cotidiana como campo temático relevante para a filosofia não implica, para o autor, uma visão positiva sobre sua condição de realização. Em sua análise do mundo cotidiano moderno, Lefebvre considera que o reino do cotidiano se estabeleceu a partir do momento em que o trabalho, na lógica capitalista de produção, degradou o estilo e a **festa** – o lazer. A **obra**, como

---

<sup>93</sup> Embora Lefebvre faça parte dessa corrente, sua autora mais destacada, em termos de produção sobre o cotidiano, foi Agnes Heller. Ela foi um dos principais nomes da Escola de Budapeste – iniciativa criada por Georg Lukács que consistia em um grupo formado por teóricos marxistas húngaros dedicado à defesa do caráter emancipatório, ativo e histórico do marxismo, em particular a partir da obra do jovem Marx. Em seus textos a partir da maturidade, ela rompe com a corrente e rejeita algumas das obras nas quais utiliza categorias marxistas como matrizes.

materialização da originalidade e da capacidade produtiva do sujeito, perde espaço para um ato reprodutivo e alienado de consumo. Assim,

Até o século XIX, até o capitalismo de concorrência, até o desdobramento desse “mundo de mercadoria”, não tinha chegado o reino da cotidianidade. Houve estilo no seio da miséria e da opressão (direta). Durante os períodos passados, houve obras mais que produtos. A obra quase desapareceu, substituída pelo produto (comercializado), enquanto a exploração substituía a opressão violenta. O estilo conferia um sentido aos mínimos objetos, aos atos e atividades, aos gestos, um sentido sensível e não abstrato (cultural) tirado diretamente de um simbolismo (Lefebvre, 1991, p. 45).

Nesse caso, conclui o autor, só seria possível pensar a revolução a partir da ruptura com o cotidiano e com a restituição da *fiesta*, no caso, no estabelecimento de uma relação do sujeito com a realidade, em que se afirma a sua condição de produtor original, e não simplesmente de reprodutor do espetáculo do consumo.

A proposição de Agnes Heller (1989) sobre o cotidiano, o consumo e as condições para a superação da existência alienada caminha em outra direção. Para ela, de acordo com Agra,

[...] à medida em que o humano-genérico contém e é contido no indivíduo, o homem passa a ser parte consciente de várias integrações. Aqui, o indivíduo rompe a intra-subjetividade e, partilhando do contato social com outros indivíduos, emerge no plano da intersubjetividade. Nesse aspecto, começa a haver a possibilidade de uma unidade vital entre a particularidade e o humano-genérico. Importa perceber a necessidade de elevação desses dois elementos à consciência (Agra, 2008, p. 05).

Nesse caso, não seria o consumo que impediria ao homem superar os limites da vida cotidiana, mas a sua experiência na particularidade, sua incapacidade de viver na dimensão humano-genérica, de ir para além da relação objetivada com os elementos que compõem a esfera imediata de sua existência. Esse fato diz respeito tanto aos homens do presente como aos do passado. De qualquer forma, Heller assinala que

[...] *el conjunto de la vida cotidiana es necesariamente una objetivación y por lo tanto no es pasiva, aunque acontece sobre la base de una forma de comportamiento pasivo (en su conjunto). En el mejor de los casos se puede hablar de una pasividad relativa* (Heller, 1994, p. 100).

As distinções entre a filósofa húngara e o filósofo francês vão mais longe. Para ela, em nenhuma esfera da atividade humana é possível traçar uma linha divisória rigorosa e rígida entre o comportamento cotidiano e o não cotidiano. Assim como não é possível colocá-lo **fora** da história, pois ele está no **centro** do

acontecer histórico. De fato, as grandes ações não cotidianas que são contadas nos livros partem da vida cotidiana e a ela retornam. Delas são partes orgânicas, estando à disposição da vida do trabalho e da vida privada, dos lazeres e do descanso, da atividade social sistematizada, do intercâmbio e da purificação. A afirmação dessas práticas define para Heller, inclusive, a condição da autonomia do indivíduo; assim, só é adulto aquele que consegue viver por si mesmo sua condição de cotidianidade.

Sobre a abrangência do cotidiano, Heller considera que

[...] a vida cotidiana é a vida de todo homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com a sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente de sua cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente. A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda a sua intensidade (Heller, 1989, p. 17).

O processo de assimilação da manipulação das coisas, ainda considerando a formulação da filósofa húngara, é sinônimo de assimilação das relações sociais. Do mesmo modo, “*la vida cotidiana es el proceso de continua exteriorización del sujeto*” (Heller, 1994, p. 96). No seu movimento de exteriorização, o homem aprende no grupo os elementos de cotidianidade. Nesse sentido, aproximamo-nos do processo de incorporação do *habitus*, na formulação de Bourdieu. O **sentido do jogo** – ou a **razão prática**, ainda com o sociólogo francês – também é adquirido através do próprio processo de inserção no mundo social e de sua experimentação.

Devido a esse processo de aquisição não-consciente dos comportamentos cotidianos, a característica do pensamento, nessa instância, é a ultrageneralização, a produção de juízos provisórios, que a prática confirma, ou, pelo menos, não refuta, durante o tempo que, baseados nele, formos capazes de nos atuar e de nos orientar. Nesse processo de constituição, considera Heller, a vida cotidiana, dentre todas as esferas – ciência, arte etc – é a que mais se presta à alienação, embora não seja necessariamente alienada. Afinal, “*la diferenciación entre cotidiano y no cotidiano no constituye en absoluto un fenómeno de alienación por principio, sino*

*un producto de la específica dialéctica entre reproducción social e individual*" (Heller, 1994, p. 101).

O potencial alienante da vida cotidiana decorre, em especial, da unidade imediata entre ação e pensamento na cotidianidade. Com isso, inexistente a diferença entre o **correto** e o **verdadeiro** na cotidianidade; o correto é também verdadeiro. A atitude da vida cotidiana é, por conseguinte, absolutamente pragmática. Todavia a vida do indivíduo também é dominada pela possibilidade de construir alternativas, de escolhas. Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco (que vão sempre juntos) na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana (Heller, 1989, p. 24).

A construção da capacidade de viver para além da cotidianidade, na esfera humano-genérica, ampliando de modo crescente a relação subjetiva com o tempo (histórico) e o espaço (social), exige que o indivíduo experimente o que Heller designa como **paixão dominante**. Para ela,

La mayoría de los hombres vive y muere sin haberla conocido – la pasión dominante, el “afecto guía” de toda una vida. En la media de los casos surge en la vida cotidiana un conglomerado de diversos afectos indiferenciados, entre los cuales nunca se “pone orden”, mientras que algunos de ellos nos son ni siquiera advertidos, otros son “racionalizados”, otros reprimidos (porque se hallan en contradicción con las normas aceptadas); determinados afectos, por último, son simplemente imaginados (porque por el contrario van de acuerdo con las normas) (Heller, 1994, p. 95).

Nesse quadro das formulações de Heller, todo homem tem a possibilidade de construir para si um processo de avanço para além da cotidianidade e, a partir dele, uma hierarquia consciente, ditada por sua própria personalidade. Há, nesse caso, uma decisão moral. Seria a partir da escolha de um comportamento moral, a dedicação à sua execução e a vinculação consciente à situação escolhida, com suas consequências, que permitiria ao indivíduo afirmar sua condição humano-genérica e escapar da esfera particular.

Michel de Certeau, historiador que caminha pela antropologia e pela sociologia da cultura, dentre outras áreas do conhecimento, permitiu-me outras possibilidades de compreensão da vida cotidiana, a partir das relações entre os sujeitos, em particular os integrantes dos grupos sociais populares no espaço e

tempo. Seu ponto de partida é o reconhecimento, como nos afirma Agra (2008), de que

[...]todo homem participa da vida cotidiana e participa de maneira determinada, social e historicamente. Essa primeira afirmação evidencia dois aspectos importantes que comporta a estrutura da vida cotidiana: o aspecto espacial que possibilita ao homem a plena realização de suas atitudes na medida em que uma certa “localização social” é configurada para o seu agir; o agir do sujeito e o aspecto temporal como uma propriedade intrínseca da historicidade do homem (cada homem é um homem de seu tempo) marcada, num primeiro momento, pelos níveis de temporalidade intra-subjetiva, fundando-se nos ritmos fisiológicos do organismo e, num segundo momento, perpassando a intersubjetividade dos homens, fornecendo a historicidade que determina a situação dos mesmos na vida cotidiana (Agra, 2008, p. 01).

Esse processo de construção do sujeito se dá, no mundo contemporâneo, em especial, a partir da relação com o consumo. Nesse sentido, Agra considera, sustentado em Certeau, que

[...] o desenvolvimento tecnológico, a produção em série e a criação de mercados em expansão tinham o objetivo de satisfazer as expectativas crescentes dos cidadãos. Elas levaram ao aparecimento de uma sociedade que parece apenas ocupada em produzir e consumir. Paralelamente, observa-se o fenômeno da massificação [...]. A sociedade inteira vai se uniformizando, surge a grande e única classe dos consumidores. Ficam excluídos largos setores da sociedade que ficam à margem das possibilidades do consumo (Agra, 2008, p. 03).

O reconhecimento do primado do consumo, para Certeau, não implica o reconhecimento do postulado que ele é uma prática dominada pela passividade. Para ele, é uma lenda a idéia de que a eficácia da produção implica a inércia do consumo:

[...] lenda necessária ao sistema que distingue e privilegia autores, pedagogos, revolucionários, numa palavra, “produtores” em face daqueles que não o são. Recusando o “consumo”, tal como foi concebido e (naturalmente) confirmado por essas empresas de “autores”, tem-se a chance de descobrir uma atividade criadora ali onde foi negada, e relativizar o exorbitante pretensão de uma produção (real, mas particular) de fazer a história (Certeau, 1994, p. 262).

A questão central, para os efeitos deste trabalho, não é discutir o conceito ou o papel preponderante assumido pelo consumo nas relações sociais da contemporaneidade. Meu interesse maior na interlocução com as proposições de Certeau, assim como as de Heller, diz respeito ao papel ativo do sujeito, em especial os integrantes dos grupos sociais dominados, na realidade social. Nesse sentido, assumo com ele a crítica ao estruturalismo, no que essa corrente reitera a respeito do

poder “conformador” das estruturas sociais sobre os indivíduos e suas práticas; desse modo, o pensamento estrutural revela-se incapaz de perceber as possibilidades da ação do sujeito na realidade social. Certeau considera que se, de fato,

[...] por toda parte se estende e ser precisa a rede de “vigilância” (na perspectiva de Foucault), mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?) dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica (Certeau, 1994, p. 41).

Na busca de não perder de vista os vínculos entre as ações cotidianas e o processo histórico, ele (re)conceitua os termos estratégia e tática, sendo o primeiro

[...] o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico. [Ele denomina], ao contrário, “tática” como um cálculo que não pode contar com um próprio, nem, portanto, com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro (Certeau, 1994, p. 46).

Para Agra (2008), a distinção estabelecida pelo pensador francês entre estratégias e táticas constitui um recurso preciso para se pensar a tensão e evitar a oscilação entre as abordagens que insistem no caráter dependente da cultura cotidiana e aquelas que exaltam sua autonomia. As estratégias supõem a existência de lugares e instituições, produzem objetos normais e modelos, acumulam e capitalizam as táticas. Estas, desprovidas de lugar próprio e do domínio do tempo, são “modos de fazer”, ou, melhor dito, de “fazer com”; são táticas produtoras de sentido, embora de um sentido possível estranho àquele visado pelos produtores.

Discorrendo, ainda, sobre a arte cotidiana de fazer novas coisas das coisas estabelecidas, Certeau afirma que:

A uma produção racionalizada, expansionista e centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde uma outra produção, chamada “consumo”: esta é astuciosa e dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante (Certeau, 1994, p. 39).

A consequência desse movimento, para o autor, é que:

[...] as táticas do consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas. [...] O que aí se chama sabedoria, define-se como trampolinagem, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e a sua arte de saltar no trampolim, e como trapaçaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que fazer “com”. Nessas estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras do espaço opressor (Certeau, 1994, p. 79).

Na arte de fazer, proposta por Certeau, o cotidiano é reconstruído de modo permanente, sem um necessário devir, um ponto de chegada. Nesse movimento relacional entre as proposições reproduzidas pelas estruturas dominantes e as apropriações realizadas no campo de realidade dos dominados, vão se construindo novos significados para a vida cotidiana e novas formas de relações do sujeito com o consumo que o define, em certa medida. Mais do que isso, vão se construindo novos saberes, novas formas de interpretação, apropriação e reconstrução do real, em particular do espaço local.

Levando em conta as formulações até aqui expostas, em particular as de Heller e de Certeau, torna-se possível pensar as favelas e as práticas cotidianas de seus moradores a partir de outras possibilidades. Cabe reconhecer que a vida cotidiana é o espaço, por excelência, de produção da sociedade; é o seu *locus*, sua arena de combate e de construção. Isso porque é nela que o sentido da existência vai se produzindo, vai sendo afirmado pelas pessoas e conformando suas práticas. Diante disso, compreender os significados conferidos pelos sujeitos às suas práticas e buscar meios para que eles se coloquem diante delas revela-se um caminho fundamental para construir novas formas de produção e relações sociais. Com Agnes Heller e Michel de Certeau, em particular, torna-se possível pensar no consumo (do) cotidiano – das coisas e das pessoas – como um caminho de problematização da realidade presente, e de novas formas de nela intervir.