

Felipe Rangel Tavares

**Cristolândia: representações e utopias na
(re)produção e (re)apropriação do espaço
urbano.**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Alvaro Henrique de Souza Ferreira.

Rio de Janeiro

Abril de 2014

Felipe Rangel Tavares

**Cristolândia: representações e utopias na
(re)produção e (re)apropriação do espaço
urbano.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Alvaro Henrique de Souza Ferreira

Orientador

Departamento de Geografia - PUC Rio

Prof. João Rua

Departamento de Geografia - PUC Rio

Prof. Jorge Barbosa

Departamento de Geografia – UFF

Profª Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de Abril de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Felipe Rangel Tavares

Graduou-se em Geografia na UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) em 2011. Atuou na Biblioteca Virtual do Meio Ambiente da Baixada Fluminense (FEBF – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense) e no IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) no projeto Base Cartográfica do Brasil na escala 1:250.000. Sua área de interesse é geografia urbana (metropolização, desenvolvimento e representações) onde a maioria de suas pesquisas está focada.

Ficha Catalográfica

Tavares, Felipe Rangel

Cristolândia: representações e utopias na (re)produção e (re)apropriação do espaço urbano / Felipe Rangel Tavares ; orientador: Alvaro Henrique de Souza Ferreira. – 2014.

130 f. : il. (color.) ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Geografia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Geografia – Teses. 2. Representações do espaço. 3. Espaço de representações. 4. Práticas espaciais. 5. Mercadificação. 6. Militarização. 7. Metropolização. 8. Utopias. I. Ferreira, Alvaro H.S (Alvaro Henrique de Souza). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Geografia. III. Título.

CDD: 910

Ao Deus invisível, mas real.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, meu Pai, soberano Criador. Expressão da justiça, amor e liberdade.

Agradeço a Jesus, grande mestre, revolucionário.

Agradeço ao Espírito Santo, inspirador.

Aos meus pais, Eduardo Rodrigues Tavares Filho e Neide Rangel Tavares, pelo cuidado, carinho e apoio aos meus sonhos.

A minha noiva, Fernanda Torres, pelos diálogos e debates; Por compartilhar não somente seus ouvidos, mas principalmente seu coração.

Aos meus queridos amigos, que contribuíram nos momentos em que era preciso desconstrair, ventilar as ideias com boas risadas.

Aos meus professores, Álvaro Ferreira (orientador) e João Rua, aos quais atribuo êxito na tarefa de ampliar os horizontes e perspectivas da Geografia.

Agradeço ao Departamento de Geografia da PUC Rio pela excelência na assistência e dedicação ao serviço de qualidade que possui.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização desta pesquisa.

Resumo

Tavares, Felipe Rangel; Ferreira, Alvaro Henrique de Souza. **Cristolândia: representações e utopias na (re)produção e (re)apropriação do espaço urbano**. Rio de Janeiro, 2013, 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A cidade do Rio de Janeiro passa por um processo de produção espacial banalizado, resultado de dois processos entendidos como facetas da metropolização do espaço: a mercadificação e a militarização. Uma expressão de tal banalização do espaço é percebida a partir das "cracolândias", como popularmente as cenas de crack são conhecidas. "Cracolândia" é uma representação que oculta e mascara as contradições do espaço, uma faceta da urbanização banalizada. Por outro lado, todo esse movimento suscita a contestação e a transgressão, o protesto. E é neste sentido que, a partir do que Harvey chama de "livre fluxo da imaginação", objetivamos buscar meios de moldar alternativas e possibilidades diante deste cotidiano organizado e programado pelo mundo da mercadoria. A partir do espaço de representação que é a "Cristolândia", observamos as práticas espaciais dos missionários como uma luta pela reapropriação do espaço urbano, por meio de seu espaço de utopia, construído sobre uma base formada pelos valores da justiça, libertação e compaixão. Esta luta é observada como uma dentre muitas outras. O princípio norteador dessa pesquisa está em abrir alternativas e possibilidades, procurar rachaduras para superar o estado de coisas atual. Se a representação "Cristolândia" contesta a representação "cracolândia", e busca transformá-la, acreditamos que seja possível transformar o espaço inteiro, a cidade inteira. É um projeto utópico, mas, sem utopia não há ação. Portanto, a utopia é uma necessidade urgente à revolução.

Palavras-chave

Representações do espaço; espaço de representações; práticas espaciais; mercadificação; militarização; metropolização; utopias.

Abstract

Tavares, Felipe Rangel; Ferreira, Alvaro Henrique de Souza. **Cristolândia: representations and utopias in the (re)production and (re)appropriation of urban space.** Rio de Janeiro, 2013, 130p. MSc. Dissertation – Departamento de Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro city is under a space production process cheapened resulted by other two process understood as space metropolization's facets: the marketfication and the militarization. One expression of such trivialization of space is noted thru "Cracolândias", as the crack scene are popularly known. "Cracolândia" is one representation that hide and mask the space contradiction, one facet of trivialized urbanization. On the other hand all this movement raises the contestation and transgression, protest. In this meaning, from what Harvey calls "free flow of imagination", objectify to search ways of framing alternatives and possibilities front of these everyday life and programed by world merchandise. From space of representations that is "Cristolândia", we noted the spaces practices of missionaries as a fight for reappropriation of urban space by their utopia space, built over one base formed by values as justice, liberation and compassion. This struggle is noticed as one among many other. The research guiding principle is to open the alternatives and possibilities, seek cracks to overcome the actual state of affairs. If the representation of "Cristolândia" challenges the representation of "cracolândia" and pursuit to turn it, we believe that is possible to transform the entire space, the entire city. It is a utopian project, but without utopia there is no action. Therefore, utopia is an urgency needed for revolution.

Key-Words

Space's representations; Space of representations; space practices; marketfication; militarization; metropolization; utopias.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. O espaço, o urbano e a metrópole: relações sociais e representações	19
2.1 Henri Lefebvre e a teoria das representações	24
2.2 Desenvolvimento e representações do espaço urbano	30
2.3 “Cracolândias”: uma face da banalização do espaço urbano	36
3. Rio de Janeiro, entre cifras e munições: utopias degeneradas em ação	54
3.1 Revelações: a metrópole e a metropolização	62
3.2 As facetas da metropolização na cidade do Rio de Janeiro: os processos de mercadificação e militarização	68
3.3 O instante da reapropriação do urbano: primeiras aproximações	92
4. Missões urbanas: a luta pela reapropriação do urbano a partir de espaços de utopia	101
4.1 A missão batista Cristolândia como um espaço de utopia	107
4.2 As possibilidades das missões e os sete teatros de ação rebelde	112
5. Considerações finais	122
6. Referências bibliográficas	126

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Território da droga, Jornal O Extra.	42
Figura 2 - Mapa de localização das Cracolândias.	43
Figura 3 - Cenário do crack no Brasil.	43
Figura 4 - Início do consumo de crack na cidade (2006) a partir de apreensões.	44
Figura 5 - Aumento do consumo de crack na cidade (2010) a partir de apreensões.	45
Figura 6 - "Curral do crack".	45
Figura 7 - "Cracolândia móvel".	46
Figura 8 - A banalização de tudo.	47
Figura 9 - 40 vagas para internação de usuários.	48
Figura 10 - Prefeitura esconde cracolândia na Maré.	49
Figura 11 - Folheto da missão batista Cristolândia.	50
Figura 12 - Missão batista Cristolândia - Centro RJ.	52
Figura 13 - Propaganda da cidade e os Jogos Olímpicos.	58
Figura 14 - Propaganda "Porto Maravilha".	72
Figura 15 - Propaganda "Porto Maravilha".	72
Figura 16 - "Meu Porto Maravilha".	73
Figura 17 - Cidade da Polícia.	74
Figura 18 - Cidade da Polícia.	74
Figura 19 - Centro de Operações da Prefeitura do Rio de Janeiro.	75
Figura 20 - Manchete sobre o processo de pacificação.	76
Figura 21 - Suposta adesão da sociedade ao processo de pacificação.	77
Figura 22 - Morador de rua do Centro da cidade.	90
Figura 23 - Cabanas improvisadas.	91
Figura 24 - Moradores de rua do Centro da cidade.	91

Los Pobres

Los pobres son muchos
y por eso
es imposible olvidarlos.
Seguramente ven
en los amaneceres
múltiples edificios
donde ellos
quisieran habitar con sus hijos.
Pueden
llevar en hombros
el féretro de una estrella.
Pueden
destruir el aire como aves furiosas,
nublar el sol.
Pero desconociendo sus tesoros
entran y salen por espejos de sangre;
caminan y mueren despacio.
Por eso
es imposible olvidarlos.

Roberto Sosa

Introdução

10 de janeiro de 2013, madrugada. Um menino de nove anos de idade morre atropelado por um carro ao atravessar a Avenida Brasil fugindo da polícia militar, que auxiliava os agentes da Secretaria Municipal de Assistência Social numa operação para acolher usuários de crack que estavam aglomerados na altura da favela Nova Holanda, na zona norte do Rio de Janeiro. 10 de janeiro de 2013, por volta das 17h30min. O batalhão de operações especiais da polícia militar (BOPE) interdita a Avenida Brasil. Início do horário de *rush*, as pistas são completamente fechadas. Os noticiários policiais do horário, com suas câmeras em seus helicópteros mostram a operação em tempo real, sem saber informar o que está por acontecer. Ainda no ar, um repórter descobre do que se trata: caminhões carregados de milhões de reais do Banco Central precisam de escolta para segurança dos malotes de dinheiro. O motorista que atropelou o menino fugiu sem prestar socorro.

O que estes acontecimentos podem nos dizer? Para muitos, cenas corriqueiras da vida cotidiana. Entretanto, basta um olhar mais atento para compreender o que está em questão nos dois fatos do mesmo dia: a banalização da vida. Por que isto gerou reflexão?

Em meados de junho de 2012, participei de um congresso missionário em Sumaré – SP, uma iniciativa de missionários batistas da Junta de Missões Nacionais (JMN) e da Junta de Missões Mundiais (JMM), onde surgiu uma inquietação pela questão dos usuários de crack, “estampados” nos jornais e presentes nos noticiários da televisão quase que diariamente. Morando na rua, perambulantes pela cidade, em péssimas condições de higiene, passam dias sem se alimentar e, num cotidiano onde a esperança e a dignidade parecem que se esvaíram, vivem para o consumo da droga. Durante uma sessão deste congresso, entrei em contato com o projeto “Cristolândia”: quando vi cerca de 200 homens, antes viciados, “cracudos” (como são popularmente e vulgarmente conhecidos), agora então recuperados, cantando num coral, a emoção foi tão forte que eu precisava me envolver de algum modo, meu desejo era prestar ajuda, mas ainda não entendia de que modo. Acontece que, na mesma tarde, compreendi como poderia ajudar: investigar este caso. Uma questão saltou aos meus olhos – indivíduos discriminados e estigmatizados por parte da sociedade, submersos na miséria, sobrevivendo em áreas degradadas, deterioradas, carentes (favelas, à beira das linhas férreas, debaixo de viadutos, praças abandonadas). Espaços de miséria para miseráveis. Insignificantes, invisíveis, causadores de transtornos, criminosos, violentos, caso de polícia, casos de saúde pública... Simplesmente seres humanos. Eu precisava investigar o que havia por trás da aparente questão

do tráfico de drogas, da criminalidade, da violência, do medo e da insegurança na cidade; dos noticiários e da interpretação da mídia de massa sobre o caso. Mais do que isso, não ignorar aqueles homens, mulheres e crianças que diariamente são postos dentro de um mesmo “pacote” e tem suas trajetórias e histórias desconsideradas e são rejeitados por estarem “fora” da sociedade. Como diz o poema de Roberto Sosa, eles não podem ser esquecidos. Se é impossível esquecê-los, é porque a simples lembrança deles apresenta sua miserável condição existencial, o que é impossível de ocorrer fora do espaço-tempo, e que os torna relevantes, não apenas produtos de um sistema opressor, mas, a partir do prisma da esperança, atores. A maneira pela qual são lembrados é que precisa ser contestada, para que alcancem o respeito, a dignidade, o direito à cidade, a autonomia, isto é, a possibilidade de escreverem suas histórias e se realizarem plenamente, serem arquitetos de seu próprio destino: distantes da degradação e dependência química, e, maior do que esta, da violência que o modelo civilizatório e de desenvolvimento promovem ao produzir o espaço.

O processo de produção do espaço da cidade do Rio de Janeiro, atualmente, pode ser observado a partir de obras de “revitalização urbana”, cuja finalidade é atrair visibilidade internacional e investimentos privados para inserir a cidade num circuito de competição e consumo global, o que inviabiliza a permanência da população de renda mais baixa e impele à expulsão dos mais pobres. Simultaneamente à mercadificação do espaço, via revitalizações e requalificações urbanas, a governança urbana, por meio de políticas públicas e outras ações, busca, através de programas do governo federal, erradicar a pobreza e combater a miséria. Porém, a forma que temos assistido a tudo isso no Rio de Janeiro é um tanto contraditória. Instalação de Unidades de Polícia Pacificadora em favelas, operações policiais em conjunto com as forças armadas (os equipamentos bélicos assustam!), apelo cada vez maior aos sistemas de vigilância e segurança, sem esquecer a “Cidade da Polícia”, um complexo que é estabelecido numa área de 41.000m² num terreno de uma antiga fábrica da Souza Cruz. Pobreza associada à criminalidade e violência. O espetáculo midiático e a banalização da pobreza e da segurança pública, tal como as ações e medidas em curso, nos levam a acreditar que vivemos dentro de um cenário de guerra, ou seja, demonstram que a questão é dissimulada, e isso tem o simples objetivo de ocultar a questão real: A mercadificação e a militarização da cidade como facetas da metropolização do espaço, orientando todas as ações para a gestão e reprodução do capital. O cunho social, político e cultural de muitas iniciativas, na verdade, esconde a visão economicista, tecnicista e racionalista de uma governança urbana comprometida com os atores sociais que dominam o espaço.

Ao utilizar o termo “governança urbana”, fazemos referência a Harvey (2005), que define como um conjunto complexo de forças mobilizado por diversos agentes sociais; significa algo muito mais que “governo” urbano, pois diz

respeito à coalizão de forças, onde está, segundo o autor, o poder real de organização da vida urbana. O denominado “empreendedorismo urbano”, também analisado por Harvey (2005), cuja noção de “Parceria Público-Privada” (PPP) é fundamental para compreender essa governança, nos mostra que a participação se dá entre distintos atores, a saber: empreiteiras e construtoras, agentes e incorporações imobiliários, bancos, indústria cultural (mídia), instituições e organizações não governamentais (ONG), e, finalmente, o governo e a administração urbana, que desempenham apenas o papel de facilitador e coordenador. Os projetos de revitalização são celebrados mediante consórcios firmados entre esses agentes, o que nos leva a concordar com Peet (2007, p.32) quando aborda a questão do desenvolvimento apresentando a noção de “complexos institucionais hegemônicos”, formados por atores econômicos, ideológicos, midiáticos e políticos, “para produzir ideias e políticas com suficiente profundidade teórica e apoio financeiro para dominar o pensamento sobre vastos campos de poder”, isto é, sobre o espaço. Os projetos são apresentados e impostos à sociedade inteira como única alternativa viável para o desenvolvimento da cidade. Arquitetos, urbanistas, técnicos, empresários, mídia e políticos, todos compartilham de um mesmo discurso, único e hegemônico, em detrimento dos múltiplos territórios e das múltiplas territorialidades que compõem o espaço urbano.

Deste modo, a pesquisa avança, principalmente, a partir da iluminação que o filósofo francês Henri Lefebvre oferece em algumas de suas principais obras e também a partir da obra de David Harvey, “Espaços de esperança” (2011). Quando investigamos a “Cristolândia” em contraposição com a “Cracolândia”, estamos observando duas representações. Estes espaços são produzidos a partir de práticas (sociais) espaciais, e embora não existam concretamente, são reais, considerando as ações que fomentam sua existência simbólica. Harvey (2011) contribui bastante para esta análise ao tratar dos espaços de utopia, pois trabalha a possibilidade de moldar alternativas a partir do livre fluxo da imaginação ao alicerçar processos sociais em formas sociais, construindo assim um utopismo espaçotemporal dialético. Assim, este espaço imaginário que é a Cristolândia pode suscitar alternativas para o mundo social que vivemos. É nisto que esta pesquisa se debruça. Não descompromissados com os problemas intrínsecos ao caso, mas, também, atentos para não nos prendermos demais às fantasias, caminharemos para apresentar de que modo a missão Batista Cristolândia se apresenta como uma alternativa à reapropriação do espaço urbano ao contestar a sua banalização.

Partimos da teoria de Lefebvre sobre o espaço social, na qual este é um produto-produtor, ou seja, as relações sociais de produção o produzem ao mesmo tempo em que este interfere nas relações sociais de produção. Cada sociedade produziu seu próprio espaço, afirmou Lefebvre (2008), assim, faz sentido pensar que a metropolização do espaço, processo determinante na história atual, gerou

transformações na morfologia da cidade e no modo de viver, pensar e sentir, ou seja, no nível material e simbólico, físico e mental, o espaço social. Se partirmos dos pressupostos de que o espaço é um produto das relações sociais de produção, e, que o capitalismo sobrevive às suas crises de sobreacumulação através da produção de espaço, concordamos com Lefebvre quando afirma que o capital passou a se defender num *front* muito mais amplo, mais diversificado e mais complexo, a saber, a reprodução das relações de produção que se efetua através da cotidianidade, “através dos lares e da cultura, através da escola e da universidade, através das extensões e proliferações da cidade antiga, ou seja, através do espaço inteiro” (Lefebvre, 2008, p.47). Assim, entendemos quando Harvey (2008) destaca algumas consequências da aceleração dos tempos de giro do capital nas maneiras de pensar, sentir e de agir, isto é, a influência da reestruturação produtiva do capital na reestruturação das relações sociais. Podemos perceber isto a partir da expansão de *shopping centers*, condomínios fechados, habitantes que vivem sob o império dos fluxos, sob a negação de tudo que é público, buscando proteção frente à sensação de medo, revelando o espaço-mercadoria que se impõe com força desmedida, privatizado e instrumentalizado pela valorização do capital (Lencioni, 2003; 2010).

Quando Capel (2001) narra as transformações físicas nas áreas metropolitanas, apresenta-nos algumas características do processo de metropolização do espaço, provocadas pela reestruturação do capital: a dispersão ou difusão da cidade, provocada pela descentralização das atividades que geralmente se situavam no centro das cidades, ou seja, sua extensão até as periferias, gerando novos centros, ou um “poli-centrismo”; as transformações do mercado de trabalho, o aumento dos empregos no “setor de serviços” e os deslocamentos populacionais provenientes da separação da casa para o trabalho, e a escassa inovação de tipologias morfológicas, chamando atenção para a intensificação dos processos de favelização, gentrificação, auto-segregação e verticalização.

Na atual fase da metropolização, viver a/na cidade é praticamente como estar numa zona de conflito: além dos muros que estabelecem as fronteiras, as cercas eletrificadas, as câmeras de vigilância, os carros blindados e os indivíduos (i)legalmente armados são comuns. Compõem o “campo de batalha”, produzindo esta arena de medo, insegurança, desconfiança e tensão. Contraditoriamente, nesta mesma arena de conflitos e tensões, tão explícita e recorrente em programas de televisão especializados na violência e no crime, em jornais sanguinolentos e políticas públicas “militarizantes”, outra cidade coexiste. O Rio de Janeiro “cidade maravilhosa” não sucumbiu diante dos problemas frequentemente noticiados. Grandes esforços são realizados para manter sua imagem inabalável, afinal, prestes a sediar dois megaeventos internacionais (Copa do Mundo – 2014, Olimpíadas – 2016), sua vitrine deve estar impecável. A cidade do medo é a

cidade da confiança; a cidade da insegurança e do pavor é a cidade alegre do refúgio e da paz.

Neste sentido, surge a seguinte hipótese: ao mesmo tempo em que de um lado há o combate à territorialização do narcotráfico, da criminalidade e da pobreza, por outro, há manutenção desta condição, por meio de políticas públicas que atendem aos interesses de grupos hegemônicos. Deste modo, é possível pensar que o espaço, produto de relações sociais de produção, tem sido dominado por grupos que o determinam e orientam em seu aspecto funcional/concreto e simbólico, e assim realizam suas objetivações e intencionalidades a partir de um pretense território unifuncional, como afirma Haesbaert (2004b), proposto pela lógica capitalista hegemônica.

À medida que a governança urbana se esforça para diminuir a sensação de medo na cidade, através de políticas públicas que causam a sensação de segurança, por exemplo, através do aumento do efetivo policial, ela produz uma cidade-negócio, mercadoria em exposição numa vitrine para atrair a visibilidade internacional e investimentos privados que inviabilizam a permanência da população de renda mais baixa, gerando aglomerados precários. Expressão cunhada por Haesbaert (2004), originalmente, “aglomerados de exclusão”, tem a finalidade de “traduzir a dimensão geográfica ou espacial de processos mais extremos de exclusão social porque ela parece expressar bem a condição de ‘desterritorialização’ – ou de territorialização precária”, “espécie de amontoados humanos, instáveis, inseguros e geralmente imprevisíveis na sua dinâmica de exclusão”, territórios que servem de apoio logístico para o narcotráfico e onde os meios de comunicação se encarregam de reforçar a discriminação e estigmatização, isto é, um imaginário de medo, insegurança e risco.

Em suma, o processo de fragmentação e segregação do espaço é ampliado pela mercadificação e militarização, que “encarcera” as classes em seus respectivos espaços, ricos em seus “guetos de opulência”, condomínios de luxo e *shopping centers*; e os pobres nas favelas, nas linhas ferroviárias, nas ruas, debaixo de viadutos, em territorializações precárias. Fomenta-se assim a desigualdade e a injustiça social: como a indústria cultural do capitalismo cria os desejos e as necessidades em massa, todos são movidos a ansiar pelo consumo, mesmo sem ter condições para consumir. É neste momento que outras maneiras de inserção neste mundo surgem como alternativa não-formal para adentrar no circuito do consumo da cidade. Se por um lado os grupos territorializados precariamente estão “excluídos” do circuito formal/legal da economia, por outro, estão integrados e incluídos no circuito informal/ilegal, sendo fundamentais para a reprodução e sustentação do circuito formal. Contradições.

A fragmentação espacial das cidades é o resultado direto da modernização capitalista, que tem como subproduto desta racionalidade da metrópole a criminalidade, a violência, o medo e a insegurança. Souza (2005, p.47), tratando sobre o tráfico de drogas nas metrópoles brasileiras, afirma que este "assoma como um fator de agravamento das tensões urbanas no Brasil", estando associado com a violência e os espaços pobres, influenciando a dinâmica econômica e sociopolítica da cidade em escala local e supralocal. De acordo com o autor, os espaços pobres (favelas, loteamentos periféricos, conjuntos habitacionais e áreas centrais deterioradas) servem de apoio logístico ao narcotráfico. Este é o caso do "Quadrilátero do Crack" ou da "Cracolândia" da cidade de São Paulo, que há anos ocupa as manchetes dos noticiários e dos telejornais do Brasil, e toma proporções assustadoras, atualmente, disseminando-se pelo Rio de Janeiro e outros estados brasileiros, contribuindo para o aumento do medo e da insegurança.

O medo e a insegurança provocados pela violência e criminalidade, produto de uma lógica que mercantiliza as relações sociais, conduz as autoridades públicas à tomada de decisões para solucionar e mitigar o problema; entretanto, as medidas e ações apontam para o descolamento do tráfico de drogas e a criminalidade em geral de seus fatores socioeconômicos, isto é, a questão deixa de ser social e passar a ser tratada como "problema de saúde pública" ou como "caso de polícia", provocando o que Souza (2008) reconhece como "militarização da questão urbana", e que reflete o viés técnico-racionalista de cunho economicista da governança urbana, operando sobre um sistema de representações e verdades que dificulta a promoção de justiça social e bloqueia o desenvolvimento espacial autônomo. Câmeras de segurança, policiais nas ruas, ocupação de favelas, revitalização. Entretanto sem romper com o modelo de desenvolvimento vigente.

A cidade constituindo-se em metrópole, no que tange ao planejamento e urbanismo, é um sistema concebido e produzido "fora do chão", para dar suporte à dinâmica do mercado global e aos interesses das classes dominantes. A infraestrutura física e social com finalidade turística exemplifica muito bem essa questão: paisagens inteiras são construídas em função dessa atividade, repletas de hotéis, áreas de lazer, centros culturais, *shopping centers* e toda sorte de possibilidades para o consumo globalizado. Percorremos a cidade e nos perdemos com a semelhança dos prédios, dos monumentos, das pessoas. A história da cidade é construída sobre uma abstração que enquanto representação se concretiza nas práticas sociais, rejeitando o que se passa fora de sua concepção ideal, isto é, o "outro": a favela, os moradores de rua (in)visíveis, dependendo do olhar.

Deste modo, mediante o objeto deste estudo, que é a luta pela reapropriação do espaço urbano a partir da missão batista Cristolândia, a questão que se coloca é: de que forma a missão batista Cristolândia contesta a banalização do espaço e contribui para sua reapropriação? Pretendemos então, como objetivo

geral, analisar as práticas espaciais e representações da missão batista Cristolândia na reapropriação do espaço urbano.

Utilizando o método regressivo-progressivo de Henri Lefebvre, pretendemos analisar a ação da missão batista Cristolândia nas relações sociais de produção, isto é, na reprodução do espaço, que se efetua na cotidianidade, como também, na luta pela reapropriação do espaço urbano. Compartilhamos com Carlos (1996), quando aponta que o ponto de partida da investigação consiste na “análise da vida cotidiana, onde a prática sócio-espacial se desenrola dando conteúdo à vida cotidiana, enquanto nível determinante que esclarece o vivido, na medida em que a sociedade produz o espaço, apropriando-se dele, dominando-o”. Entre apropriação e dominação está o uso, definido enquanto valor de uso ou valor de troca, respectivamente. “O cotidiano é, de um lado, modalidade de organização empírica da vida humana e, de outro, um conjunto de representações que mascaram essa organização, sua contingência e seus riscos” (Lefebvre, 1981 apud Ortigoza, 2010, p.159).

No primeiro capítulo, seguindo a proposta do método regressivo-progressivo, traremos a teoria das representações de Henri Lefebvre (1983) para descrevermos os processos espaciais que expressam a banalização do espaço (observada nas cracolândias) e sua produção a partir das práticas espaciais da missão batista Cristolândia. Apontaremos, desejando apenas delinear, a gênese de alguns processos que serão mais bem desenvolvidos no segundo capítulo, assim como as possibilidades, surgindo de forma sutil e sendo reforçadas no terceiro capítulo. Deste modo, nossa proposta é a de utilizar o método regressivo-progressivo entre os capítulos, como também, intracapítulos.

No segundo capítulo, nossa intenção é apresentar os processos que atuam na manutenção da banalização do espaço, particularmente a metropolização observada em duas de suas facetas, a mercadificação e a militarização do espaço. Sem perder o caráter descritivo das formas espaciais que resultam de tais processos, a ênfase está neles, uma vez que produzem uma cidade desigual e injusta, ao mesmo tempo em que suscita a contestação, a transgressão e subversão da ordem vigente. Neste sentido, os contornos das possibilidades e alternativas que surgem com as missões urbanas adquirem mais nitidez, uma vez que a cidade e as ruas são seu “campo” de ação, há um confronto de práticas espaciais distintas, uma tensão entre a dominação e a apropriação do espaço.

No último capítulo, pretendemos retomar o presente e analisar os principais processos e elementos já discutidos, para, a partir da missão batista Cristolândia (entendida como uma mobilização), salientar as possibilidades, alternativas e virtualidades que se opõem à banalização do espaço. A ação social dos missionários é entendida como uma prática social que produz diferentes

concepções de espaço e tempo, que, ora entram em choque com as concepções dominantes, ora, são cooptadas e estão em harmonia com estas. As representações construídas pelos missionários podem iluminar nosso entendimento e, no espaço que é esfera da multiplicidade e da pluralidade de inter-relações, contribuir à transformação deste em conjunto com outras mobilizações. Não escamoteamos a evidência de que as representações também atuam para bloquear o possível, destacando assim os limites e problemas de tais concepções e paradigmas que fundamentam a missão batista Cristolândia.

2

O Espaço, o urbano e a metrópole: relações sociais e representações

Cidade da Música ou Cidade da Arte; Cidade do Samba, Cidade Olímpica, Cidade Maravilhosa, Cidade da Polícia, com certeza já ouvimos falar dessas cidades, aparentemente distintas, se não se tratasse de uma única cidade, a cidade do Rio de Janeiro. Uma cidade de muitos nomes comportaria uma pluralidade de atores que contribuem para a diversidade que é o Rio de Janeiro e participam coletivamente de sua produção. Não é bem assim. Acontece que a variedade de apelidos que a cidade adquire não reflete a imagem nem é a voz da sociedade como um todo, mas, apenas de uma parte, a que domina. Nomes impostos de cima para baixo. Têm uma finalidade, são intencionais, ocultam a produção do espaço ao dissimular, através de representações, seu propósito original – quem o produz e para quê.

O espaço é um produto social, que serve tanto de instrumento ao pensamento, como à ação, sendo simultaneamente um meio de produção e um meio de controle (Lefebvre, 1991). Sendo assim um produto social, o espaço social contém as relações sociais de reprodução (relações bio-fisiológicas entre os sexos, as idades, com a organização especificada da família) e as relações de produção (a divisão do trabalho e sua organização, portanto, funções sociais hierarquizadas). Segundo o autor, produção e reprodução não podem se separar, uma repercute, interfere e sustenta a outra. Assim, o espaço contém as relações sociais de reprodução e produção, e cada sociedade produz seu espaço, a partir de suas práticas espaciais, modos de produção e organização.

O conceito de “produção” em Marx e Engels possui duas acepções, uma ampla e outra restrita e precisa. Conforme apresenta Lefebvre (1991), na acepção ampla, os homens enquanto seres sociais produzem sua vida, sua história, sua consciência, seu mundo: formas jurídicas, políticas, artísticas, religiosas, filosóficas e ideológicas, obras múltiplas. Ao precisar o conceito de “produção”, ou seja, sua acepção em sentido restrito, ele se refere a apenas a coisas, produtos (mercadorias), conforme pensam os economistas, se tratando menos da capacidade criadora, inventiva e imaginativa, para representar somente o trabalho.

Lefebvre (2008) afirma que o espaço social é um produto da sociedade, resultado do trabalho e da divisão do trabalho; ele é o lugar geral dos objetos produzidos, é a objetivação do social e, conseqüentemente do mental. Considerando então o espaço como produto de relações sociais de produção,

simultaneamente, no sentido estrito e amplo, o processo de reprodução do capital ocorre através da produção do espaço, ou seja, através da reprodução das relações sociais de produção e também de representações dessas relações sociais. A produção do espaço (...) vincula-se a grupos particulares que se apropriam do espaço para geri-lo, para explorá-lo (Lefebvre, p.62, 2008).

O Espaço comum às atividades diversas e parcelares, no quadro imposto da sociedade burguesa, é um esquema do qual essa sociedade se serve para tentar constituir-se em sistema, para atingir a coerência. Como? Mascarando suas contradições, aí incluídas as do próprio espaço, esse caráter ao mesmo tempo global e pulverizado, conjunto e disjunto. A estratégia de classes tenta assegurar a reprodução das relações essenciais através do espaço inteiro (Lefebvre, p.56, 2008).

Quando Lefebvre (1991) nos apresenta a tríade práticas espaciais, representações do espaço e espaços de representação, nos concede mais um meio de entender o modo pelo qual as contradições são mascaradas no processo de (re)produção do espaço. As práticas espaciais (espaço percebido) são definidas pelo uso do espaço, associada à realidade cotidiana, definida pela vida cotidiana, que asseguram a continuidade numa relativa coesão. A vida que se desenvolve e se realiza em lugares determinados pode se desenrolar de modo que sustente as normas e burocracias que, mentalmente projetadas, dominam as práticas espaciais, os usos. Deste modo, as representações do espaço (espaço concebido) estão ligadas às relações de produção, à ordem que elas impõem, aos signos, aos códigos dos cientistas, arquitetos e urbanistas, planejadores, identificando o percebido e o vivido ao concebido. Os espaços de representações (espaço vivido) constituem o espaço dos habitantes; apresentam simbolismos complexos, ligados ao lado clandestino e subterrâneo da vida social: espaço dominado, portanto, submetido, que a imaginação tenta modificar e apropriar. Conforme Lefebvre (1991) é imprescindível que o vivido, o percebido e o concebido sejam reunidos, de modo que o “sujeito”, o membro de determinado grupo social, possa passar de um ao outro sem aí se perder.

Como momentos da vida cotidiana, o percebido, o concebido e o vivido são simultâneos. O espaço percebido, a partir de diferentes usos e atividades, sustenta e produz as distintas concepções (espaço concebido) que se realizam no (espaço) vivido. Por outro lado, o espaço concebido é capaz de normatizar e programar as ações que ocorrem e se dão no espaço vivido, que, portanto, é dominado, mas também, a partir das práticas espaciais do espaço percebido, busca transgredir as representações dominantes, reapropriar o espaço dominado. A interação dessa tríade indissociável ainda comporta outra observação: as práticas espaciais que se desenrolam no espaço vivido, ao contestar e buscar transgredir o espaço concebido dominante, produzem outras concepções do espaço, isto é, um espaço concebido, a partir de outras representações, símbolos, imaginários e ideologias.

É interessante a interlocução que Harvey (2006) faz entre a tríade de Lefebvre e a visão tripartite do espaço – absoluto, relativo e relacional – para considerar o modo que o termo é utilizado e a possibilidade de alternativas que cada abordagem pode promover. De acordo com o geógrafo, “o problema da concepção correta do espaço é resolvido pela prática humana em relação a ele”, assim, “as respostas se situam na prática humana”, e a pergunta que devemos fazer é: “como é que diferentes práticas humanas criam e usam diferentes concepções de espaço?”. Deste modo, partindo da teoria do espaço como produto de relações sociais de produção em sentido amplo, e, que é a partir da produção do espaço que o modo de produção capitalista tem se reproduzido historicamente, devemos discernir essa visão tripartite espacial para apreender de que maneiras as práticas espaciais e as representações constroem o espaço urbano da vida cotidiana, um espaço funcional, concreto, material, e um espaço mental, simbólico e abstrato, ambos reais.

Entretanto, é preciso considerar primeiramente os elementos de análise do espaço e no que ele consiste antes de se debruçar sobre sua produção material e simbólica. Santos (2008), inspirado em Lefebvre, contribuiu bastante ao trazer as categorias forma, função, estrutura e processo, para o método geográfico. Esclarecemos aqui que espaço e tempo não podem ser dissociados, pois estaríamos caindo numa visão positivista do espaço, na qual a disjunção, a redução e a rejeição (característicos do paradigma de simplificação) operam de maneira absoluta, um espaço receptáculo, onde todas as conexões já se estabeleceram, um espaço concluído, fechado e acabado, sem alternativas e novas possibilidades. Por este motivo, entendemos que o processo é uma qualidade intrínseca das outras categoriais, não sendo uma categoria em si, mas, como Santos (2008) declara “uma ação contínua desenvolvendo-se em direção a um resultado qualquer, implicando conceitos de tempo (continuidade) e mudança”. Portanto, consideraremos para nossa análise, as categorias forma, função e estrutura:

Forma é o aspecto visível de uma coisa. Refere-se, ademais, ao arranjo ordenado de objetos, a um padrão. Tomada isoladamente, temos uma mera descrição de fenômenos ou de um de seus aspectos num dado instante de tempo. *Função*, de acordo com o dicionário *Webster*, sugere uma tarefa ou atividade esperada de uma forma, pessoa, instituição ou coisa. *Estrutura* implica a inter-relação de todas as partes de um todo; o modo de organização ou construção (Santos, p.69, 2008).

O geógrafo alerta para o cuidado fundamental de tomar em conjunto tais categorias, como se tratasse de um conceito único. Ele afirmava que não se pode analisar o espaço através de um só desses conceitos, ou mesmo de uma combinação de dois deles. Neste sentido, Santos (2006), atribui à forma a qualidade de formas-conteúdo, pois o movimento da sociedade confere vida e

renova as funções das formas, imbuídas de intencionalidades, propósitos e significações, isto é, de conteúdos. A forma-conteúdo tem um papel ativo no movimento do todo social (Santos, 2006).

Se examinarmos apenas a forma e a estrutura, eliminando a função, perderemos a história da totalidade espacial, simplesmente porque a função não se repete duas vezes. Separando estrutura e função, o passado nos escapa e as instituições se tornam incapazes de projetar-se no futuro. Examinar forma e função, sem a estrutura, deixa-nos a braços com uma sociedade inteiramente estática, destituída de qualquer impulso dominante. Como a estrutura dita a função, seria absurdo tentar uma análise sem esse elemento (Santos, p.76, 2008).

A análise do espaço é desdobrada por Milton Santos quando ele traz a técnica como principal forma de relação entre o homem e a natureza, ou melhor, entre o homem e o meio. Para o geógrafo, a própria técnica é um meio e se instala no espaço para atender as necessidades das sociedades. Assim, o espaço seria formado por objetos-técnicos que conduzem e condicionam determinadas ações. Caminhando por essa via, ele alcança e elabora a noção de sistema de objetos e sistemas de ações, definindo sistemas como inter-relações ou vínculos conectados com outros elementos ou variáveis. Dessa maneira, o espaço é formado por esses conjuntos, indissociáveis, solidários e contraditórios.

Os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. É assim que o espaço encontra a sua dinâmica e se transforma (Santos, p.39, 2006).

Os objetos resultam das ações humanas que se objetivaram, possuindo papel simbólico, mas geralmente, sendo funcional, cuja utilidade provém de seu uso combinado pelos grupos humanos que os criaram ou herdaram das gerações anteriores. De acordo com Santos (2006), são as ações que definem os objetos, um objeto, agregando-lhes um sentido. Ele declara que “não pode existir uma geografia da ação desvinculada de uma geografia dos objetos”, pois o espaço é um conjunto de sistemas, um híbrido, algo que participa igualmente da condição do social e do físico (Santos, 2006, p.56): objetos (“dádivas da natureza” ou próteses, sistemas de engenharia) se definem pelas ações; as ações recaem sobre os objetos, isto é, condicionam as ações. O espaço é um híbrido: um conjunto inseparável, uma mistura de natureza-sociedade, cuja essência é ser social.

Voltemos às considerações de Harvey (2006) sobre o espaço absoluto, relativo e relacional. O geógrafo apresenta as distinções entre eles, mas se adianta em dizer que o espaço é constituído por essa tríplice concepção, cuja relevância de um aspecto sobre o outro irá depender da natureza dos fenômenos considerados. Ele afirma que podemos esboçar a escolha de um espaço de referência e conservar os três conceitos em tensão dialética. De acordo Harvey (2006), o espaço absoluto é o espaço de Newton e Descartes, ele é fixo, usualmente representado como uma

grade pré-existente e imóvel, onde planejamos eventos dentro da moldura que o constitui, onde podemos padronizar, mensurar e calcular.

Socialmente, é o espaço da propriedade-privada e de outras entidades territoriais delimitadas (como Estados, unidades administrativas, planos urbanos e grades urbanas). Quando o engenheiro de Descartes contempla o mundo com um sentido de domínio, trata-se de um mundo de espaço (e de tempo) absoluto onde todas as incertezas e ambiguidades podem em princípio ser banidas e onde o cálculo humano pode florescer sem entraves. (Harvey, p.121, 2006)

A noção de espaço relativo, de acordo com o geógrafo, está associada ao nome de Albert Einstein e às geometrias não-euclidianas do século XIX. De acordo com Einstein, todas as formas de medição dependem do modelo de referência do observador (Harvey, 2006). Espaço e tempo, neste sentido, não são indissociáveis, o que trouxe uma importante modificação na linguagem como salienta Harvey, uma passagem do espaço e do tempo ao espaço-tempo ou espaço-temporalidade. Nesta concepção relativa do espaço, o ponto de vista do observador tem um papel crucial: a capacidade de cálculo ou controle não é eliminada, pois o caráter dos fenômenos do espaço absoluto permite desenvolver uma multiplicidade de relações, indicando, como afirma Harvey, que regras e leis especiais são necessárias para casos particulares e processos em consideração. Este espaço agrega os movimentos, relação entre distâncias, entre localizações, fluxos de diferentes origens.

A visão relacional do espaço, conforme Harvey explica, sustenta que processos não ocorrem no espaço, mas, definem seu próprio quadro espacial. “O conceito de espaço está embutido ou é interno ao processo” (Harvey, 2006). Sentimentos, pensamentos, expressões (arte, poesia, música), emoções, imaginários, superstições, lembranças, estados psíquicos, fé, desejo, fobia, constituem o espaço relacional.

A noção relacional do espaço-tempo implica a ideia de relações internas; influências externas são internalizadas em processos ou coisas específicos através do tempo (do mesmo modo que minha mente absorve todo tipo de informação e estímulos externos para dar lugar a padrões estranhos de pensamento, incluindo tanto sonhos e fantasias quanto tentativas de cálculo racional). Um evento ou uma coisa situada em um ponto no espaço não pode ser compreendido em referência apenas ao que existe somente naquele ponto. Ele depende de tudo o que acontece ao redor dele. (Harvey, p.123-124, 2006)

Após apresentar no que consiste cada um desses espaços, Harvey aborda a construção tripartite de Lefebvre que expomos acima (Práticas espaciais, representações do espaço e espaço de representações). O geógrafo aborda, fundamentado em Lefebvre, o espaço percebido como o espaço material, da experiência e da percepção, do toque e da interação tátil. As representações (espaço concebido e espaço vivido), segundo Harvey, são uma parte integrante de

nosso modo de viver no mundo, pois sempre procuramos representar a maneira que este espaço é, seja pela cientificidade de filósofos, arquitetos e urbanistas, seja emocionalmente, afetivamente, através das artes, poesias, desenhos e imagens. Segundo Harvey (2006), “a experiência física e material da ordem espacial e temporal é mediada, em um certo grau, pela maneira com que espaço e tempo são representadas”, afetando “tanto nossas experiências diretas quanto nossa interpretação e compreensão”. Como atuam as representações no processo de (re)produção do espaço, tanto nos sistemas de objetos como nos sistemas de ações, na própria sociedade?

2.1 Henri Lefebvre e a teoria das representações

A obra de Lefebvre “La présence et l’absence” (A presença e a ausência, 1980) é crucial para compreender o papel das representações no espaço, tão fundamentais para nosso estudo sobre a Cristolândia, e para avançarmos em outras problemáticas no decorrer desta pesquisa e que estão relacionadas ao tema.

De acordo com Lufti, Sochaczewski e Jahnel (1996), Lefebvre traz uma contribuição à teoria crítica das representações, preocupando-se com o que bloqueia o processo histórico e com o que possibilita sua realização, reconhecendo a força das representações naquilo que impedem e no que permitem o possível.

O estudo das representações destina-se a entender o processo pelo qual a força do representado se esvai, suplantada por seu representante por meio da representação, e como essa representação distancia-se do vivido e se multiplica, manipulando o vivido. As representações interpretam e, ao mesmo tempo, interferem na prática social, fazem parte da vida e dela só se distinguem pela análise. (Lufti, Sochaczewski e Jahnel, p.89, 1996)

Conforme as autoras, Lefebvre propõe para uma teoria crítica das representações, desvendar as formas de substituição e deslocamento que ocorrem nos processos de representação, procurando as simulações e dissimulações que são a força das representações. Elas afirmam, baseadas no filósofo, que somente “pela teoria pode-se escapar das representações enganosas que fascinam e trabalhar com aquelas que apontam para o novo, que contem o possível” (p.90, 1996). Para Lefebvre, a representação é produto de um determinado processo social, que, substituindo coisas, produtos e obras, torna-se socialmente concreta, referida à problemática da dominação e da exploração. Porém, nelas está o poder do anúncio do porvir, como dimensão do vivido, está os sonhos e as utopias, um caminho para o possível. A seguir, iremos destacar na obra de Lefebvre (La presencia y la ausencia, 1983) os pontos que são necessários à nossa pesquisa.

Lefebvre toma uma postura distinta dos filósofos, pois, ao invés de buscar transcender o conceito de representação, que lhe é objeto, procura construí-lo. Para o autor, foi Hegel quem elaborou a teoria mais sutil das representações, pois as considerava como uma etapa, um nível, um momento do conhecimento, no

qual era necessário passar para dele sair, superando-o. Portanto, há um nível mediador, entre o sensível e a abstração verdadeira, entre conceito e ideia, e a representação é este mediador, é uma mediação. Neste processo de construção de uma teoria, o autor levanta uma série de questões que fornecem respostas, como por exemplo, “o que é a representação em geral?”:

Às vezes é um fato ou fenômeno de consciência, individual e social, que acompanha numa sociedade determinada (e a língua) tal palavra ou tal série de palavras, por uma parte, e por outra, tal objeto ou constelação de objetos. Outras vezes, é uma coisa ou um conjunto de coisas correspondente a relações que essas coisas encarnam, contendo-as ou velando-as (Lefebvre, p.23, 1983).¹

Lefebvre reconhece que as representações não se distinguem em verdadeiras e falsas, que não se reduzem à linguagem nem aos seus suportes sociais, então lança uma série de questões iluminadoras:

Quem engendra ou produz as representações? De onde emergem? Quem as percebe e as recebe? Que sujeito? E, que faz com elas? É o sujeito individual e/ou social que produz as representações? De acordo com quais processos? Ou bem, pelo contrário, se constitui a partir de representações emitidas por outros sujeitos? A menos que não tenham nem sujeito nem objeto definíveis (Lefebvre, p.24, 1983).²

O filósofo logo apresenta que é na *obra* que se resolve a problemática das representações. Ao considerar a obra, ele não está abrangendo apenas as obras de arte, como as artes plásticas, a poesia, a música, a dança e o teatro; a pintura, a escultura e a arquitetura. A cidade, o urbano e a monumentalidade também são considerados como obras, tal como a sociabilidade e a individualidade, o cotidiano e o insólito, as instituições, a linguagem e a natureza que é formada pelas práticas (Lefebvre, p.27, 1983). Lefebvre afirma que as representações circulam em torno de fixos (instituições, símbolos e arquétipos), interpretam a vivência e a prática; intervêm nelas sem conhecê-las nem dominá-las; formam parte delas, e, somente pela análise podemos distingui-las (Lefebvre, p.28, 1983).

Em princípio, a obra é uma e única; o qual não lhe impede de ser poliscópica, “plural”, de uma multiplicidade reunida em uma

¹ Es a veces un hecho o fenómeno de conciencia, individual y social, que acompaña en una sociedad determinada (y la 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 (Lefebvre, p.23, 1983). As traduções foram realizadas pelo autor e são de sua inteira responsabilidade.

² Quién engendra o produce las representaciones? Dónde emergen? Quién las percibe y las recibe? Qué sujeto? Y qué hace con ellas? Es el sujeto individual y/o social el que produce las representaciones? Según qué proceso? O bien por el contrario se constituye a partir de representaciones emitidas por otros sujetos? A menos que no tengan ni sujeto ni objeto definibles? (Lefebvre, p.24, 1983).

totalidade. É copiada, imitada, multiplica-se reproduzindo-a. Nem por isso deixa de persistir em sua unicidade, em sua originalidade. Portanto, produz de maneiras muito diversas: imitações, cópias, representações, significações e sentidos. Enquanto que o produto, por definição, é reprodutivo (repetitivo), pois a finalidade do dispositivo de produção (ou seja, a técnica) é precisamente essa. (...) Digamos provisoriamente que a obra possui uma presença, que não se situa entre a presença e a ausência, senão que as reúne oferecendo o dom de sua presença, preenchendo um vazio, ou seja, uma virtualidade: uma ausência. Enquanto o produto permanece em meio às representações, a obra se situa mais além delas. Não é impossível que a obra resulte ser a pedra angular e forma superior da prática social, através das representações, porém, mais além (Lefebvre, p.28, 1983).³

Ao falarmos de obras, é fundamental trazer o conceito de trabalho. A afirmação de Lefebvre (2008) de que o espaço é resultado do trabalho e da divisão do trabalho, não nos concede dizer, como temos percebido, que ele seja um produto como um outro, objeto ou soma de objetos, coisa ou coleção de coisas, mercadoria ou conjunto de mercadorias (p.48, 2008). Mais uma vez atentamos para a necessidade de tomar como referência a reprodução das relações de produção, em sentido amplo, que conforme Lefebvre, “implicaria e conteria em si a finalidade geral, a orientação comum a todas as atividades na sociedade neocapitalista” (p.48, 2008). Neste sentido, é preciso retornar à fórmula trinitária de Marx, quando explica a conjunção-disjunção dos elementos na sociedade burguesa.

Há na sociedade em ato, ou seja, na produção e reprodução das relações: a) o capital e o lucro do empreendedor, isto é, da burguesia; b) a propriedade do solo, com as rendas múltiplas: do subsolo, da água, do solo edificado, etc; c) o trabalho, com o salário destinado à classe operária. Estes três elementos, unidos na sociedade em ato, são **representados (grifo do autor)** como separados, e sua separação tem um sentido objetivo, pois cada grupo parece receber uma parte determinada do “rendimento” global da sociedade. Há, portanto, aparência alienada das relações sociais, aparência que **representa (grifo do autor)** um papel “real”. É a ilusão da separação numa unidade, a da dominação, do poder econômico e político da burguesia (Lefebvre, p.51, 2008).

³ En principio la obra es una y única; lo cual no le impide ser poliscópica, “plural”, de una multiplicidad reunida en una totalid. Se la copia; se la imita, se la multiplica reproduciéndola. No por ello deja de persistir en su unicidad, en su originalidad. Por tanto produce de manera muy diversas: imitaciones, copias, representaciones, significaciones y sentidos. Mientras que el producto, por definición, es reproductivo (repetitivo), pues la finalidad del dispositivo de producción (o sea la técnica) es precisamente esa. (...) Digamos provisionalmente que la obra tiene una presencia, que no se situa entre la presencia y la ausencia sino que las reúne haciendo don de su presencia, colmando un vacío o sea una virtualidad: una ausencia. Mientras el producto permanece en medio de las representaciones, la obra se sitúa más allá de las representaciones. No es imposible que la obra resulte ser la piedra angular y forma superior de la práctica social, a través de las representaciones pero más allá (Lefebvre, p.28, 1983).

Caminhado na proposta do filósofo sobre as representações, nem falsas e verdadeiras, mas ao mesmo tempo, falsas e verdadeiras, a separação de tais elementos segue este esquema. De acordo com Lefebvre (2008), “os elementos que aparecem separados, se apresentam como fontes distintas de riqueza e da produção, ao passo que é somente sua ação comum que produz essa riqueza”. Deste modo, o trabalho no modo de produção capitalista é representado, adquire o status de uma representação. Segundo Dussel (2011), Marx distingue o “trabalho vivo” do “trabalho objetivado”, sendo aquele, a “fonte criadora” que não é a mesma coisa que “produtora”: Na acumulação, o trabalho vivo é subsumido, incorporado, colocado no capital como “mediação” para a valorização do capital, ou seja, a atuação dos processos de alienação, negação ou desrealização do trabalho vivo (Dussel, p.47, 2011).

O trabalho vivo (...) abre mão da sua força criadora (*schoepferische Kraft*). Ele tem que se empobrecer, pois a força criadora de seu trabalho enquanto força de capital, estabelece-se diante dele como poder alienado. O trabalho aliena (*entausst*) sua força produtiva da riqueza (Marx, 1857 apud Dussel, p.47, 2011).

O conceito de trabalho aparece no fim do século XVIII na Europa com o surgimento da economia política (Lefebvre, p.32, 1983). Para Marx, o trabalho em geral é restituído como atividade do trabalhador (gasto de energia física massiva e de energia fina, cerebral e intelectual), como ação (individual e coletiva) sobre uma matéria, por meio de ferramentas (técnicas, conhecimento, máquinas). Ele estabeleceu que a atividade produtora necessária para cada sociedade suscitou uma larga série de representações destinadas a dedicar uma grande parte da sociedade às tarefas inferiores. Segundo Lefebvre (1983), com o trabalho industrial nasce o conceito e ao mesmo tempo, a contrapartida dele: a representação quantitativa do trabalho, sua medição pelo tempo de trabalho (p.33, 1983). O relógio é o instrumento que supõe a medição e quantificação e a hora torna-se a unidade convencional. Assim, Lefebvre afirma que a quantificação é abstrata em relação à atividade concreta, generalizante enquanto o trabalho é individual e redutora ao eliminar as particularidades de cada trabalhador, é uma representação.

A sociedade (burguesa) e o modo de produção (capitalista) são construídos praticamente com base na representação que substitui o representado. (...) o que substitui o tempo vivido, qualitativo, que certos filósofos chamaram “duração”? Um objeto material, localizado espacialmente, “o relógio”, que mostra o tempo vivido desde fora e o ordena. O relógio não se contenta com representar o tempo. (...) Estabelece o tempo social: mensurável-medido-mensurante. Não faz mais que simular os ritmos cíclicos da vivência. (...) Subordina o tempo cíclico ao tempo social linear, relacionado com o espaço social. Com isso preside; não somente reina sobre o tempo de trabalho como sobre todas as coações e obrigações sociais. O relógio permitiu (...) o

pleno desenvolvimento do capitalismo, com seu adágio: “o tempo é dinheiro”. (Lefebvre, p.34-35, 1983).⁴

Lefebvre mostra que em diversos escritos de Marx, está presente a preocupação de estabelecer a importância de uma representação acerca do tempo de trabalho, vinculada a seu caráter exato, quantitativo. A consequência é que a sociedade se constrói sobre uma representação, isto é, se constitui sobre essa “base”. “A representação se torna o ‘real’ e sobre ela se estabelece o modo de produção” (Lefebvre, p.35, 1983). Assim o filósofo pode afirmar, neste processo de construção de uma teoria, que a representação não consiste numa imagem, reflexo ou numa abstração qualquer – as representações são mediações. Quando o representado é substituído pelo representante, por meio da representação, esta se consolida, e o mundo das representações se realiza socialmente, se converte no real. Elas desviam, inibem e detêm a consciência que poria fim ao inconsciente social e político (Lefebvre, p.38, 1983). De acordo com o autor, “as representações são falsas no que apontam e dizem, mas verdadeiras em relação ao que as suporta” (p.52, 1983).

Para Lefebvre, a teoria das representações permite mostrar como a consciência e o pensamento, sem omitir o real, se orientam até o possível, não sem riscos, e constrói o objeto virtual, bordejando constantemente o impossível. De acordo com ele, o mundo moderno, que substitui o mundo anterior (povoado e composto de mitos, de símbolos, lendas sobre as origens) é um mundo de representações, mais exatamente um “espaço de representações”, povoado de objetos, de projetos e trajetos, aos quais se vinculam as representações e formam parte do representado. Este espaço de representações, ou seja, de ações virtuais ou em curso, difere das Representações do espaço, construídas a partir de um saber, de uma lógica, que implicam as aquisições das matemáticas, das técnicas, etc. Tal distinção é muito mais antiga que a época moderna, como por exemplo, o espaço figurado da religião e o espaço calculado dos navegantes. Para Lefebvre (1983, p.57) “O espaço de representações é mais agitado, mais povoado que as representações do espaço, em geral frias”.

⁴ La sociedad (burguesa) y el modo de producción (capitalista) construyen prácticamente con base en la representación que sustituye lo representado (...) Qué es lo que sustituye el tiempo vivido, cualitativo, que ciertos filósofos han llamado “duración”? Un objeto material, lo sabemos, localizado espacialmente, el “reloj”, que muestra desde fuera el tiempo vivido y lo oderna. El reloj no se contenta con representar el tiempo (...) Establece el tiempo social: mensurable-medido-mensurante. No hace más que simular los ritmos cíclicos de la vivencia (...) Subordina el tiempo cíclico al tiempo social lineal, relacionado con el espacio social. Con ello preside; no solo reina sobre el tiempo de trabajo sino sobre la totalidad de las coacciones y obligaciones sociales. El reloj permitió (...) el pleno desarrollo del capitalismo, con su adagio: “El tiempo es dinero” (Lefebvre, p.34-35, 1983).

De acordo com o filósofo, é preciso conhecer a gênese e os processos de formação das representações, e, para isso, devemos considerar as condições de existência de determinados grupos, povo ou classe. A existência de representações procede, segundo Lefebvre, de uma conjuntura ou conjunção de forças numa estrutura social em que existem grupos, castas, classes, mas se dirigem a toda sociedade; representam a imagem que um grupo (classe ou casta) faz de si próprio, umas vezes para os demais, outras vezes para si, sem que uma coisa exclua a outra. Deste modo,

Os *dominados* (sexo, idade, grupo, classe, país) não têm outra solução senão aceitar as imagens impostas pelos dominantes e reproduzi-las interiorizando-as, não sem desviá-las segundo a força do protesto e endereça-las contra quem as produz. Os dominantes, acentuando certos recursos naturais (particularidade do sexo nas mulheres, do corpo ou do comportamento nas etnias subordinadas), os convertem numa definição de caráter “definitivo”. Assim se pretende oferecer, sem “mentir” particularmente, uma imagem que perpetua a dominação. O que está em jogo não é único e simplesmente econômico; as finalidades e os interesses se dissimulam; se aparecem em sua verdade, fracassam. As representações ampliam, deslocam, transpõem certas “realidades”. Formam parte de uma estratégia “inconsciente”. Nascem como símbolos no imaginário e se fortalecem tornando-se correntes, quase instituídas (Lefebvre, p.60, 1983).⁵

As intencionalidades, estratégias, planos e os desígnios, formulados a partir de um paradigma e ideologia de desenvolvimento, que se constitui pelo tripé – Ocidente, Capitalismo e Modernidade - projetam-se na realidade prático-sensível e produzem o espaço conforme a sua imagem (do progresso, do superior, do melhor). Concebido como um sistema de práticas e representações, o projeto de desenvolvimento hegemônico tem orientado a produção do espaço através de distintos atores sociais. A seguir, desenvolveremos este enunciado para compreender como as representações também produzem as relações sociais de produção do espaço.

⁵ 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 en las 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 perpetúa la dominación. Lo que está en juego no es única y simplemente económico; las finalidades y los intereses se disimulan; si aparecen en su verdad, fracasan. Las representaciones amplifican, desplazan, transponen ciertas “realidades”. Forman parte de una estrategia “inconsciente”. Nacen como símbolos en lo imaginario y se fortalecen volviéndose corrientes, casi instituidas (Lefebvre, p.60, 1983).

2.2 Desenvolvimento e representações do espaço urbano

Observando a teoria crítica de Lefebvre, podemos entender que o espaço é resultado do trabalho e das representações do trabalho, sendo essa, uma representação quantitativa, sobre a qual a sociedade se constitui – uma “base” – que desvia e oculta a consciência política e bloqueia as alternativas, o possível. As questões que nos fazemos são: como tais representações se constituíram e se consolidaram socialmente? Como um projeto de determinados atores se difundiu mundialmente como um modelo civilizatório? Adiantamos-nos em responder: através da propagação de um imaginário social, um estado de consciência, uma dominação material e simbólica, a reprodução das relações sociais de produção (capitalismo) no espaço inteiro, no cotidiano.

Segundo Ianni (1993), o capitalismo pode ser reconhecido como um modo de produção material e espiritual, forma de organizar a vida e o trabalho, ou processo civilizatório que se expandiu pelos “quatro cantos do mundo”. Para o autor, o capitalismo continua a se desenvolver como um processo civilizatório universal, mesmo a despeito de suas crises e oscilações, ele se recria em âmbito global. Para compreendê-lo como um modelo civilizatório é preciso reconhecer algumas de suas características, das quais são essenciais: a) a expansão pela geografia e a história das nações e continentes, revolucionando as condições sociais, econômicas e políticas de povos e civilizações não capitalistas ou não ocidentais; b) a criação e recriação de forças produtivas e relações de produção – tradução de ciência em tecnologia; c) o desenvolvimento intensivo e extensivo do capitalismo, em escala mundial, implicando sua concentração e centralização em escala mundial (Ianni, p.53-54, 1993). O geógrafo Marcelo Lopes de Souza (2005) faz uma distinção entre modelo civilizatório e modo de produção. Para o autor, modelo civilizatório “abarca o conjunto de instituições e valores fundamentais tributários de um determinado imaginário (como o imaginário capitalista)”,

O modelo civilizatório permite que sejam contempladas, sem reducionismos apriorísticos (de tipo economicista, sobretudo), as diversas dimensões presentes nas práticas sociais em uma determinada sociedade, superando-se a separação cartesiana entre economia, política e cultura (Souza, p.22, 2005).

Quando Marx traz a distinção entre modo de produção em sentido restrito e sentido amplo, ele já se preocupava com o reducionismo do tipo econômico que Souza (2005) está colocando, isto é, em sentido amplo, o modo de produção capitalista é um modelo civilizatório, não havendo a necessidade de utilizar este último, pois seria tautológico.

Os elementos básicos desse modo de produção, ou segundo Ianni (1993), dessa matriz civilizatória, sintetizam-se em aspectos que podem ser entendidos como “ocidentalização”, que consiste em,

Padrões e valores sócio-culturais, modos de vida e trabalho, formas de pensamento, possibilidades de imaginação. Juntamente com os princípios de liberdade, igualdade e propriedade, articulados no contrato, compreende o mercado, a produção de mercadoria, lucro, mais-valia (Ianni, p.69, 1993).

O Ocidente é uma entidade histórico-geográfica que, conforme Souza (1996), produziu a modernidade, que é por excelência, “o solo cultural onde a ideia de desenvolvimento se enraíza”. Desse modo, o Ocidente se concebia, e se propunha, como modelo de desenvolvimento para o mundo inteiro.

Segundo Castoriadis (1987), o desenvolvimento tornou-se tanto um slogan quanto um tema da ideologia profissional – bem como das políticas do governo. O autor explica que o termo começou a ser empregado quando se tornou evidente que o “progresso”, a “expansão”, o “crescimento” não eram virtualidades intrínsecas inerentes a todas as sociedades humanas, cuja efetivação (realização) se pudesse considerar como inevitável, mas propriedades específicas – dotadas de um valor positivo – das sociedades ocidentais.

A ideia de que o crescimento ilimitado da produção e das forças produtivas é, de fato, o objetivo central da vida humana, segundo Castoriadis (1987), deve-se por um lado à emergência da burguesia, sua expansão e sua vitória final, criando assim uma significação imaginária social. O filósofo afirma que:

Em suma, o movimento se dirige para o cada vez mais; mais mercadorias, mais anos de vida, mais casas decimais nos valores numéricos das constantes universais, mais publicações científicas, mais pessoas com um título de doutor – e o “mais” é o “bom”. (Castoriadis, 1987, p.150).

Enquanto significações imaginárias sociais, concebidas também enquanto ideologias, elas eram e continuam a ser consubstanciais a um grupo de “postulados” (teóricos e práticos) dos quais Castoriadis (1987) destaca os mais importantes: a) a “onipotência” virtual da técnica; b) a ilusão “assintótica” relativa ao conhecimento científico; c) a racionalidade dos mecanismos econômicos; d) diversos lemas sobre o homem e a sociedade, pregando que estes estão “naturalmente” predestinados ao progresso, ao crescimento, etc., seja que eles podem ser manipulados de diversas maneiras para ser conduzidos até esse ponto.

O desenvolvimento ocidental, além de constituir-se como ideologia e significação imaginária social, de acordo com Escobar (2005), surge como discurso histórico após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), pois suas raízes remontam processos históricos mais profundos da modernidade e do capitalismo.

Especialistas criaram um vasto aparato institucional, por meio do qual o discurso converteu-se numa força social real e efetiva, transformando a realidade econômica, social, cultural e política das sociedades vistas como “atrasadas” ou “subdesenvolvidas”. Por isso que concordamos com Peet (2007) quando aborda a questão do desenvolvimento apresentando a noção de “complexos institucionais hegemônicos”, formados por agentes econômicos, ideológicos, midiáticos e políticos, “para produzir ideias e políticas com suficiente profundidade teórica e apoio financeiro para dominar o pensamento sobre vastos campos de poder”.

Na perspectiva de possuir uma autocapacidade de levar o desenvolvimento ao Terceiro Mundo, Schech & Haggis (2003) tratam o desenvolvimento como intenção, o qual assume a possibilidade de agir em nome dele próprio, não sendo um processo imanente, cíclico, mas uma imposição, com capacidade de intervir em prol do progresso, do crescimento. Vale aqui um esclarecimento breve sobre a expressão Terceiro Mundo: compartilhamos da ideia de Verhelst (1992) na qual o termo precisa ser criticado e questionado, pois são enormes as diferenças entre os “Terceiros Mundos”, no que diz respeito à situação geográfica, condições econômicas e especificidades sócio-culturais. Utilizaremos o termo porque é sintético e compreendido por todos.

Para Schech & Haggis (2003) o desenvolvimento possui diferentes significados, mas é geralmente visto como um objetivo desejável, progresso material e padrão de vida. É um processo de transformação econômica e social que emergiu da Europa e se expandiu para o resto do mundo. Essa expansão deu-se de modo concreto e material, por meio da dominação e do controle de áreas, e também, de modo simbólico e imaterial, por meio de emblemas, fetiches e signos, os quais Ianni (1993) define sendo consubstanciais ao pensamento ocidental: progresso, evolução, ordem e progresso, modernização, racionalização, tecnificação, europeização, americanização. De acordo com Castoriadis (1987) as sociedades ocidentais foram consideradas, até então, como sociedades “desenvolvidas”, entendendo-se com isso que elas eram capazes de produzir um “crescimento auto-sustentado”; e o problema parecia consistir unicamente nisto: conduzir as demais sociedades à famosa “etapa de decolagem”.

Neste sentido, este projeto de desenvolvimento imprime nas cidades e nas metrópoles, seus fetiches e emblemas - modernização, progresso, avanço tecnológico - e estas adquirem características que suplantam o urbano, transformando suas condições para garantir a reprodução cada vez mais acelerada do capital, promovendo um processo denominado “metropolização”, que abordaremos no próximo capítulo. De acordo com Capel (2001), o urbano é visto como uma forma específica de povoamento e organização espacial. Para Lefebvre (1986), o urbano seria uma forma geral, a da reunião: o conceito parte de uma teoria sobre o espaço (social) enquanto produto-produtor, isto é, engendrado pelo

modo de produção, mas intervindo em todos os níveis: forças produtivas, organização do trabalho, relações de propriedade – instituições e ideologias.

A cidade, como afirma Lefebvre (2001), situa-se num meio termo, é uma mediação entre a ordem próxima (relação dos indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos entre eles) e a ordem distante, a ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições. Esta ordem distante se projeta na realidade práctico-sensível, torna-se visível ao se inscrever na ordem próxima (Lefebvre, 2008a, p.52). Assim, podemos compreender porque Lefebvre (1986) afirma que o urbano é o território onde se desenvolvem a modernidade e a cotidianidade no mundo moderno, pondo ênfase no cotidiano, na vida das cidades. Neste sentido, a própria cidade entra no circuito da reprodução do capital e torna-se uma mercadoria, tende a ser rentável, deve oferecer oportunidades vantajosas aos megainvestidores globais, e isso se dá através do provimento de infraestruturas físicas e sociais, ocasionando a valorização de determinados lugares em detrimento de outros, o que estimula a competição entre lugares, cidades e regiões, reforçando a reprodução da condição desigual. Carlos (2004), tratando sobre a reprodução da cidade como negócio, explica, fazendo referência a Lefebvre, que a cidade como obra está para o valor de uso, então, como mercadoria, esta é valor de troca. A autora afirma que:

A construção da cidade dos negócios ao realizar o solo urbano como mercadoria indispensável à reprodução do capital financeiro o faz em detrimento da realização do uso – aquela destinada aos espaços residenciais e públicos. Aqui, o espaço improdutivo (aquele da realização da vida cujo uso dispensa a mediação do mercado, consequentemente, da troca) se choca com as necessidades da construção dos espaços produtivos – da realização do valor. (Carlos, 2004, p.35).

A cidade como obra passa a ser dividida, fragmentada, analisada como um frio objeto; suas funções são planejadas a partir de uma racionalidade técnica que possui a pretensa ideia de contribuir para o crescimento e o progresso, emblemas do desenvolvimento ocidental – representações do espaço. Um projeto de desenvolvimento monodimensional se instaura na cidade e nas metrópoles, redefinindo sua produção, fragmentando-a, provocando segregação espacial, desprezando a dimensão social, política e cultural, de um modo que transforma toda a sociedade em consumidores, e neste sentido o recurso ao aumento do PIB trata de suplantar a realidade social através de taxas de crescimento, de gráficos e por meio de estatísticas. O processo de metropolização se apoia sobre os mesmos emblemas e fetiches do desenvolvimento, expressos concretamente na morfologia da cidade e simbolicamente nas representações do espaço urbano, nos imaginários, num pensamento único que a domina. Iremos adentrar com maior profundidade no processo de metropolização no decorrer do segundo capítulo,

porém, delinearíamos alguns aspectos importantes para alcançarmos o objetivo deste capítulo.

Consideramos a metrópole como produto de um projeto de desenvolvimento cuja finalidade é reproduzir a lógica do sistema capitalista. Lencioni (2003) destaca alguns pontos comuns à interpretação do que vem ser a metrópole, dos quais ressaltamos: a) uma gama diversa de atividades econômicas, destacando-se a concentração de serviços de ordem superior; b) nó significativo de redes, sejam de transporte, informação, comunicação, cultura, inovação, consumo, poder ou, mesmo, cidades c) ponto de grande densidade de emissão e recepção dos fluxos de informação e comunicação; d) lócus privilegiado de inovação. O que mais importa é a possibilidade da acumulação por meio da produção do espaço urbano (Lencioni, 2010).

Ainda, brevemente sobre o conceito de metropolização, Lencioni (2003) diz que “embora o conceito metrópole se relacione ao de cidade, o de metropolização se relaciona ao espaço”. Um processo que imprime ao espaço características metropolitanas, diz a autora. Que espaço é este caracterizado, interpretado e “reconhecido” pela metropolização?

Lefebvre (1991) muito nos ilumina sobre esta questão, quando trata sobre o “espaço abstrato”. Da tensão entre o espaço absoluto e o espaço abstrato, podemos compreender os processos dominantes que engendram a metropolização neste século. Ao tratar sobre a urbanização, o filósofo afirma que o espaço urbano aparece duplamente: cheio de lugares sagrados-malditos, mas também racional, estatal e burocrático. O espaço, definido por ele, como absoluto, não possui senão uma existência simbólica. Suas dimensões (direita, esquerda, alto e baixo) tem valor simbólico. É o espaço de lugares nomeados e trabalhados, que receberam “afetações”, cujo sentido não se direciona ao intelecto, mas aos corpos, isto é, espaços de representações. É fictício, pois não possui existência concreta e, é real, enquanto indissociável das práticas espaciais, políticas, por exemplo. Para o filósofo, enquanto fictício, isto é, mental, se realiza em atividades sociais, quando a ficção se converte em realidade, nos templos, monumentos, palácios, lugares sagrados e/ou malditos, privilegiados e marcados. Tal espaço não desaparece, mas, a partir do momento que se presta prioritariamente para a acumulação produtiva, e não mais improdutivo (não-cumulativa e não-histórica), ele é dessacralizado, laicizado, dando lugar ao domínio das relações contratuais em detrimento dos costumes. O espaço abstrato, também tem caráter simbólico, porém seus signos sustentam outras relações sociais, a da praça de comércio, do campanário que comporta um relógio e domina o tempo, espaço das trocas. Segundo Lefebvre, o espaço do Estado moderno, que torna o econômico dominante, através da violência, se impõe por meio de:

leis, recortes administrativos, princípios políticos estranhos às qualidades iniciais dos territórios e das gentes. Ainda ao mesmo tempo, ela estabelece uma racionalidade, aquela da acumulação, aquela da burocracia e do exército; uma unidade, uma logística, um operacionalismo, um quantitativismo tornam possível o crescimento econômico e serão veiculados por ela, até tomar posse do planeta. (Lefebvre, 1991, p.280).

De acordo com Gottdiener (2010), “o Estado atua como um regulador do conflito de classes e suas decisões e políticas se inserem nos interesses de longo prazo do capital monopolista, mas seu status é relativamente independente das necessidades capitalistas imediatas”:

Para Lefebvre, o Estado está aliado não só contra a classe trabalhadora ou mesmo contra frações do capital, ele é o inimigo da própria vida cotidiana – pois produz o espaço abstrato que nega o espaço social que suporta a vida cotidiana e a reprodução de suas relações sociais. (Gottdiener, 2010, p.148).

O espaço estadista e político, definido por decretos e regulamentos, ordenado e produzido via institucionalização, estabelece o espaço abstrato, instrumental, que sustenta a relação capital - terra (propriedade do solo) - trabalho. Por ser homogêneo, fragmentado e hierarquizado, provoca ilusões. A análise crítica de Lefebvre (1991) discerne três aspectos ou elementos que se implicam e se dissimulam uns aos outros, a saber: o geométrico, o visual e o fálico. A partir desses elementos podemos revelar as contradições do espaço que dissimulam e ocultam sua produção a partir do processo de metropolização. Voltaremos neles adiante, pois, ao tratar de dissimular e ocultar, podemos trazer as noções de ilusão da transparência e ilusão da opacidade (realística), propostas pelo filósofo, em relação à verdade do espaço social-produto social, distinto do espaço mental – definido pelos filósofos e matemáticos – e do espaço físico – definido pelo prático sensível e pela percepção da natureza. Essa dupla ilusão, uma remetendo a outra, dissimula o espaço enquanto produto social.

A ilusão da transparência (idealidade dos filósofos) apresenta um espaço que se oferece livre à ação, do mental, através dos desenhos/desígnios que maravilham o pensamento e se realizam no espaço através da atividade social. Os espaços, social e mental (dos lugares pensados e falados) quase coincidem, porém, esta ilusão oculta a produção social. A ilusão da opacidade, ou realística, da substancialidade ou da naturalidade: aproxima-se do materialismo (naturalista e mecanicista), é a ilusão da ingenuidade e dos ingênuos, o simbólico e o material são tomados como o “real”, pois a verdade escapa à consciência. Cada ilusão contém a outra e a sustenta (Lefebvre, 1991). Os simbolismos obscurecem a clareza racional ocidental, proveniente de sua história de “conquista da natureza”. A ilusão da transparência, tomada por forças históricas, abstratas, reencontra os simbolismos da terra, da natureza. O racional se naturaliza e a natureza se cobre de nostalgias que suplantam a razão (Lefebvre, 1991).

Neste sentido, o espaço abstrato, que é continente e conteúdo do espaço mental, ocultando a produção social do espaço, se constitui de três aspectos ou elementos, segundo Lefebvre (1991):

- a) O geométrico: espaço euclidiano considerado como “absoluto” pelo pensamento filosófico, portanto, representação do espaço. Definido por sua homogeneidade, propriedade que sustenta seu uso social e político. A redução ao espaço euclidiano conduz facilmente à redução do tridimensional a duas dimensões: os mapas, os grafismos e projeções, a folha de papel em branco.
- b) O visual (ótico): Ao longo do processo que o visual passa a dominar e toma a primazia em relação aos outros sentidos, estes se esfumam, em seguida, se apagam perante a linha, a cor, a luz; uma parte do objeto e do que ele proporciona se percebe então pelo todo. O olhar exila os “objetos” na distância, no passivo. O espaço só tem existência social através de uma visualização intensa, agressiva e repressiva. Sua predominância envolve um conjunto de substituições através dos quais o visual suplanta e substitui o corpo inteiro. Vê-se mal o que é apenas visto.
- c) O fálico: Metaforicamente, ele simboliza a força, a fecundidade macha, a violência masculina. A parte também se toma pelo todo. Sua brutalidade não permanece abstrata – é o poder político, dos meios de repressão: polícia, exército, burocracia.

Ao considerar estes elementos do espaço, podemos refletir sobre os aspectos das representações que dissimulam e ocultam a dominação, as contradições e a sua produção social, observando mais diretamente as formas-conteúdo que sustentam essas relações e seu espaço concebido, e as práticas espaciais e os espaços de representação que no vivido tem contribuído para moldar alternativas a partir de espaços imaginados que abrem caminho ao possível. As representações hegemônicas que bloqueiam o processo histórico precisam ser descobertas e destituídas da dominação que exercem sobre o cotidiano, sobre o espaço vivido. É preciso transgredi-las a partir da subversão, de práticas espaciais e representações que contestem tal dominação. A luta se dá no cotidiano e é a partir dele que observamos a exploração, a programação e repetição de ações, mas também, onde podemos contemplar as alternativas e possibilidades para a transformação do estado atual de coisas.

2.3 “Cracolândias”: uma face da banalização do espaço urbano

Deste modo, quando tratamos sobre as “Cracolândias”, estamos nos referindo a uma representação construída socialmente para definir e caracterizar

um determinado espaço, tal como controlá-lo e dominá-lo. As cenas de crack, ou, como são vulgarmente chamadas, as Cracolândias surgem em São Paulo, na década de 1990, no chamado “Quadrilátero do Crack” (também uma representação), na área central paulistana: Praça da Sé, Rua Guaianazes e vários outros logradouros do *Central Business District* ou de seu entorno obsolecente (Souza, 2005). A partir de algumas reportagens extraídas do site do jornal Estadão, observamos que as notícias atribuem a denominação “Cracolândia” às áreas violentas, problemáticas e inseguras, local de atividades como tráfico, prostituição, também, como lugares sujos e perigosos. O uso do termo nas manchetes também apresenta a força que a representação adquire, pois, mesmo sendo de caráter simbólico, legitima ações concretas, como as publicadas abaixo:

“Megablitz na Cracolândia tem poucos resultados” (20/05/2002).

“Prefeitura promete começar no mês que vem a demolir Cracolândia”
(09/03/2007).

“Cracolândia resiste à revitalização” (07/06/2008).

“Cracolândia abastece todas as classes” (21/07/2009).

“Mesmo ocupada, Cracolândia resiste” (23/07/2009).

Percebemos que, embora a Cracolândia seja uma representação, quando os veículos de comunicação a difundem, ela adquire praticamente um caráter concreto, se realiza concretamente no espaço: ela “resiste”, pode ser “demolida”, ela “abastece”. A Cracolândia de São Paulo, inclusive, é percebida como área amistosa e sociável. Numa entrevista ao antropólogo norte-americano Philippe Bourgois, publicada pelo jornal Estadão (10/12/2010), o cientista declara que a Cracolândia “se trata da mais sociável e amigável cena de crack que já visitou” (...) “não se vê em outros lugares esse nível de relaxamento e sociabilidade, pessoas fazendo música, com prazer e alegria, enquanto fumam crack”.

Outra reportagem interessante, publicada no dia 25 de março de 2008, traça um breve retrospecto da Cracolândia:

O mercado a céu aberto do crack começou no início dos anos 90. Durante 15 anos, uma região do Centro de São Paulo ficou conhecida como Cracolândia, um lugar onde o crack era vendido e consumido. Em 2005, a Prefeitura anunciou um ambicioso plano de revitalização da área e chegou a decretar, no ano passado, o fim da cracolândia. Mas o vale-tudo das drogas não acabou, só mudou de endereço. A menos de 800 metros do antigo ponto de encontro dos usuários e traficantes fica o atual território livre do crack. (Jornal Estadão, 25/03/2008, acesso 10/07/2012)

No trecho da reportagem que segue abaixo, cuja manchete é “Por que SP não resolve o problema da Cracolândia?”, publicada no dia 15 de agosto de 2011,

as características que sobressaem e definem o espaço são o abandono, a degradação e a omissão por parte das autoridades públicas:

A Cracolândia existe porque São Paulo deixou que aquela área no centro virasse um território autônomo, onde as leis funcionam de forma um tanto diferente, onde é considerado normal fumar crack, onde a procissão de drogados já não causa mais espanto nos paulistanos que acham que o problema das drogas nunca vai chegar a suas casas (...) Anos e anos de negligência, gestão após gestão de promessas frustradas, a cracolândia virou a terra de homens e mulheres com cascões de sujeira no rosto e no corpo, escondidos em meio a papelões e cobertores sujos, que raspam a calçada em busca de migalhas que caem dos outros cachimbos. Um lugar onde não há nada além do abandono e da degradação. (Jornal Estadão, 15/08/2011, acesso: 10/07/2012).

O que desejamos ressaltar a partir das manchetes e trechos de reportagens é que a Cracolândia consiste numa representação do espaço que não descarta um aspecto físico ou material, isto é, se realiza a partir de fixos e também possui uma forte carga simbólica. Assim, quando a droga chega ao Rio de Janeiro (e acreditamos que da mesma forma, em outras cidades), as representações do espaço dos usuários de crack já estão bem consolidadas e se difundem pelos veículos de comunicação (jornais, telejornais, rádio e internet) e, principalmente, no cotidiano da cidade. Ocorre que, pelas diferenças entre as morfologias urbanas de São Paulo e Rio de Janeiro, os usuários não se concentram em grande número na área central da cidade, mas, nas proximidades das favelas que comercializam a droga (no interior dos trechos ferroviários, entre tapumes de obras, em espaços públicos degradados). Apesar disso, observamos que os espaços públicos abandonados ou degradados da cidade logo adquirem o valor simbólico de Cracolândias, ainda que não haja o consumo da droga no local, ou seja, o uso da representação se amplia e passa a denotar ambientes sujos, deteriorados, insalubres, com a presença de moradores de rua. O usuário de crack em São Paulo é vulgarmente chamado de “nóia”. No Rio de Janeiro é conhecido como “cracudo”. A nomenclatura foi difundida pelos apresentadores de telejornais sensacionalistas como “Balanço Geral” da Rede Record ou “Brasil Urgente” da Rede Bandeirantes. Deste modo, os espaços da cidade que possuem as características descritas acima, tal como os moradores de rua que neles habitam precariamente, são denominados respectivamente como Cracolândias e “cracudos”.

Diante do agravamento do consumo de crack no Brasil, o Governo Federal brasileiro adotou grandes medidas nos anos de 2010 e 2011, segundo o relatório publicado em setembro de 2013 na página eletrônica da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Conforme este documento, tal gravidade pode ser observada do ponto de vista social e igualmente de saúde. A presidência da República publicou o Decreto nº7.719, que institui o “Plano Integrado de Enfrentamento ao Crack e

outras Drogas”, em 2010, e o “Programa Crack é possível vencer”, em 2011, com medidas de integração de ações em três eixos – prevenção, cuidado e autoridade (Fiocruz, 2013). Em 2013, foi realizado no Brasil, o que se chamou, de “o maior estudo” sobre usuários de crack e/ou similares nas Capitais do país, que por sua escala de abrangência representa a pesquisa de maior ordem de magnitude em relação aos demais estudos anteriores. Seus principais objetivos foram delinear o perfil da população usuária de crack e/ou similares (formas similares de cocaína fumada – pasta base, merla e “oxi”); além de estimar o número desses usuários. O método de pesquisa utilizado foi o *Network Scale-up*, considerado o único capaz de estimar de forma mais precisa quaisquer populações de difícil acesso ou “invisíveis”, “ocultas”. Este método, segundo o relatório, consegue contabilizar as pessoas que vivem nas ruas ou em abrigos, isto é, não regularmente domiciliadas.

Trata-se de um método indireto, ou seja, que não pergunta diretamente ao respondente/entrevistado sobre seu próprio comportamento e sim sobre o comportamento de outros indivíduos pertencentes à rede de contatos do respondente, residentes no mesmo município (Fiocruz, p.1, 2013).

Conforme o estudo, que, seguindo o método descrito acima, entrevistou aproximadamente 25.000 pessoas residentes nas capitais do país, o total de usuários de crack e drogas similares no Brasil são de 370 mil (nas capitais do país e no Distrito Federal), sendo que 50 mil usuários são crianças e adolescentes. O estudo aponta que os espaços públicos de interação e circulação de pessoas são os locais de consumo da droga. Apesar da localização, o relatório divulga a dificuldade de mapeamento pela mobilidade das “cenas de crack” (como são denominados os locais onde se realizam a venda e o consumo da droga).

Dentre as análises publicadas neste relatório de estudo, destacamos algumas informações fundamentais para nossa pesquisa. Primeiramente, as estimativas de proporção de usuários de crack e/ou similares não são mais elevadas nas capitais da região Sudeste, contrariando a percepção do senso comum. Conforme a pesquisa, o consumo nestas regiões ocorre em locais públicos onde a visibilidade é maior “devido à magnitude das suas metrópoles e o tamanho expressivo das grandes cenas de uso conhecidas como ‘cracolândias’” (Fiocruz, 2013). Em números absolutos (considerando o tamanho populacional), o número de usuários de crack nas capitais do Sudeste é de aproximadamente 115 mil. Os dados sobre moradia apontam que 40% dos usuários no Brasil se encontram em situação de rua, embora, conforme o relatório, não se possa afirmar, de modo simplista, que eles são uma população de rua, pois se considera que parte expressiva de seu tempo é nas ruas. Nas capitais, 47,7% estão em situação de rua. O sexo masculino predomina como usuário (78,7%); em relação à faixa-etária, prevalece o uso entre adultos e jovens com idade média de 30 anos; e, em relação à raça/cor, há o predomínio de “não-brancos”, que de acordo com o

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) correspondem a 52% da população brasileira, representados por pretos e pardos em contextos de vulnerabilidade social.

Outra importante pesquisa que aborda o perfil dos usuários de crack no Brasil foi realizada pela Dr^a Lígia Bonacim Dualibi em 2010. Trata-se de um estudo sistemático desenvolvido a partir da revisão de literaturas em bases de dados (MEDLINE, LILACS e Biblioteca Cochrane) e no Banco de Teses da CAPES. A autora reúne importantes informações, como por exemplo, o surgimento do crack entre 1984 e 1985 nos bairros pobres de Los Angeles, Nova York e Miami, habitados majoritariamente por negros ou hispânicos e acometidos por altos índices de desemprego; Cita a chegada do crack no Brasil, que data da década de 1990, cujas fontes são poucas, provenientes da imprensa leiga ou de órgãos policiais. Um ponto interessante que a autora destaca é o uso de drogas por crianças e adolescentes (10-18 anos) em situação de rua nas capitais brasileiras, cuja maior taxa de uso de cocaína foi encontrada no Rio de Janeiro. Ainda sobre a faixa-etária em questão, no sul e no sudeste, o crack passa a ser utilizado no final da década de 1980. Dualibi (2010), retomando a primeira investigação sobre o consumo de crack no Brasil, realizada no município de São Paulo, com 25 usuários, destaca que a em sua maioria tratava-se de homens, menores de 30 anos, desempregados, com baixa escolaridade e poder aquisitivo, provenientes de famílias desestruturadas:

De acordo com o mesmo estudo, os usuários de crack, quando comparados aos usuários de cocaína intranasal, pareciam possuir um padrão mais grave de consumo, maior envolvimento em atividades ilegais, maior risco de efeitos adversos ao uso de cocaína, maior envolvimento em prostituição e maiores chances de morar ou ter morado na rua. Além disso, tinha mais problemas sociais e de saúde que os usuários de cocaína intranasal (Nappo AS, Galduróz JC, Noto AR, 1994 apud Dualibi, p.38, 2010).

As cenas de crack foram objeto de diversos estudos, o que eliminou o nosso senso de que pesquisar tal fenômeno seria uma novidade. As cracolândias não são o nosso objeto de estudo, porém, para analisarmos as práticas espaciais e representações da Cristolândia, necessitamos observar seu objeto de ação. Atualmente, as cenas de crack provocam intensos debates e polêmicas no que diz respeito ao modo de solucionar a questão, e, além disso, é um quadro explícito da banalização da cidade, cujo modelo de desenvolvimento e estratégias estão direcionados aos investimentos em infraestrutura para os megaeventos, empresas estrangeiras e classe média. Essa orientação é o que tem provocado um aumento do contingente policial e das medidas de controle e vigilância na cidade, pois é preciso que o Estado proteja a propriedade privada para criar um clima favorável de negócios e não perder seu relacionamento com os investidores, nem comprometer a vitrine internacional que é a cidade do Rio de Janeiro – deve haver

segurança para o consumo. A contradição desses processos (mercadificação e militarização) reside no fato de que embora ambos estejam atrelados, um busca promover a representação da cidade como maravilha, uma fantasia exuberante, magnífico de se viver e consumir, enquanto outro se serve das representações opostas, as que estimulam o medo, o pavor e a insegurança. A seguir apresentamos uma reportagem do jornal O Extra que ilustra os locais de venda e consumo de crack como os “Territórios da droga”, trabalhando a sensação de dominação do tráfico.



Figura 1 - Território da droga, Jornal O Extra. (18 de dezembro de 2012). A ilustração foi composta a partir de dados da Delegacia de Combate às drogas (Dcod).

Com base na ilustração, criamos um mapa para melhorar a visualização dos lugares onde as cracolândias foram localizadas:

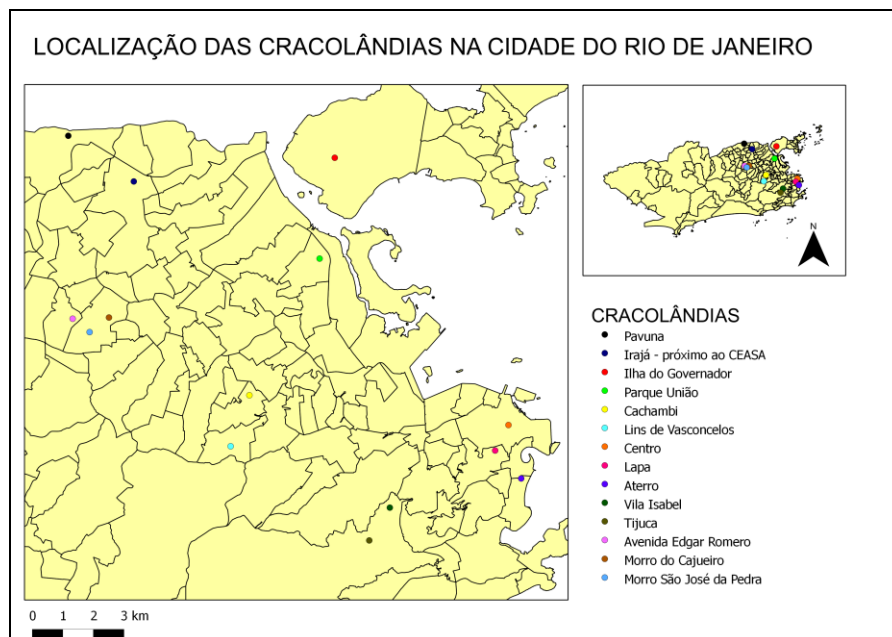


Figura 2 - Mapa de localização das Cracolândias. O mapa é apenas ilustrativo, fora de escala, uma representação gráfica. Fonte: Jornal Extra, 18 de dezembro de 2012, Delegacia de Combate às drogas (Dcod).

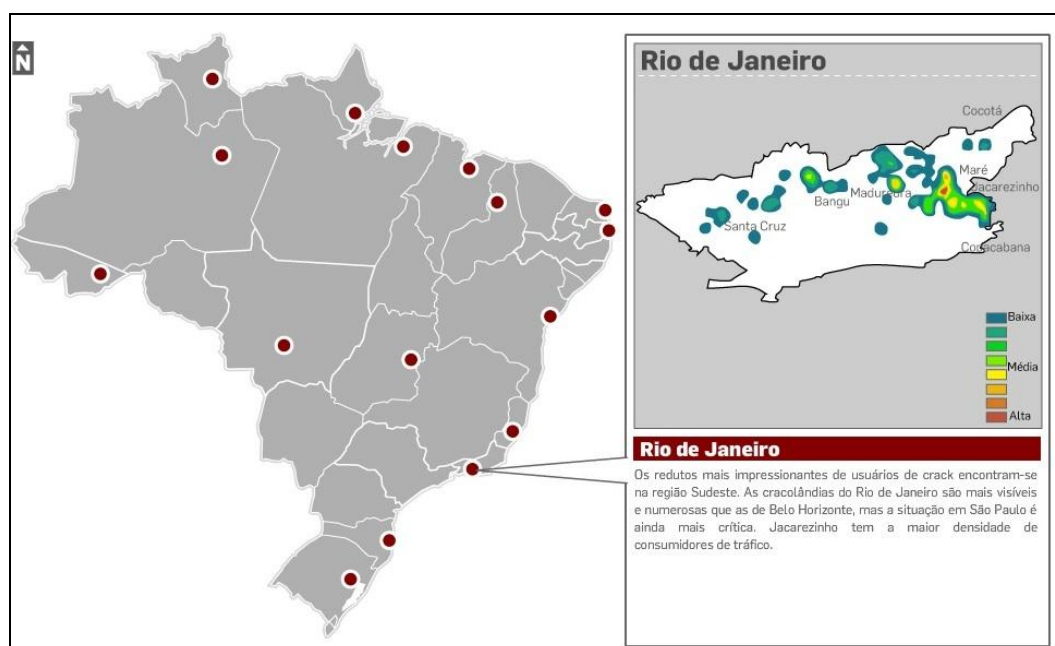


Figura 3 - Cenário do crack no Brasil. Extraído do site do Jornal Estadão, acesso 10 de fevereiro de 2014. Mapeamento realizado pela Secretaria Nacional Antidrogas em Parceria com a Fundação Oswaldo Cruz. O texto informa o seguinte: os redutos mais impressionantes de usuários de crack encontram-se na região Sudeste. As cracolândias do Rio de Janeiro são mais visíveis e numerosas que as de Belo Horizonte, mas a situação em São Paulo é ainda mais crítica.

Com a finalidade de analisar as políticas públicas municipais para enfrentamento do crack na cidade do Rio de Janeiro, Vallim (2012) realizou um trabalho etnográfico, entrevistando 45 usuários de crack moradores de cracolândias, e pôde identificar um grande processo de vulnerabilidade no histórico de vida dos usuários, relacionado aos seguintes fatores: ausência da família, evasão escolar, dificuldades sociais e financeiras, falta de acesso a políticas de saúde entre outras. A autora relata, segundo dados do Núcleo de Prevenção às Drogas da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro – PMRJ, que entre 2005 e 2008 ocorreu um aumento de 400% nos atendimentos voltados a usuários de crack neste período. Ao observar as ações promovidas pela prefeitura, a autora destaca o “Choque de Ordem”, uma operação realizada pelos profissionais da Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS), com a presença da Polícia Militar, Polícia Civil e guardas municipais. A SMAS, através da Resolução nº20, instituiu a medida de forte viés repressivo, que, conforme a autora reconhece, possui o intuito de promover um processo de higienização com a retirada dos usuários das ruas e preparar a cidade para os grandes eventos (Vallim, 2012). Ela associa o uso da droga em grandes proporções com o grande número de registros de apreensões, nos anos de 2006 (218 registros) e 2010 (795 registros). Com base nas apreensões, dois mapas foram elaborados para indicar o início do grande consumo da droga (2006) e seu expressivo aumento (2010) por regiões da cidade:

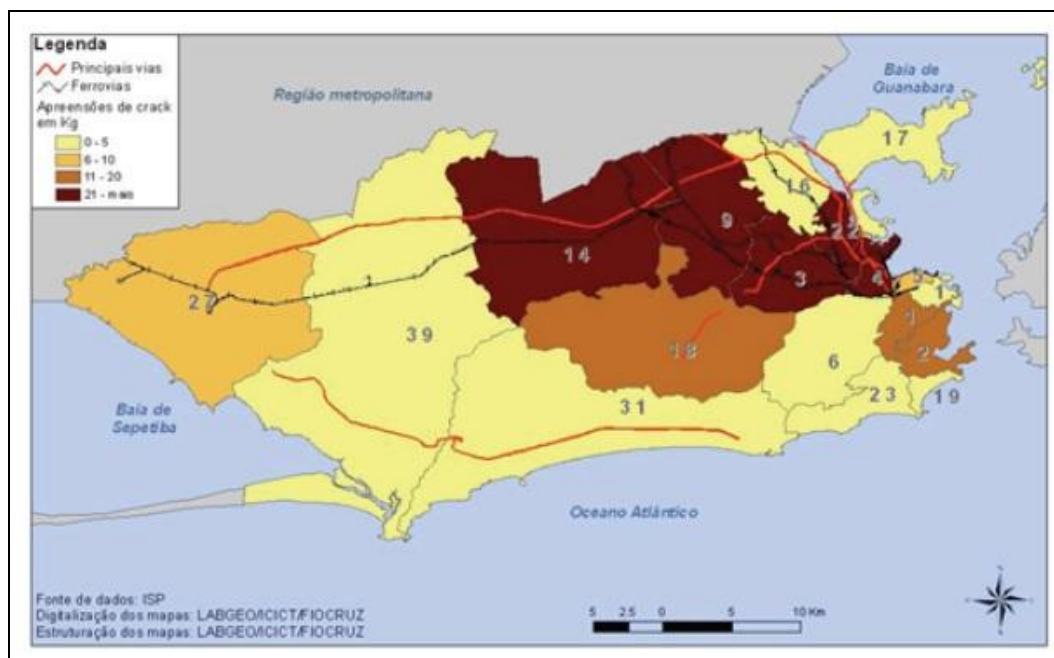


Figura 4 - Início do consumo de crack na cidade (2006) a partir de apreensões. Fonte: ISP. Confeção do mapa: NUPEVI e ICCT/Fiocruz in Vallim, 2012.

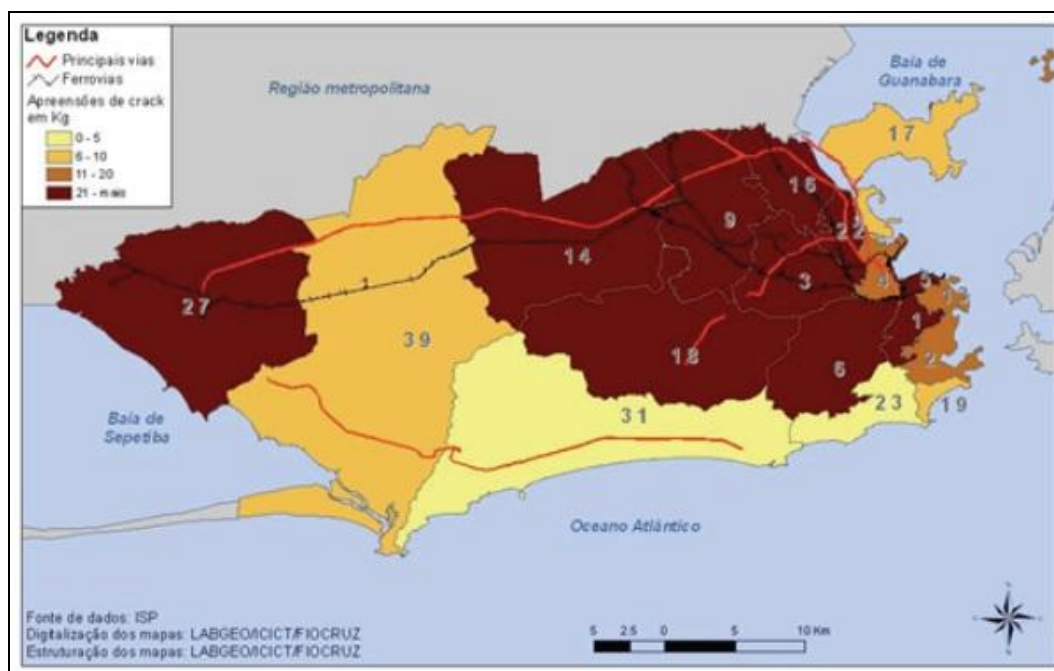


Figura 5 - Aumento do consumo de crack na cidade (2010) a partir de apreensões. Fonte: ISP. Confecção do mapa: NUPEVI e ICCT/Fiocruz in Vallim, 2012.



Figura 6 - "Curral do crack" – Matéria publicada no Jornal O Globo, 17 de outubro de 2012.

O “curral do crack” é apenas um dos pontos móveis, entre outros na cidade, em que os usuários se reúnem para comprar e consumir a droga. Muitos usuários, não apenas por conta do vício, estão em situação de rua. A questão é um impasse, como sugere o subtítulo da matéria. Entretanto, chama atenção a fotografia, quase passando despercebida: Os tapumes das obras da “TransCarioca”, um corredor transversal de 39km de extensão, da Barra da Tijuca até a Ilha do Governador. O investimento total dessa obra é de R\$1,7 bilhões de reais, sendo R\$1,1 bi em recursos federais e R\$600 milhões da Prefeitura do Rio de Janeiro. A Barra da Tijuca é atual área de expansão imobiliária da cidade, que recebe muitos investimentos em obras de infraestrutura e melhoramentos, reforçando o processo que Lago (2000) denominou por elitização.



Figura 7 - "Cracolândia móvel". Jornal O Globo, 17 de outubro de 2012. Usuários de crack ocupando os tapumes da TransCarioca.

Muitos empreendimentos, como condomínios residenciais, escritórios, shopping-centers e outros equipamentos urbanos de lazer são construídos na Barra da Tijuca. Em primeiro plano, assim como na fotografia, a governança urbana carioca tem seus projetos de renovação e transformação da cidade, para sustentar a representação do Rio de Janeiro como “cidade maravilhosa”, preparando-se para a Copa do Mundo em 2014 e as Olimpíadas em 2016. Em segundo plano, isto é, por detrás dos tapumes, estão os “cracudos”, que é preferível esconder, ou, pressionar a opinião pública comunicando tal “impasse” entre autoridades e psiquiatras. Percebemos que, reforçar a presença indesejada das “Cracolândias” foi uma estratégia para manobrar a opinião da massa no sentido de apoiar as obras de transformação da cidade, tal como a ação policial repressiva em alguns pontos da cidade, como em favelas e locais onde moradores de rua se instalam. Deste modo, tais ações são legitimadas, sem serem contestadas, promove-se a banalização de tudo.



Figura 8 - A banalização de tudo. Charge publicada no Jornal Extra, 14 de janeiro de 2013.

Os absurdos, problemas e as crises da cidade adquirem o status de piada, são cômicos. O Jornal Extra é um segmento das Organizações Globo para as camadas de baixa renda da sociedade. Com um preço muito mais acessível (R\$1,10 na época), alcança, com suas matérias sem reflexão crítica, uma parcela maior da população. O jornal serve muito mais para desinformar o cidadão, pois a partir de uma linguagem informal, que seria de fácil compreensão, implicitamente formula o modo de (não)pensar e (não)refletir sobre as questões da sociedade, servindo como instrumento de alienação, isto é, de perda da consciência crítica acerca de questões como a da Cracolândia. É por esta razão, e fundamentados na teoria das representações de Lefebvre, que acreditamos que os recursos simbólicos, como imagens, discursos e signos, tem reforçado a condição desigual na cidade do Rio de Janeiro, uma vez que, sutilmente, produzem o consentimento e legitimam as políticas e os processos de mercadificação e militarização do espaço; além do mais, ao dissimular e escamotear as contradições através da representação do representado, elas bloqueiam o pensamento, criando uma ilusão que inibe a ação, uma vez que não é possível distinguir o que é verdadeiro e o que é falso, pois as representações são simultaneamente verdadeiras e falsas.



Figura 9 - 40 vagas para internação de usuários. Jornal O Globo, 20 de fevereiro de 2013.

Enquanto investimentos vultosos, na ordem dos bilhões, são destinados às obras de infraestrutura da cidade, para garantir o fluxo de pessoas, e consequentemente consumo e capital, a preocupação com os usuários de crack, em sua grande parte, moradores de rua é pífia. O debate “saúde pública x segurança pública” revela a ausência de reflexão política acerca do problema que não pode ser reduzido por ações de combate ao tráfico, nem por internações, sejam elas voluntárias ou compulsórias. O que está em questão é um modelo de cidade baseado numa lógica empresarial que pretende gerar um clima favorável aos negócios, onde a publicidade e a propaganda são aliadas fundamentais, atuando em conjunto na constituição de um produto, uma mercadoria. A representação é muito mais importante do que o representado, isto é, manter a vitrine bem arrumada é mais urgente do que solucionar os problemas da cidade. Enquanto mercadoria, dentro de um modo de produção no qual o valor de troca sobrepuja o valor de uso, a cidade é construída para ser vendida e rentável. A distinção entre produto e obra se revela na participação nula dos habitantes pobres na produção da cidade e na atuação praticamente livre de construtoras e imobiliárias na dominação do espaço urbano. A participação política dos mais pobres fica comprometida diante desse modelo, que utiliza a mídia e outros artifícios, como shows e eventos culturais para produzir um consentimento acerca da cidade, como se houvesse um pensamento único, conformado e complacente.

Prefeitura esconde cracolândia na Maré

Três meses após a ação da prefeitura que retirou usuários de crack das imediações da Avenida Brasil, a chamada cracolândia se encontra agora nas ruas do conjunto de favelas da Maré. Moradores afirmam que o poder público trata

os usuários de forma violenta e que a ação serviu apenas para "maquiar" a cidade para os megaeventos. A cracolândia na Maré surgiu em dezembro de 2012, após a instalação de UPPs em comunidades vizinhas na Zona Norte.

Pablo Vergara



Figura 10 - Prefeitura esconde cracolândia na Maré. Manchete exibida no jornal Brasil de Fato, edição Rio de Janeiro, 23 a 29 de maio de 2013.

As Cracolândias que antes estavam localizadas em pontos visíveis da cidade, como no percurso das ferrovias e nas rodovias principais, como a Avenida Brasil, agora estão “escondidas”, como sugere a matéria, isto é, dentro das favelas, onde elas não causam tantos transtornos e problemas, principalmente à imagem do Rio de Janeiro como cidade maravilhosa.

Embora visíveis ou escondidas, variando de um estado para outro, as cenas do crack têm aspectos em comum que tornam explícitas as formas de precarização e degradação vivida não apenas por adultos, mas em grande parte por crianças e adolescentes, expostos à situação de vulnerabilidade, morando nas ruas, incluídos precariamente num cotidiano perverso e opressivo, que é produto de processos mais amplos que as medidas pontuais, simplórias e emergenciais tomadas por parte da Prefeitura municipal do Rio de Janeiro. A partir do perfil dos usuários de crack, podemos perceber a posição que estes indivíduos “sub-humanizados”, nas palavras de Martins (1997), ocupam na sociedade: a classificação para pesquisa estatística é uma representação de tal miséria – populações invisíveis ou ocultas. O aumento do número de usuários e agravamento social que o consumo de crack provoca tem interessado outros grupos além de pesquisadores e da esfera

governamental. Organizações Não governamentais (ONGs) e grupos religiosos têm atuado frente ao problema das crackolândias, mais especificamente em ações diretas com os usuários. É neste sentido que surge a missão batista Cristolândia, atualmente presente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Pernambuco, Bahia e no Distrito Federal, onde há cenas de crack. O programa atua com medidas de prevenção, recuperação e assistência aos dependentes químicos, transmitindo sua mensagem religiosa durante as ações e tratamentos, como parte da crença no poder transformador do Evangelho. Isso pode ser observado na imagem abaixo:

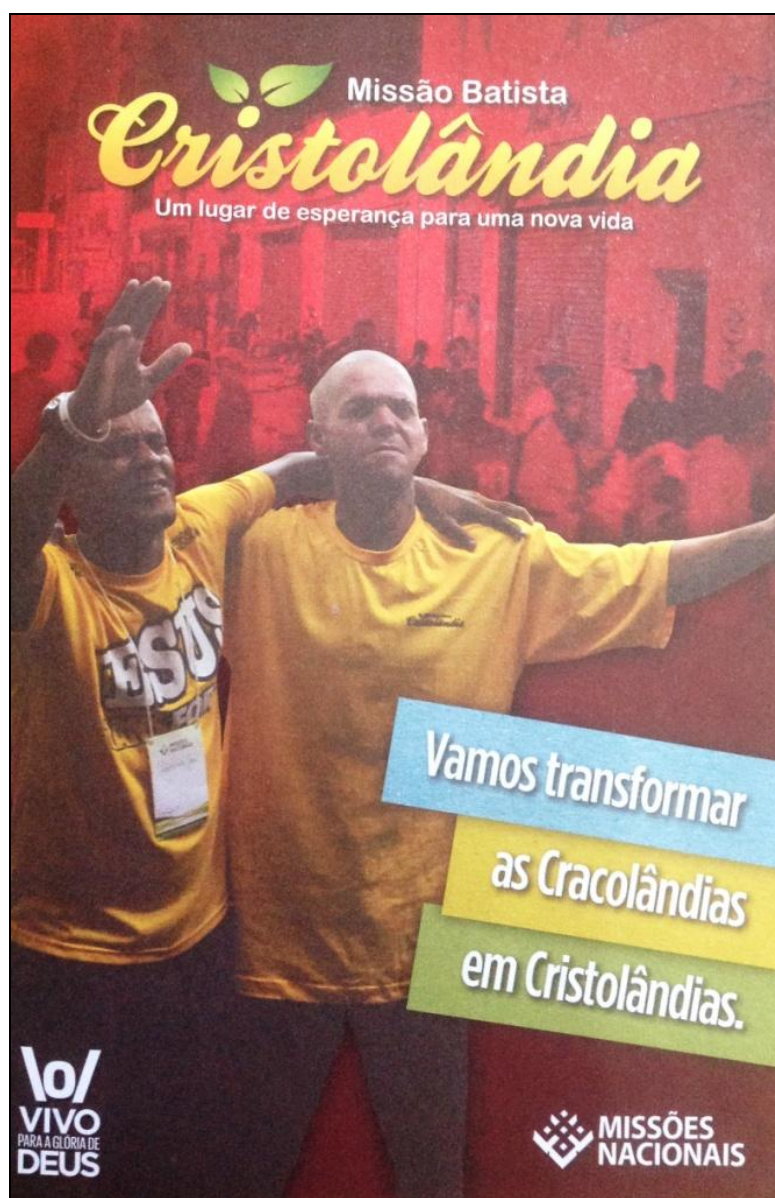


Figura 11 - Folheto da missão batista Cristolândia. A transformação das cenas de crack é o propósito do projeto, que se propõe como “lugar de esperança”.

Abaixo temos a descrição do projeto, extraída do verso deste folheto, que mostra resumidamente no que consistem as ações, atendimentos oferecidos e etapas de tratamento:

O Ministério Cristolândia é de grande relevância social, uma vez que oferece, diariamente, oportunidade de mudança de vida para os que estão nas ruas sofrendo as consequências da dependência química, vítimas da proliferação das cracolândias. Por meio da formação espiritual e execução do processo terapêutico com a realização de ações emergenciais de acolhimento e direcionamento às várias etapas do programa de recuperação, trabalhamos para transformar cada cracolândia em Cristolândia.

O programa de recuperação da Cristolândia é desenvolvido a partir de três temáticas norteadoras: vida cristã, atenção à saúde física e emocional e ressocialização, presentes em todas as fases do tratamento.

O atendimento se inicia na Missão Batista Cristolândia, com abordagem, triagem dos atendidos e uma série de ações que contribuem para melhoria da qualidade de saúde física e no resgate da autoestima. Além disto, diariamente são realizados cultos e estudo da palavra de Deus. Na sequência, questões como diagnóstico psicossocial, regularização civil, resgate de vínculos familiares, tratamento de saúde, terminando com capacitação profissional e reinserção social, com encaminhamento para estágio e primeiro emprego.

Centenas de vidas têm sido abençoadas por ministérios nos estados de São Paulo, Goiás, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Distrito Federal, Pernambuco e Espírito Santo e vem se expandindo a cada dia.

A preocupação dos missionários batistas e a ação da Cristolândia nas cracolândias culminaram na realização da I Conferência Nacional de Enfrentamento à Dependência Química, no período de 27 a 30 de setembro de 2012, no Rio de Janeiro. O objetivo da conferência era promover um espaço de discussão entre agentes de governo, organizações que atuam no combate às drogas, igrejas e todos aqueles que buscam soluções para o problema. Houve a participação de profissionais e técnicos que lidam com o caso da dependência química, lideranças de igrejas que executam projetos nessa área e representantes do Estado. A revista de segmento religioso “Vigiai”, de novembro de 2012, cobriu o evento e dedicou uma edição ao tema, publicando a seguinte capa: “Drogadição – Estudos e recuperação; o que os batistas estão fazendo?”. Observamos nas reportagens da revista que existe uma responsabilização por parte das igrejas batistas, na busca por entender seu papel diante da questão da dependência química e tornar-se relevante para tal situação. Há um sentimento de ação transformadora que move os missionários batistas às ruas, aos problemas da cidade, sendo estas reconhecidas como as verdadeiras esferas de atuação da igreja. Outro aspecto importante que destacamos é a dimensão da libertação, que aparece como libertação de um sistema concebido como “máquina da maldade” – que se refere não apenas à questão do vício, mas ao modo de produção – e a libertação do ser humano, propondo que a justiça não é apenas um conceito, é uma forma de

viver. A proposta se pretende ampla, pois se baseia numa reconstrução social a partir do “amor cristão”.



Figura 12 - Missão batista Cristolândia - Centro RJ (arquivo pessoal). Localizada na rua Senador Pompeu, nº197, os missionários trabalham diariamente no atendimento e assistência aos moradores de rua e dependentes químicos, oferecendo alimentação (café da manhã e almoço), banho, corte de cabelo e roupas. Tal sede é denominada como igreja, e está próxima do Restaurante popular Herbert de Souza (Betinho), área onde há uma aglomeração de moradores de rua.

Podemos perceber que a “Cristolândia” é um espaço de representação, um espaço vivido (não desvinculado do espaço percebido e do espaço concebido), que contém em si um projeto e um programa de ação. O fundamento que promove a ação é de cunho religioso, pois percebemos conceitos e termos que estão presentes no imaginário, no discurso e nas práticas religiosas, como a “transformação”, a “justiça”, a “esperança”, a “libertação” e o “amor cristão”. São estes valores que, absorvidos e encarnados pelos missionários, promoverão uma reestruturação na sociedade, que parte de uma preocupação com as cenas de crack e extrapola para as ruas, a cidade inteira. Veremos no próximo capítulo, a partir da obra de Otto Maduro (1983), o campo religioso como produto dos conflitos sociais e como fator ativo nestes. Caminharemos no sentido de apontar as possibilidades e os bloqueios que essa iniciativa pode gerar no processo de reapropriação do urbano.

Entendemos a ação da missão batista Cristolândia como uma forma de luta que visa combater não somente as cracolândias, mas que pode se estender à sociedade inteira, uma vez que as cenas de crack são expressão da banalização do espaço – observada na miséria e na precariedade destes grupos – resultado da reprodução das relações sociais de produção. Conforme Verhelst (p.82, 1992), “já algumas décadas o povo se ‘reapropriou’ da Bíblia e nela encontrou uma interpretação libertadora no plano social, econômico e político”. Podemos partir deste nível e deste movimento de luta, para compreender outros tipos de

banalização e suscitar outras reflexões e contestações, que sirvam de impulso para o engajamento na busca de mais justiça e dignidade. De acordo com Verhelst (p. 90, 1992), “no Terceiro Mundo nenhuma revolução será eficaz e durável se não respeitar e incorporar a experiência religiosa do povo”, deste modo, a importância da religiosidade popular adquire sentido não apenas pela interpretação e representações que cria acerca do mundo, mas pela capacidade que possui de transformá-lo. Num momento de retração no conformismo, segundo Castoriadis (1987-1992), e onde muitos declaram “não há alternativa” (Harvey, 2011), acreditamos poder extrair deste grupo alguns elementos para moldar alternativas e possibilidades de reapropriação da cidade, do urbano, como lugar de encontro, da festa, da alegria. Utopia? Para Lefebvre (p.163, 2004), a utopia seria um “possível impossível, mas que confere seu sentido ao possível, à ação”. Ele afirma: “não existe atividade sem projeto; ato sem programa, *práxis* política sem exploração do futuro” (p.158, 2006). Se a utopia confere sentido ao possível, à ação, e esta não existe sem projeto ou programa, entendemos que sem utopia não existe ação. Portanto, a utopia é uma necessidade urgente para a revolução.

3

Rio de Janeiro, entre cifras e munições: utopias degeneradas em ação

Nossa intenção neste capítulo é apresentar os processos que atuam na manutenção da banalização do espaço, particularmente a metropolização observada em duas de suas facetas, a mercadificação e a militarização do espaço. Sem perder o caráter descritivo das formas espaciais que resultam de tais processos e os movimentos que eles promovem, a ênfase está neles, uma vez que produzem uma cidade desigual e injusta, ao mesmo tempo em que suscitam a contestação, a transgressão e subversão da ordem vigente. Neste sentido, os contornos das possibilidades e alternativas que surgem com a missões urbanas adquirem mais nitidez, uma vez que a cidade e as ruas são seu “campo” de ação, há um confronto de práticas espaciais distintas, uma tensão entre a dominação e a apropriação do espaço.

Quando falamos em cifras, estamos nos referindo ao processo de mercadificação, que está fundamentando sobre um modelo de cidade produzida para o consumo, não sendo apenas receptáculo e *locus* onde se estabelecem as relações de consumo: a sua própria essência contém o caráter de uma mercadoria, o espaço, o urbano e a cidade são concebidos como mercadorias. Ao utilizar a palavra munições, queremos enfatizar o processo de militarização que se expressa no controle e na dominação do espaço, a vigilância e a ordenação do cotidiano, as leis e normas de uso do espaço, a repressão e estratégia militar da polícia para sustentar e garantir a reprodução deste modelo de cidade-mercadoria. As formas-conteúdo que surgem têm a finalidade de promover as ações dentro do esquema das relações de produção e do espaço que é concebido pelos atores que dominam. Conforme Gottdiener (p.148, 2010), “as intervenções do Estado não resgatam o espaço social; ao contrário, ele apenas ajuda a hegemonia do espaço abstrato, produzindo alguns de seus espaços através do planejamento”. Por isso trouxemos a ideia de “utopias degeneradas”, trabalhada por Harvey (2011), que retraz a categoria de L. Marin para identificar um espaço supostamente feliz, harmonioso e sem conflitos, apartado de um mundo “real” “lá fora” (p.219). Tem o propósito de perpetuar o fetichismo da mercadoria, reprimindo a dialética, para que a estabilidade e a harmonia sejam asseguradas, de modo que não oferece crítica ao estado de coisas vigente no “mundo lá fora”. Observaremos que os processos que ocorrem na cidade promovem a existência dessas utopias, que se manifestam a partir de grandes empreendimentos, políticas públicas e medidas que são resultado da coalizão de forças, a iniciativa privada e o Estado como aliados.

No capítulo anterior, deixamos claro que estamos trabalhando com as categorias analíticas forma, função e estrutura, conforme nos apresentou Milton Santos, inserindo a categoria processo, que, como entendemos, é uma qualidade intrínseca aos elementos de análise, não necessitando de isolamento. Enfatizamos, novamente, conforme declara o autor, que o processo é “uma ação contínua desenvolvendo-se em direção a um resultado qualquer, implicando conceitos de tempo (continuidade) e mudança” (Santos, p.69, 2008). Deste modo, nossa pesquisa caminha no sentido de decompor a realidade descrita, esforçando-se para datar os processos, pois, de acordo com José de Souza Martins, cada relação social tem sua idade e sua data, cada elemento da cultura material e espiritual também tem sua data (Martins, 1996 apud Ortigoza, p.160, 2010).

Torna-se de suma importância outro conceito formulado pelo filósofo Henri Lefebvre, o cotidiano. Ortigoza (2010) pontua que tal categoria foi amplamente trabalhada pelo filósofo, sendo entendida como o elo e explicação de diversos aspectos da realidade, pois é deter-se no miúdo e elementar, considerando na vida banal, o momento do extraordinário, do possível. A autora ressalta que o cotidiano não pode ser um modelo universal, pois ele depende do lugar e de suas especificidades: “segundo Lefebvre, o cotidiano é, de um lado, modalidade de organização empírica da vida humana e, de outro, um conjunto de representações que mascaram essa organização, sua contingência e seus riscos” (Ortigoza, p.159, 2010).

Para Lefebvre (1991b), o cotidiano não seria apenas aquilo que escapa aos mitos da natureza, do divino e do humano, como conjunto de atividade em aparências e obras diferentes dos seres vivos, além disso, ele seria,

um campo e uma renovação simultânea, uma etapa e um trampolim, um momento composto de momentos (necessidades, trabalho, diversão – produtos e obras – passividade e criatividade – meios e finalidade etc.), interação dialética da qual seria impossível não partir para realizar o possível (a totalidade dos possíveis) (Lefebvre, p.20, 1991b).

O filósofo afirma que não se trata de explorar o repetitivo, pois, em sua trivialidade, o cotidiano se compõe de repetições: gestos no trabalho e fora do trabalho, movimentos mecânicos, horas, dias, meses, anos; repetições lineares e repetições cíclicas. O autor declara que o estudo da produção em sentido amplo (atividade criadora) conduz à análise das “condições em que as atividades produtoras de objetos ou de obras se re-produzem elas mesmas”, ou, “se transformam por modificações graduais ou saltos” (Lefebvre, p.24, 1991b). O estudo da vida cotidiana, segundo Lefebvre, “mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa sociedade e na nossa época” (p.30), denunciando e refutando as ideologias de cientificidade, sob o disfarce da racionalidade e da ciência, restabelecendo os direitos da apropriação:

[a análise] Visa a virar pelo avesso esse mundo em que os determinismos e as opressões passam por racionais, ao passo que a razão sempre teve como sentido e fim o domínio dos determinismos. Tornar patentes as virtualidades do cotidiano não é restabelecer os direitos da apropriação, esse traço característico da atividade criadora, pela qual o que vem da natureza e da necessidade se transforma em obra, em um “bem”, para e pela atividade humana e em liberdade? (Lefebvre, p.30, 1991b).

Lefebvre (1991b) aponta, nos países ocidentais e neocapitalistas, um planejamento e estruturação ainda fracos, que se cobrem de uma ideologia de estrutura e de uma obsessão de coerência: essa situação se esclarece na década de 1960, expressando a organização do cotidiano – “este não é mais o abandonado, o desapropriado, o lugar-comum das atividades especializadas, o lugar neutro” (p.66). Segundo o filósofo, alguns homens dotados e inteligentes perceberam a possibilidade de agir sobre o consumo e por meio do consumo, ou seja, de organizar e estruturar a vida cotidiana – administração, subdivisão (trabalho, vida privada, lazer), organização controlada e minuciosa do emprego do tempo. Por isso ele afirma que o cotidiano no mundo moderno deixa de ser “sujeito” (rico de subjetividade possível) para se tornar “objeto” (objeto da organização social). Neste sentido, Lefebvre denomina a sociedade atual como “sociedade burocrática do consumo dirigido”, para reforçar seu caráter racional, como os limites da racionalidade (burocrática), o que ela organiza (o consumo) e o plano para o qual dirige seu esforço: o cotidiano, na qual ela se assenta.

Observando o cotidiano da França, Lefebvre traz as consequências da organização do cotidiano, ao mostrar a subordinação metódica do não-cumulativo, sua destruição ordenada. O cotidiano não tem caráter cumulativo, pois o uso social, as emoções e os sentimentos, mudam, mas não se acumulam. O cotidiano recebe reflexos das acumulações, mas evolui segundo ritmos que não coincidem com o tempo da acumulação, o que permitiu Lefebvre enxergar espaços e campos que são uma continuidade da casa, do lar, da cidade – a força do espaço vivido, ainda que haja manipulação das coisas e das pessoas. Além da organização do cotidiano, Lefebvre também mostra sua programação: “ele se torna o plano sobre o qual se projetam os claros e os escuros, os vazios e os cheios, as forças e as fraquezas dessa sociedade (...) tornando-o funcional” (Lefebvre, p.73, 1991b). Ele fala sobre a “cibernetização da sociedade” num ambiente urbano adaptado para este fim: “organização do território, instituição de vastos dispositivos eficazes, reconstituição de uma vida urbana de acordo com centros de decisão, circulação e informação a serviço do poder”. A dinâmica, gestão e organização da empresa extrapolam e invadem a prática social, monopolizando e suplantando a cidade, unificando e subordinando a vida social conforme suas exigências. Tudo isso pode ser observado na cidade do Rio de Janeiro.

O cotidiano na cidade do Rio de Janeiro tem sido marcado por relações que demonstram o que Harvey (2008) chamou de “compressão tempo-espaço”, marcada pela aceleração do tempo de giro de do capital e a aniquilação do espaço pelo tempo, além das transformações nas formas de sociabilidade, dando suporte ao que seria então, a condição da pós-modernidade. Neste sentido, o autor apresenta alguns efeitos das transformações e consequências dessa aceleração sobre as relações e práticas espaciais, das quais destacamos: a acentuação da volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, técnicas de produção, processos de trabalho, ideia e ideologias, valores e práticas estabelecidas, que se “desmancham” facilmente no ar; a ênfase nos valores e virtudes da instantaneidade e da descartabilidade – atirando fora não apenas bens produzidos, mas, valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego as coisas, edifícios, lugares, pessoas, modos de agir e ser; a tendência à perspectiva de obsolescência instantânea; a construção de imagens, signos e simulacros que geram uma sobrecarga sensorial; a competição entre os lugares; a mercadificação e comercialização de tradições; a insegurança e o medo de ser inadequado, buscando abrigo em valores ou elementos que possam subsistir diante do turbilhão de informações, imagens e tendências.

Adotando o “planejamento estratégico” para a gestão das cidades, a governança urbana transforma a cidade numa mercadoria e a lógica empresarial é transferida para ela: competição – por investimentos, capitais, tecnologia e inovação, mão de obra, serviços e tudo que for possível dispor numa vitrine mundial. A publicidade e o marketing são aliados indispensáveis deste projeto. O planejamento estratégico consiste num modelo que associa diferentes agências multilaterais e consultores internacionais, sendo inspirado em conceitos e técnicas oriundos do planejamento empresarial, submetendo as cidades às mesmas condições e desafios que as empresas. De acordo com Vainer (2002), as ideias que fundamentam o planejamento estratégico originalmente foram sistematizadas na *Havard Business School*. Segundo o autor, a cidade é considerada uma mercadoria – pois é colocada à venda; uma empresa – pois é submetida à lógica do empreendedorismo; e, por último, a cidade é considera uma pátria, pois é preciso que haja fabricação de consensos, um pensamento único, isto é, a criação de condições para instauração do plano. Ele afirma que o planejamento estratégico “implica a direta e imediata apropriação da cidade por interesses empresariais globalizados” e que depende do “banimento da política e da eliminação do conflito e das condições de exercício da cidadania” (Vainer, p.78, 2002).

Deste modo, como é próprio do espaço produto-produtor, ao passo em que estas relações sociais dominam o espaço conforme seus interesses, o próprio espaço intervém nas relações sociais, criando as condições para sua reprodução, isto é, implicando na formulação de hábitos, comportamentos, modos de pensar e sentir, viver a cidade. Se a cidade – não somente sua concretude material, mas

também simbólica – é produzida como uma mercadoria, a relação que se estabelece com ela é a de consumo produtivo; a mercadoria torna-se mediadora das relações sociais.

De acordo com Barbosa (2010), existem lendas simbólicas que consagram o Rio de Janeiro como cidade maravilhosa, produzindo uma imagem-força pautada na beleza de sua paisagem natural, isto é, como transfiguração do físico no simbólico, portadora de representações explícitas ou implícitas de um modo de ser ou estar no mundo. O autor apresenta este sentido como a “utopia romântica” de cidade que sinaliza os desejos humanos de viver a condição do maravilhoso: alegria, festa, beleza, amor e paz, ou seja, um verdadeiro “paraíso terrestre”. O marco da construção da imagem da “Cidade Maravilhosa” está localizado nas intervenções urbanas do início do século XX e resulta de um complexo processo histórico cultural (Barbosa, 2010). Desde então, através dos meios de comunicação, como jornais e revistas, e depois, do rádio, da música popular e do cinema, o imaginário “maravilhoso” se difundiu como uma matriz simbólica de um modo de vida desejado, que conforme Barbosa (2010), “serviu de aparato ideológico para processos brutais de deslocamento e destruição de formas e modos de vida não condizentes aos valores e tradições espelhadas na paisagem natural do maravilhoso”. O autor ressalta que se trata de uma imagem abstrata, pois oculta desigualdades sociais sensíveis, reforçando padrões hegemônicos de civilidade, uma espécie de naturalização da violência material e simbólica que se reproduz na forma pela qual a cidade foi construída e organizada.



Figura 13 - Propaganda da cidade e os Jogos Olímpicos. O Rio de Janeiro será a sede dos jogos olímpicos em 2016. A propaganda reforça a representação de “cidade maravilhosa”, utilizando a força-imagem da natureza como transfiguração do físico no simbólico. A palavra “transformar” está em ênfase, juntamente com as palavras “cidade” e “olímpica”, sugerindo que as obras irão melhorar ainda mais aquilo que, no plano discursivo, já possui o caráter de ser bom. Tal recurso de marketing nos mostra a estratégia publicitária de promoção da cidade como uma mercadoria, ou, como uma vitrine, como propôs Sánchez (2001). A representação substitui o representado mais uma vez, para finalidades e propósitos, distintos, intencionalidades específicas dos atores que dominam o espaço.

A cidade-negócio, cidade-mercadoria ou cidade-vitrine, aponta para a tendência à mercadificação do espaço urbano, intensificada pela metropolização.

Conforme Sánchez (2001), as demandas que o capital coloca frente às cidades já não são apenas as da produção, mas também as referentes à informação e à comunicação, desta forma, o espaço se constrói apresentando e representando discursos e imagens adequadas, evidenciando a importância que vem adquirindo o *city marketing* como instrumento das políticas urbanas, na qual a cidade é concebida como uma “vitrine global”, em exposição para o mundo. O objetivo é a produção de “cidades modelo”, seguindo os padrões internacionais hegemônicos, ou seja, produzindo morfologias homogêneas, como uma repetição em série. A cidade é concebida como uma “máquina de crescimento” (*growth machine*). De acordo com Arantes (2000), são as grandes empresas quem de fato “fazem a cidade”, por isso a mesma paisagem por toda a parte. O Planejamento Estratégico, o empreendedorismo urbano e os projetos de revitalização urbana, marcam a cidade do Rio de Janeiro dentro desta perspectiva de mercado – a cidade é colocada à venda. Aqueles que ela permite habitar, ou seja, consumi-la, desfrutam dela, a cidade para estes é maravilhosa. Entretanto, esta lógica afasta aqueles que não têm condições de consumir o produto, gerando assim a segregação do espaço, a fragmentação e a reprodução das desigualdades espaciais (leia-se também sociais, uma vez que o espaço é a própria sociedade, jamais dissociados).

Destacando esse processo como “banalização do espaço”, o professor Alvaro Ferreira (2011) aborda o que seria uma “urbanização banalizada”, um modo específico e terrível de materialização que tem se tornado cada vez mais efetivo nas cidades do século XXI: a produção do espaço centrada em “modelos de sucesso internacional”, isto é, em formas repetitivas, como uma produção em série, homogeneizantes, através de projetos de “revitalização”, “renovação” ou “requalificação” urbana. De acordo com ele, trata-se de:

(...) revitalizar as áreas centrais e portuárias, transformando-as em residenciais e de negócios para as classes média e alta, e, além disso, que investem em políticas de atração da atividade turística. Para tanto, são idealizadas feiras, exposições, shows; cria-se toda uma infraestrutura voltada para o turismo, com bares, restaurantes, lojas, etc. Uma total reprodução do mesmo, formas que se repetem independentemente de cada cidade (Ferreira, p.25, 2011).

Este processo ilumina o caminho desta pesquisa, por esta razão, ampliaremos a noção de banalização, considerando a (re)produção das relações sociais de produção em sentido amplo, na esfera de um cotidiano organizado e programado, no qual a violência, a insegurança, a miséria e o absurdo são naturalizados, tornam-se comuns; tão constantes e permanentes que adquirem o status de normalidade, isto é, a *reificação das relações sociais*, que segundo Goldmann (2006), é o ato de mascarar as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, dando-lhes o aspecto de atributos naturais das coisas ou de leis naturais, fazendo predominar o abstrato e o quantitativo sobre o concreto e o qualitativo. Isto ocorre a partir de práticas espaciais (medidas

governamentais, políticas públicas, parcerias que resultam de coalizão de forças, como o ato de evitar certos lugares e o sentimento de pertencer ou não) e representações que, além de bloquear as possibilidades e mascarar as contradições, atuam manipulando o espaço vivido.

A pobreza torna-se atração: favelas, expressão da segregação espacial, são “pacificadas” e transformadas em pontos turísticos. A violência torna-se espetáculo: os programas policiais exibidos em rede de televisão aberta, e os filmes, como “Tropa de Elite”, que difundem e consolidam o medo, a insegurança e a corrupção como elementos do cotidiano. A miséria vivida pelos moradores de rua torna-se objeto de políticas públicas preocupadas mais com a imagem de uma cidade bela, limpa e higienizada do que realmente com a resolução efetiva do problema da habitação – basta transferir o problema para outros lugares e evidenciar com bastante marketing e propaganda os locais “maravilhosos” e exuberantes da cidade. O que não está à venda não se coloca na vitrine: esconde-se.

A segregação e desigualdade são ampliadas por outro processo conjunto e também produto da metropolização, a militarização do espaço: da gestão pública, das políticas públicas, recursos e dos elementos atuantes na produção material e simbólica da cidade. Souza (2008), em *Fobópole, versa* sobre esta questão, a militarização do cotidiano nas metrópoles. Para o autor a expressão “guerra civil” vem sendo utilizada pela grande imprensa brasileira desde o fim dos anos 1980 e o começo dos anos 1990, para designar o “clima social” e a violência urbana em metrópoles como o Rio de Janeiro e São Paulo. Para Silva (2013), a aplicação da Lei de Segurança Nacional, no ano de 1969, durante a ditadura militar, aproximou a violência política da violência comum, o que provocou a convivência entre presos políticos e comuns, gerando, de modo não intencional, “a possibilidade de legitimar suas atividades mimetizando uma ideologia revolucionária que eles não possuíam”. O autor prossegue mostrando que data desta época a formação da Falange Vermelha, “espécie de avó das facções atuais”, deste modo, ele afirma que, o que se conhece como “mundo do crime”, foi uma decorrência (não intencional) das políticas institucionais de controle social produzidas durante a ditadura militar. Ainda segundo o autor supracitado, entretanto, a sobrepolitização da compreensão da violência criminal como ameaça à continuidade das rotinas cotidianas, endurecendo o debate sobre a ordem pública, só ocorreram ao final do processo de redemocratização:

Sua raiz está na reação de uma parte da população carioca à decisão de Leonel Brizola de proibir as grandes “operações” policiais nas favelas, cumprindo promessa de campanha para sua primeira eleição ao governo do estado (1983-1986). A medida, que visava coibir o arbítrio e a violência policial que atingia os moradores daquelas localidades, foi entendida pelos antibrizolistas como uma defesa da criminalidade, já àquela época associada ao tráfico de drogas que

então vinha se expandindo. Brizola ganhou a eleição, mas pode-se dizer que os antibrizolistas estabeleceram o quadro de referência básico das políticas atuais de manutenção da ordem pública no Rio de Janeiro (Silva, 2013, p.6).

Uma Cidade do Medo, afirma Souza (2008) remonta uma metrópole ou grandes cidades na qual grande parte de seus habitantes, presumivelmente, padece estresse crônico por causa da violência, do medo da violência e da sensação de insegurança. O autor pontua que a mídia se encarrega de amplificar e retroalimentar o medo, pois o crime rende boas manchetes e audiência, tornando-se mais um espetáculo. Simultaneamente, a mesma mídia, em associação aos interesses da governança urbana, promove no Rio de Janeiro uma reinvenção da representação da cidade para quem está fora dela, isto é, uma nova marca registrada para os turistas, propaganda para os megaeventos que a cidade sediará nos próximos anos (Copa do Mundo – 2014 e Olimpíadas – 2016). É o que a edição brasileira do jornal *Le Monde Diplomatique* de fevereiro de 2013 nos apresenta:

Antes temida pela violência, a cidade se reinventou. Paz é, hoje, a “marca registrada do Rio de Janeiro”. Igualmente, a propaganda oficial anuncia que “O Rio de Janeiro é marca registrada do Brasil” como potência mundial emergente que procura combinar crescimento, combate à pobreza e expansão de sua presença no cenário global. Assim diz a propaganda oficial, que vende o Rio de Janeiro como destino da atenção mundial no presente decênio, palco dos principais megaeventos internacionais. (...) Essa marca tem muitos produtos, e a favela carioca talvez seja um dos mais cobiçados (...) favelas incrustadas nos bairros mais ricos da Cidade Maravilhosa e que estão dentro do circuito dos megaeventos, por onde circulam os turistas. A favela se tornou uma mercadoria diferenciada (Fleury, Borges, Bertholini e Guergue, 2013, p.12).

Mais uma vez distintas representações da cidade entram em conflito: A cidade do medo e da insegurança, da “guerra civil” é a cidade da paz, segura e pronta para receber de abraços abertos seus visitantes. Perguntamos: Rio de Janeiro, Cidade Maravilhosa para quem? A quem essas representações servem? Que contradições estão escamoteadas por trás dessas representações. Para esclarecermos essa dúvida, retornamos à Lefebvre (1991), quando nos apresenta os elementos do espaço abstrato, seu caráter geométrico, visual e fálico. Este último, simbolizando a força da repressão policial e burocrática, não existe sem sua constituição geométrica, planos e projetos de transformação da cidade, desígnios e imagens “maravilhosas”, quanto seu aspecto visual: o que deslumbra o olhar, nos deixa perdido diante da exuberância e retira a compreensão do todo, uma vez que nos orienta apenas a uma parte – a cidade fragmentada – obscurecendo o todo. Deste modo, a produção hegemônica de um território homogeneizante e “homogeneizador”, fragmentado e hierárquico é possibilitada pela existência de distintas representações que são recurso para legitimar medidas e ações cujo propósito é garantir a gestão do capital, sua reprodução, através do espaço inteiro.

Quando se faz necessário, estas representações servem de instrumento para justificar então processos de remoção da população pobre, incursões policiais nas favelas, além das revitalizações e transformações urbanas na cidade. A cidade subsiste porque comporta esses símbolos e signos que causam distúrbio em quem a vive, moldando o comportamento, os usos, e o pensamento, o espaço concebido. Torna-se difícil decifrar os códigos que sustentam essa materialidade contraditória, pois o bombardeio de diferentes representações desloca a atenção da problemática fundamental para questões superficiais. Vive-se num cárcere cuja porta permanece aberta, mas a saída não se vê. O cárcere privado é um crime contra a liberdade individual e consiste em privar alguém de seus direitos de liberdade, retendo ou mantendo o indivíduo (a vítima) em recinto fechado. Isso pode nos iluminar muito. Quando comparamos a cidade com um cárcere, falamos de uma cidade onde liberdade é apenas uma palavra, a autonomia individual e coletiva é rechaçada por decisões que partem de cima para baixo, onde a participação da população é limitada e destituída de poder transformador. A produção de uma cidade que reflete uma sociedade do controle nos mostra o quanto a violência contra a liberdade, ou autonomia, orientam e definem os usos, as concepções a vivência no/do espaço. Também, por manter o indivíduo ou grupo num “recinto fechado” (espaço fechado), declara uma cidade sem saídas, onde não existem alternativas – um espaço cartesiano e absoluto, imutável, fechado, onde todas as interações já ocorreram, sem possibilidades de transformação. Esta é a condição para que a reprodução seja garantida. Entretanto, como Lefebvre (2008) nos mostrou, um espaço fechado, como uma prisão, é o espaço da contestação, do protesto, portanto, das possibilidades. Considerar o espaço aberto e sempre em construção é abrir novas perspectivas políticas para mudança, é cavar um túnel com uma colher para abandonar a prisão: subversão.

Torna-se necessário, deste modo, analisar mais profundamente a origem dos processos de mercantilização e militarização do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, entendendo que estes são facetas de um processo mais abrangente que é o da metropolização. A lógica de mercado, o medo e a insegurança como fatores de reestruturação espacial contribuem para o aumento de moradores em situação de rua. O combate à pobreza e a miséria apenas são efetivos se desvendarmos os mecanismos e articulações que sustentam a estrutura desigual do espaço, cujas relações sociais dão condições ao círculo vicioso da precarização.

3.1 Revelações: a metrópole e a metropolização

A partir de então, trataremos a metrópole como prisma de análise desta investigação, mas antes, buscaremos desvendá-la. De acordo com Souza (2005), a metrópole é um prisma privilegiado, porque denso de problemas, mas, ao mesmo tempo, de ideias e criatividade. A metropolização é um processo que confere características metropolitanas ao espaço, logo, trata-se de um processo espacial

(Lencioni, 2003); fundamentados nesta autora, apontaremos seus principais aspectos na cidade do Rio de Janeiro. Abordaremos o processo de metropolização do espaço, observando-o como produto e meio de condições que engendram a mercadificação e a militarização do espaço, processos que reforçam a banalização da cidade. Neste ponto, nosso objetivo é investigar os resultados do conjunto de tais processos na configuração do urbano, marcado pela manipulação e opressão do espaço vivido. Por outro lado, por ser um “prisma privilegiado de ideias e criatividade”, estamos construindo um caminho à procura de alternativas e possibilidades através das práticas espaciais da missão batista Cristolândia no espaço urbano.

A professora Maria Adélia Aparecida de Souza (2003) relata em artigo cujo objetivo é “recompor a história da região metropolitana”, que em 1973, durante o regime militar, ela fora convidada para participar da produção do que seria a primeira política urbana brasileira. Embora limitados e subordinados pelo autoritarismo do período, a equipe buscava possibilidades para que houvesse uma ampla participação dos estudiosos acerca do tema. Ela narra a surpresa que recebe juntamente com seus colegas: a criação de nove regiões metropolitanas. Todos estavam perplexos e sem saber o que ocorrera. Assim, a história institucional da região metropolitana no Brasil tem início no ano de 1973, a partir da Lei Complementar 14, do Ministério de Justiça. A professora afirma que, desde então, o desenvolvimento da institucionalização das regiões metropolitanas no Brasil tem seguido à margem das reflexões sobre a política urbana brasileira (Souza, 2003c). Fazendo uma relação com o número de habitantes, a professora traz um importante dado sobre o germe das metrópoles no Brasil:

Na década de 1970, o crescimento de grandes cidades ocorre em todas as regiões do país. Em 1950 a participação da população em regiões metropolitanas era de 18%; em 1980 passa a 29%. Atualmente existem várias cidades com mais de 1 milhão de habitantes. Poderia citar aqui algumas delas: Brasília, Goiânia, Manaus, Santos, Campinas, entre outras (Souza, p.33, 2003).

De acordo com Souza (2003), a criação institucional das regiões metropolitanas estava ligada aos interesses de investimentos públicos nas cidades que receberam esse status, pois “as cidades escolhidas receberam ações e destinações de recursos” (p.30). Lencioni (2003) mostra que, oito regiões metropolitanas foram criadas em 1973 (Belém, Fortaleza, Recife, Salvador, Belo Horizonte, São Paulo, Curitiba e Porto Alegre) e que uma, formando então nove, foi instituída em 1974: a do Rio de Janeiro, após a fusão dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. Lencione (2003) chama atenção para o fato de que a institucionalização dessas regiões consistiu numa vontade política, passando ao largo da discussão sobre metropolização dos espaços, o que nos leva a distinguir o processo – que desconhece vontades políticas – e a institucionalização como expediente para o planejamento territorial. Deste modo, é preciso reconhecer os

movimentos e dinâmicas que originam metrópoles, isto é, desvendar os processos por trás das configurações e formas metropolitanas.

De acordo com o professor Roberto Lobato Corrêa (1979), a cidade capitalista é um lugar privilegiado de ocorrência de uma série de processos sociais, e, fazendo referência a David Harvey, ele concorda que podemos considerar a cidade como expressão concreta de processos sociais na forma de um ambiente físico, construído. Tal definição enquadra todo tipo de cidades, inclusive a metrópole moderna, que segundo o autor, constitui-se como produto da economia de mercado e importante local de acumulação de capital e onde as condições para a reprodução da força de trabalho podem ser mais plenamente realizadas. Corrêa (1979, p.100) afirma que, os processos sociais que ocorrem na cidade, produzem forma, movimento e conteúdo, originando a organização espacial da metrópole, isto é, sua morfologia, caracterizada por usos de terra diferenciados. Deste modo, ele chama atenção para importantes processos que atuam na configuração e no arranjo espacial da cidade, como os processos de centralização, descentralização, segregação e gentrificação. A organização espacial complexa das metrópoles é produto de processos espaciais, que são postos em ação, segundo Corrêa (1979,p.101), pelos atores que modelam a organização do espaço, proprietários dos meios de produção, proprietários de terras, empresas imobiliárias e de construção, associadas ou não ao grande capital e o Estado (ator e árbitro). Ferreira (2011) indica os grupos sociais envolvidos na produção do espaço, citando os mesmos atores acima, mas, acrescentando os grupos sociais incluídos precariamente, sobre os quais abordaremos no decorrer da pesquisa.

Ao tratar sobre a organização e o arranjo das cidades, as transformações físicas e o planejamento nas áreas metropolitanas, Capel (2003) aborda alguns processos e sugere alguns temas, dentre os quais destacamos a dispersão ou difusão das cidades, apresentando-a como estratégia dos agentes imobiliários no aumento dos preços de residências em centro urbanos consolidados para provocar o deslocamento da população de renda mais baixa para a periferia onde o valor do solo é mais baixo. O fator que caracteriza as novas metrópoles é o seu crescimento contínuo e extensão até as periferias, que tem provocado o surgimento de pequenos núcleos centrais, com uma tendência a localização de atividades terciárias comerciais e escritórios, como outros serviços, de lazer, por exemplo.

(...) Equipamentos comerciais tem se disseminado, superfícies comerciais, hipermercados, *shopping centers*, *malls*, etc., destinados a servir uma periferia pouco equipada que se torna acessível pelas redes de estradas. (...) Com suas arquiteturas similares em todo mundo, de Lisboa ou Barcelona ao México, Lima ou Buenos Aires, criam um contexto que não está vinculado ao lugar concreto em que se levantam e que, em transformação, reflete claramente o processo de globalização, tanto no que se refere à arquitetura, à organização do

espaço e os hábitos de consumo, como na vinculação às redes multinacionais de comercialização (Capel, 2003, p.221).⁶

O autor aponta para a escassez de inovação morfológica e arquitetônica, a verticalização, o intenso e explícito processo de auto-segregação e a presença de casas de má qualidade (favelas), afirmando que são os interesses das construtoras, empreiteiras e do mercado imobiliário que prevalecem e dominam as decisões sobre o desenvolvimento da cidade. Isso fica claro em relação às redes que articulam o território: a privatização de rodovias e das concessionárias de transporte inviabiliza uma acessibilidade maior por parte de todos os cidadãos, onde a classe de maior renda recebe os privilégios e a população de baixa renda fica a mercê de serviços precários. Do ponto de vista político, não se pensa na cidade como um todo, não há objetivos claros, o planejamento é fragmentado, se empreende grandes equipamentos ou promoções imobiliárias sem uma visão de conjunto dos problemas que se planejam (Capel, 2003). A cidade é gerida como um negócio, e a iniciativa privada, juntamente com o Estado, “realiza” a cidade segundo seus próprios interesses.

Os promotores imobiliários atuam cada vez mais livremente e à escala mundial. Sua atuação conduz a uma clara homogeneização. Há uma presença crescente do capital internacional e dos equipamentos de arquitetos internacionais. Os mesmos arquitetos se encontram às vezes em diferentes países, e produzem uma arquitetura verdadeiramente mundial sem sentido do lugar, às vezes banal e de má qualidade, simples cópias de modelos desenhados no exterior (Capel, p.239, 2003).⁷

A professora Sandra Lencioni traz importante contribuição para o debate brasileiro sobre metropolização do espaço. Embora o conceito de metrópole seja bastante polissêmico, “as palavras têm história” que guardam determinações próprias de cada momento histórico, sendo necessário, como ela afirma, “precisar

⁶ (...) se han diseminado equipamientos comerciales, superficies comerciales, hipermercados, shopping centers, malls, etc., destinados a servir a una periferia poco equipada y que se hace accesible con las redes de autopistas. (...) Con sus arquitecturas similares en todo el mundo, desde Lisboa o Barcelona a Mexico, Lima o Buenos Aires, crean un contexto que no está vinculado al lugar concreto en que se levantan y que, en cambio, refleja claramente el proceso de globalización, tanto en lo que se refiere a la arquitectura, la organización del espacio y los hábitos de consumo, como en la vinculación a redes multinacionales de comercialización (Capel, 2003, p.221).

⁷ Los promotores inmobiliarios actúan cada vez más libremente y a escala mundial. Su actuación conduce a una clara homogeneización. Hay una presencia creciente del capital internacional y de los equipos de arquitectos internacionales. Los mismos arquitectos se encuentran a veces en diferentes países, y producen una arquitectura verdaderamente mundial sin sentido del lugar, a veces banal y de mala calidad, simple copia de modelos diseñados en el exterior. (Capel, p.239, 2003).

o elemento que condiciona e, ao mesmo tempo, produz o fundamento daquele momento” (Lencioni, p.44, 2003).

Quando falamos em metropolização, estamos falando de um processo socioespacial, de um processo que imprime ao espaço características metropolitanas; por exemplo, alta densidade, em termos relativos, de fluxos imateriais e frequentes e significativas relações com outras metrópoles, mormente as chamadas cidades globais. Ou seja, falamos tanto de um processo que transforma as cidades em metrópoles como de um processo socioespacial que impregna o espaço de características metropolitanas (Lencioni, p.47, 2003).

De acordo com a autora, a concentração de serviços privados e públicos, no contexto atual da globalização, é o aspecto principal e comum entre as diferentes concepções. Esses serviços buscam garantir a gestão da reprodução do capital e sua viabilização política, portanto, são necessidade e condição para sustentação dessa dinâmica. Ela afirma que a metropolização é uma continuidade da fase do desenvolvimento urbano, entretanto, possui uma natureza diferente (Lencioni, p.47, 2003). Deste modo, ela observa que, como determinação, a metropolização condiciona e produz a história urbana dos dias atuais:

Não se trata mais de criar cidades, de desenvolver a rede urbana ou a urbanização em sentido restrito; trata-se de desenvolver condições metropolitanas que são imprescindíveis para a reprodução do capital, subvertendo toda a lógica urbana herdada e negando a cidade (Lencioni, p.48, 2003).

Num artigo recente, apresentado durante o I Simpósio Internacional Metropolização do Espaço, Gestão Territorial e Relações Urbano-Rural (SIMEGER), que foi realizado em novembro de 2012 na PUC-Rio, Sandra Lencioni reforça algumas ideias e amplia o debate acerca do processo de metropolização do espaço. Mais uma vez ela considera o processo como sendo imanente ao processo de globalização, de caráter social e espacial, que além de transformar o território, causa uma metamorfose, isto é, profundas alterações, quer de formas, estrutura e natureza. Aprofundar-se no debate auxilia a apreender melhor as transformações da dinâmica socioespacial contemporânea. Agregando a discussão de diferentes autores, ela acrescenta novas dimensões ao processo, trazendo, por exemplo, as contribuições do geógrafo francês Bernard Kayser (1969), que entende o espaço metropolizado como aquele que se caracteriza como espaço ligado à grande cidade por meio de fluxos. Ela aponta dentre outros aspectos de debates anteriores, o investimento de capital, o desenvolvimento das atividades de serviço e concentração de trabalho imaterial, as atividades de gestão e administração, desenvolvimento de centros comerciais e de serviços, densidade significativa de redes materiais, e a presença visível dos socialmente excluídos. Além do mais, ela ainda ressalta a metropolização para além da metrópole, chamando atenção para a dimensão cultural do processo, que cria hábitos culturais e valores. Finalizando, a autora dá ênfase a valorização do mercado de terras,

afirmando que a propriedade privada da terra se constitui numa condição indispensável à produção imobiliária que (não necessariamente) mercantiliza o espaço.

A autora explica que a produção do espaço urbano é também a “produção das condições urbanas, que no momento atual, constituem uma esfera privilegiada de investimento de capital” (Lencioni, 2010). Fundamentada em Lefebvre, a autora refere-se ao espaço nas sociedades modernas avançadas, como sendo homogêneo, fragmentado e hierarquizado. Homogêneo porque as cidades e edifícios se assemelham cada vez mais, os elementos são como cópias, mais do mesmo. É fragmentado devido ao fracionamento do solo urbano para atender ao mercado imobiliário: espaços de moradia, lazer, favelas, condomínios privados, shopping-centers, expressão da segregação espacial, negação do urbano, anticidade. Finalmente, o espaço é hierarquizado, pois o estilhaçamento decorrente das diferenças que emergem pela homogeneização (que nunca é absoluta), determina o domínio do poder a partir da centralização deste, provocando a hierarquização.

A metropolização, hoje, diz respeito à hierarquização do espaço a partir da dominação de centros que exerce sua função administrativa, jurídica, fiscal, policial e de gestão. A metrópole guarda uma centralidade em relação ao resto do território, dominando-o e articulando áreas imensas (Carlos, 1996, p.192).

A geógrafa e professora Ana Fani Alessandri Carlos, também traz pontos de iluminação acerca do processo de metropolização, designando a metrópole como uma “manifestação espacial concreta de um fenômeno que está posto de forma clara no mundo moderno” (Carlos, p.191, 1996). A autora afirma que, seja qual for o espaço de reprodução, o processo se apoia no aprofundamento da divisão espacial do trabalho, na ampliação do mercado mundial, na eliminação das fronteiras entre os Estados e na generalização do mundo da mercadoria. Ela enfatiza e aborda a “banalização de tudo”, que é resultado direto do processo de homogeneização e fragmentação, tanto no plano do indivíduo quanto no espaço:

O aprofundamento da divisão social e espacial do trabalho busca uma nova racionalidade, uma lógica subjacente pelo emprego do saber e da técnica, da supremacia de um poder político que tende a homogeneizar o espaço através do controle, da vigilância, apoiado na mídia que reproduz uma realidade vivida e imposta através da utopia e da tecnologia que tende a programar e a simular o futuro (...) Na sociedade essa fragmentação dá-se através da dissolução de relações sociais que ligavam os homens entre si, na vida familiar e social bem como na sua relação como novos objetos, dentre eles a TV, que banaliza tudo, da religião à política, através de seu poder hipnótico extraordinário que consegue transformar a guerra num aparato cênico (Carlos, p.191, 1996).

Nesta direção, Carlos (2004) aponta para a realização da reprodução do capital através de três setores, que são: o financeiro, o de lazer e turismo e o do narcotráfico. Todos atuam através do controle e domínio do espaço; o setor financeiro através do setor imobiliário; o setor de turismo e lazer através da venda de lugares para o consumo produtivo e o narcotráfico através da dominação de lugares da metrópole como condição da realização do comércio da droga. “A metrópole é corporativa e fragmentada, compõe-se de espaços luminosos, expressão máxima da modernização, e de espaços opacos – periferias, lugares da exclusão dessa mesma modernização” (Santos, 1993-1994, apud Souza, 2003).

Como Carlos (1996) ressalta, o espaço aparece como “produto de uma atividade dividida, onde a fragmentação ocorre enquanto produto do conflito entre o processo de produção socializado e sua apropriação privada” (p.193). O espaço é estilhaçado, dividido em parcelas fixas, para o trabalho, para morar, para o lazer, para o consumo, o espaço é pulverizado. Isto ocorre, segundo a autora, pois o “processo de produção se assenta na propriedade privada da terra que gera apropriação diferenciada do espaço por extratos diferenciados da sociedade” (Carlos, p.193, 1996).

3.2 As facetas da metropolização na cidade do Rio de Janeiro: os processos de mercadificação e militarização

Um dos aspectos que marcam a constituição das metrópoles, mesmo que de modo institucional, como foi a criação das regiões metropolitanas na década de 1970, desconsiderando as reflexões e implicações sobre o processo de metropolização, são os investimentos públicos, as ações e destinações de recursos. A provisão de infraestrutura tem sido o “carro-chefe” do projeto de desenvolvimento brasileiro, sendo entendidas pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) como favorecedoras do processo de desenvolvimento econômico e territorial, pois condicionam e qualificam este. O relatório formulado em 2010 pelo instituto, intitulado “Perspectivas do desenvolvimento brasileiro”, deixa claro que as parcerias entre a iniciativa privada e o setor público são essenciais para o provimento de infraestrutura, pois a ausência desta é vista como fator de pobreza. O relatório busca legitimar e justificar as coalizões e recursos financeiros destinados às inúmeras obras que já estão sendo realizadas em muitos estados, com a finalidade de promover o bem-estar social. O discurso da globalização e da necessidade de se inserir no mercado global vem apoiando algumas ações, como o empreendedorismo urbano, o *city-marketing* e a atuação de agências internacionais, concebendo assim a metrópole como um produto da economia de mercado. Veremos alguns pontos que colocam a cidade do Rio de Janeiro, núcleo da metrópole, no bojo do processo de metropolização espacial, ressaltando dois processos complementares, mas contraditórios, a mercadificação e a militarização do espaço.

Embora o relatório do IPEA (2010) enfatize a retomada da intervenção do Estado como agente definidor e impulsionador do novo padrão de acumulação inaugurado no século XXI com o Programa de Aceleração do Crescimento – PAC – isto ocorre para escamotear a neoliberalização da economia, da política, enfim, do espaço. Dentre outros objetivos, o PAC “recupera o planejamento de longo prazo, abandonado nas décadas anteriores de liberalização da economia”; “tem a finalidade de recuperar a infraestrutura deteriorada e reduzir a desigualdade social”; “estruturar o desenvolvimento e explorar as potencialidades da economia nacional”. As linhas do relatório propõem como resultado “o crescimento da demanda, proporcionando a criação de um potente mercado interno, apoiado na ampliação do consumo em massa”. Nesta perspectiva, “crescimento econômico” é praticamente sinônimo de “desenvolvimento”.

Entretanto, a “mão pesada do Estado”, tida como “grande pilar de sustentação de uma estratégia de superação dos entraves do desenvolvimento” (IPEA, 2010, p.56), não tem sido capaz de promover sozinha, o desejado crescimento econômico. Numa matéria publicada no jornal ‘O Globo’, de 21 de outubro de 2012, a manchete informa o seguinte: “Governo quer atrair capital privado, mas intervencionismo assusta”. Apesar dos grandes projetos no setor de energia, aeroportos e portos, mineração entre outros, o governo depende do capital privado, e para isso, precisa de um “ambiente favorável de negócios, seguro e rentável”, conforme a reportagem. Segundo Harvey (2008b), tratando sobre o Estado neoliberal na prática, diz que este, “tende a ficar do lado do clima de negócios favorável em detrimento seja dos direitos (e da qualidade de vida) coletivos do trabalho, seja da capacidade de auto-regeneração do ambiente”. Tratando sobre o Estado desenvolvimentista, Harvey (2008b) aponta que este se apoia no setor público, no planejamento estatal e na associação estreita com o capital doméstico e corporativo (em geral estrangeiro e multinacional) para promover a acumulação do capital e o crescimento econômico. O autor afirma que:

Esses Estados costumam dar considerável atenção a infraestruturas sociais e físicas. Isso se traduz, por exemplo, em respeito ao acesso a oportunidades educacionais e assistência à saúde. O investimento do Estado na educação é considerado um pré-requisito crucial para obter vantagem competitiva no comércio mundial. Os Estados desenvolvimentistas se compatibilizam com a neoliberalização na medida em que facilitam a competição entre empresas, corporações e entidades territoriais, aceitam as regras do livre comércio e recorrem a mercados de exportação abertos. Mas são ativamente intervencionistas na criação das infraestruturas necessárias ao clima de negócios favorável. (Harvey, p.82, 2008b)

O planejamento do Estado, ao prover infraestruturas sociais e físicas, segundo o relatório do IPEA (2010), logra sucesso, pois “tem exercido poderosa atração sobre os capitais externos, tanto produtivos, quanto especulativos” (p. 40).

Nesta perspectiva, “desenvolver-se” significa elevar o Produto Interno Bruto (PIB), o que requer “a retomada do planejamento de longo prazo, gigantescos aportes de recursos para infraestrutura, investimentos vultuosos por parte de empresas públicas, a mobilização de linhas de créditos pelos bancos federais” (p.45). Entretanto, o intervencionismo estatal promove não só atração ao investimento privado, como também, constitui um entrave aos empreendedores. Não estamos defendendo aqui o intervencionismo estatal, nem a liberalização da economia, antes, queremos apresentar a contradição inerente ao modelo de produção capitalista no que concerne ao desenvolvimento como projeto em suas repercussões no espaço, a partir das inter-relações entre distintos atores e agentes sociais: Estado, iniciativa privada e sociedade.

Recentemente o governo brasileiro lançou um novo pacote para reduzir preços de energia, e estuda o lançamento de outros pacotes para investimentos em portos e aeroportos (Jornal O Globo, 21/10/2012). O objetivo é o incentivo ao crescimento econômico e acabar com os grandes gargalos de infraestrutura do país. Entretanto, em todos os projetos, o governo depende do capital privado (o “espírito animal” dos empresários brasileiros e estrangeiros). As ações intervencionistas, conforme o jornal O Globo, assusta os investidores e inibem os empreendimentos. “Não há como elevar o PIB dificultando o ambiente de negócios, ao impor limites ao retorno dos investidores privados”, diz Will Landers, um funcionário de uma empresa americana responsável por investimentos na América Latina. “Tem muito investidor global que simplesmente diz: não sei o que está acontecendo, não tenho tempo para entender. Quando a poeira assentar, me chame e eu vou ver se tem alguma coisa que sobrou que vale a pena”, afirma Landers.

Por meio de licitações e concessões o governo espera obter investimentos privados de R\$ 2 trilhões para área de infraestrutura até 2032, considerando os setores de energia, petróleo, rodovias, ferrovias, portos e aeroportos, telecomunicações e mineração (Jornal O Globo, 21/10/2012). Entretanto, o risco regulatório, proveniente do intervencionismo, é visto pelos investidores como “obstáculos que colocam o Brasil fora do radar dos megainvestidores globais”. É fácil compreender que setores chave do território, os ativos do país, estarão nas mãos da iniciativa privada, sendo ofertados aos grandes empreendedores globais. Portanto, dentro desta perspectiva de desenvolvimento, as metrópoles e as cidades se constituem como sistemas que visam promover a reprodução da acumulação de capital, por estarem cada vez mais equipadas com infraestruturas e aparelhos que dão suporte ao crescimento econômico e ao modelo de acumulação. Esta lógica produz não só sistemas de objetos materiais, formas (rodovias, hidrelétricas, portos, centros de controle e decisão); atua também produzindo e condicionando os sistemas de ação, transformando e interferindo nas relações sociais, na produção imaterial do espaço, nos modos de pensar, sentir e viver o/no espaço

metropolitano. Capel (2003) afirma que a cidade torna-se o lugar do consumo por excelência. Partilhamos neste sentido em relação à metrópole, com suas redes e sistemas de fluxos projetados para garantir cada vez mais a manutenção e sustentação do acúmulo de capital, seja pela produção, pela distribuição, circulação ou pelo consumo.

É deste modo que o desenvolvimento metropolitano na/da cidade do Rio de Janeiro caminha. Apoiado na representação e construção simbólica de “cidade maravilhosa”, o “Projeto Porto Maravilha” instaura a renovação e requalificação urbana da zona portuária da cidade, caracterizada pelos agentes envolvidos no projeto como “área abandonada pelo poder público, degradada e deteriorada”. Analisando o material do projeto, verificamos uma série de jargões presentes no discurso desenvolvimentista e empreendedor da estratégia de renovação urbana e do city marketing: “Requalificação cultural e econômica da área”; “Rio – excelência na transmissão de dados através de um inovador projeto de telecomunicações”; “conexão de alta velocidade, comparável a das mais modernas cidades do mundo”; “forma planejada de (re)construir a cidade”; “devolução do tesouro histórico à cidade”; “exemplo de modernidade”; “circulação de pessoas, negócios e oportunidades”. Em relação à PPP, segue a transcrição da fala do prefeito da cidade, Eduardo Paes, publicada na revista propagandística do projeto: “É sempre bom lembrar que tudo isso está acontecendo sem dinheiro do município, apenas com recursos privados provenientes da venda dos Certificados de Potencial Adicional de Construção na maior Parceria Público-Privada do País” (Eduardo Paes – Prefeito da cidade do Rio de Janeiro).

De acordo com o veículo de comunicação oficial do projeto, *“ao mesmo tempo em que a região se requalifica com obras geridas pela Prefeitura do Rio, a construção de empreendimentos privados ocupa canteiros com operários e, em futuro breve, com trabalhadores e moradores” (...)* *“cada vez mais novos negócios chegam à região. São mais de 70 pedidos de aprovação de projetos imobiliários residenciais, comerciais e de uso misto. O número retrata o aumento de interesse pela área, motivada pelos substanciais investimentos e efeitos visíveis da requalificação”*. Em nota publicada na revista: *“o governo federal vai liberar R\$ 1,63 bilhão em recursos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) da Mobilidade para o corredor expresso de BRT (Bus Rapid Transit) da Avenida Brasil (...) o repasse federal para o VLT (Veículo Leve sobre trilhos) será de R\$ 500 milhões, e o restante será viabilizado por meio de uma Parceria Público Privada”*. Há uma contradição nessas informações no que diz respeito ao uso de dinheiro público. O prefeito alega que tudo acontece sem dinheiro do município, mas há investimento dos cofres federais, ou seja, público, num projeto que visa beneficiar claramente as empresas e iniciativas de ordem privada. Ocorre o que Harvey (2011) bem descreveu: “a parceria entre o poder público e a iniciativa privada

significa que o poder público entra com os riscos e a iniciativa privada fica com os lucros. Os cidadãos ficam à espera de benefícios que nunca chegam” (Harvey, p.190, 2011).

Seguem abaixo algumas das propagandas e fotos das representações e concretização da ideologia de desenvolvimento presente na revitalização ou requalificação urbana da zona portuária da cidade do Rio de Janeiro.



Figura 14 - Propaganda "Porto Maravilha". "O mundo dos negócios agora tem seu Porto Seguro". Publicidade do empreendimento: Observamos como é explícita a concepção da cidade como mercadoria, como um negócio.



Figura 15 - Propaganda "Porto Maravilha". "Virou o Pólo do Futuro". A propaganda reforça a ideologia e discurso do progresso, ou seja, o imaginário de desenvolvimento como estritamente econômico, modernizante e técnico, visivelmente para apenas uma parte da cidade, homogeneizada, fragmentada e hierarquizada.



Figura 16 - "Meu Porto Maravilha".

A figura anterior revela a tentativa de apresentar um projeto de interesse de toda a população da cidade, mas que na verdade beneficiará a poucos e provocará gentrificação: “invasão e reconquista, inerente ao retorno das camadas afluentes no coração das cidades, ou seja, determinar quem sai e quem entra” (Arantes, p.31, 2000). A população original desta área, a quem o projeto realmente deveria beneficiar, vivencia a revitalização como mecanismo gerador de expulsão e segregação social.

Simultaneamente, enquanto a governança urbana e os complexos institucionais hegemônicos atuam com o propósito de produzir formas e um consenso de uma cidade moderna, globalizada, futurista, reforçando a representação de “cidade maravilhosa”, por outro lado, os mesmos atores agem no sentido de estabelecer o controle e a vigilância da ordem que dá suporte ao arranjo espacial segregador e fragmentado da metrópole, porém, utilizando outros recursos: a polícia, o medo e a insegurança. A “Cidade da Polícia”, as “Unidades de Polícia Pacificadora” (UPP) e o “Centro de Operações do Rio de Janeiro” são exemplos de monitoramento e controle do cotidiano, de sua manipulação e programação. Proteção e vigilância para quem?



Figura 17 - Cidade da Polícia. Localizada entre a Avenida Democráticos e Dom Helder Câmara, próxima à Linha Amarela e entre as favelas de Manguinhos e Jacarezinho.

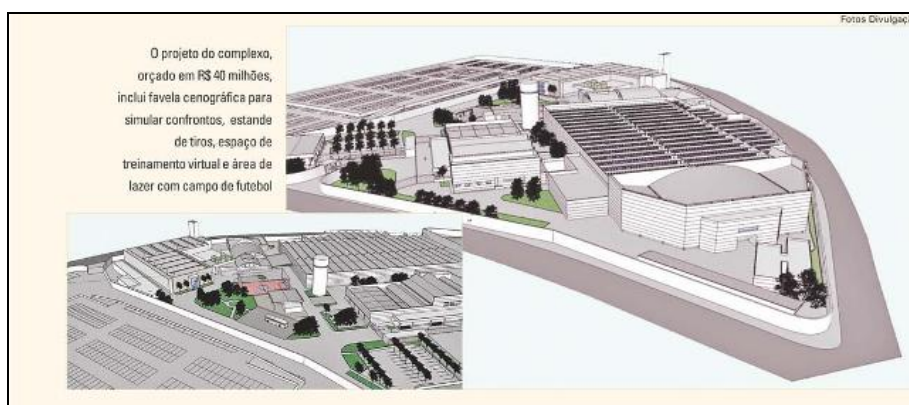


Figura 18 - Cidade da Polícia. Publicado no Diário Oficial de 31 de maio de 2011.

A ideia de “cidades dentro da cidade” (Cidade da Polícia, Cidade do Samba, Cidade da Música) tem sido uma estratégia da governança urbana para sobrepujar o ato criativo e produtor do espaço, inibindo a participação e a ação da população no que diz respeito à cidade. Deste modo, a sociedade se distancia da sua capacidade de perceber, conceber e viver a cidade como obra, ficando tal produção restrita aos atores sociais hegemônicos, principalmente as construtoras e as imobiliárias, que concebem o espaço como uma mercadoria. Fomenta-se também o não pertencimento e o estranhamento, uma vez que a maioria da população não se reconhece nas formas que compõem o espaço. Na publicação do Diário Oficial de 31 de maio de 2011, o vice-governador do estado do Rio de Janeiro Luiz Fernando Pezão, afirmou que a Cidade da Polícia é uma continuação da política de segurança pública que está sendo implementada com a construção das delegacias legais e UPPs. O mesmo vice-governador, em julho do mesmo ano, agradeceu as empreiteiras responsáveis pelas obras dos teleféricos instalados em algumas favelas do Rio de Janeiro, num discurso em que ele citava a empresa

Delta Construções, para poupar o então governador Sérgio Cabral de fazer menções à empresa, isto porque, tornou-se pública a relação íntima entre o governador e o dono da empresa, Fernando Cavendish. Sérgio Cabral havia pedido emprestado um jato particular ao empresário Eike Batista, para festejar o aniversário de Cavendish, num resort na Bahia. De acordo com o site da revista Istoé, Cabral já havia pagado cerca de R\$1 bilhão à empresa Delta, sendo que R\$207 milhões seriam em contratos com dispensa de licitação. O empresário Eike Batista recebeu cerca de R\$79,2 milhões em benefícios fiscais para EBX durante a gestão de Cabral. Parceria Público-Privada ou algo além disso? Não queremos dar apenas um tom de denúncia ao citar esses casos, mas ir para além dela, mostrando que por trás de discursos sobre desenvolvimento, bem-estar social, segurança pública e renovação urbana, há o interesse de grandes empresas de aferir lucros a partir da mercadificação do solo urbano, o que não pode ser dissociado da estratégia de controle e vigilância que opera através da militarização do espaço, reforçando o estigma e discriminação dos pobres e associando a violência na cidade a eles.



Figura 19 - Centro de Operações da Prefeitura do Rio de Janeiro. Além das informações em tempo real das concessionárias e órgãos públicos, o Centro de Operações capta imagens de 560 câmeras instaladas por toda a cidade. Todos os dados são interconectados para visualização, monitoramento e análise na Sala de Controle, em um telão de 80 metros quadrados. Na Sala de Crise, equipada com outra tela, de videoconferência, é possível se comunicar com a residência oficial do prefeito, na Gávea Pequena, e com a sede da Defesa Civil. O processo permite atuar em tempo real na tomada de decisões e solução dos problemas (<http://www.centrodeoperacoes.rio.gov.br/institucional>. Acesso 30 de janeiro de 2014).



Figura 20 - Manchete sobre o processo de pacificação. Manchete publicada no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, 15 de outubro de 2012. Revela a importância da difusão das ações governamentais por meio de veículos de comunicação na produção do consentimento.

Embora o veículo oficial do governo do estado se encarregue de divulgar as boas notícias, alguns fatos mostram que a vida de alguns não mudou. Algumas matérias publicadas nos jornais que apoiam as ações da governança urbana, sendo praticamente seus porta-vozes, auxiliam na estratégia de fomentar distintas representações da cidade, ora maravilhosa, ora violenta. O Jornal Extra de 14 de novembro de 2012 publica, com a intenção de ser algo positivo, a seguinte manchete: “A prisão sobe o morro – Após instalação de UPPs, número de presos em 17 favelas cresceu 273%”. De acordo com a reportagem, os moradores passam a ter maior coragem e denunciar os traficantes, por isso, a polícia efetua mais prisões, ao invés de enfrentar a resistência e usar a força armada. Há uma perversa comparação das favelas como uma espécie de “antro de criminosos”, o morro como seu reduto, e assim se legitima a militarização dos espaços. De acordo com Souza (2008, p.30), numa Fobópole, “o medo do crime vende jornais”. A ocupação da Vila Cruzeiro, uma favela da zona norte da cidade, televisionada praticamente em tempo real e acompanhada por quase todos os veículos de comunicação disponíveis, é um bom exemplo de como o medo pode render grande audiência e se tornar um espetáculo. O Jornal Extra de 18 de janeiro de 2013 trouxe em sua seção policial um fato recorrente nesta favela, como em outras que já possuem UPPs instaladas: a presença e a resistência do tráfico de drogas. Na reportagem exalta-se a ação policial repressiva e o aumento do reforço de efetivo militar, tal como o discurso do “contato comunitário”, isto é, a aderência de moradores e sua participação como colaboradores da polícia.



Figura 21 - Suposta adesão da sociedade ao processo de pacificação. Fotografia publicada no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, 15 de outubro de 2012. A legenda atribuída à imagem é um esforço para criar o imaginário de adesão dos moradores a esse tipo de política de controle e vigilância, uma contradição. A imagem de um crânio com uma faca cravada em sua extremidade e revólveres cruzados definitivamente não é pacificadora. O Filme Tropa de Elite, que tem como parceira a produtora Globo Filmes, traz o policial “caveira” como um herói, que invade favelas e luta pela segurança e ordem, promovendo assim a paz a todos os moradores da cidade. Embora o filme retrate a corrupção do governo, há um descolamento entre a relação estado-polícia, como se a polícia fosse uma entidade autônoma, capaz de atuar sem ordens superiores. A polícia serve ao Estado e este, há séculos, tem sido aliado do capital, logo as intencionalidades são comuns.

Observamos que, ao mesmo tempo em que a proposta é combater a miséria e reduzir a pobreza, as medidas atuais (no plano discursivo) promovem uma inclusão parcial do indivíduo, pois, ao passo em que se prioriza a inclusão econômica – por meio de infraestruturas físicas e sociais, além dos programas governamentais – nas outras dimensões da vida cotidiana (principalmente moral e política), ele permanece abandonado, subalternizado, estigmatizado e discriminado. A exposição e contribuição acerca do debate sobre a metropolização do espaço na cidade do Rio de Janeiro nos permite chegar ao momento que entendemos como determinante de novos processos e dinâmicas no espaço urbano, observando dois processos que atuam como fator constitutivo da organização espacial da metrópole: a mercadificação e a militarização, isto é, a lógica e a tendência da mercadoria determinando as relações sociais de produção,

e também, o medo e a insegurança como elementos atuantes na estruturação dos arranjos espacial e social – comportamentos, modo de viver a cidade.

Como é próprio do método regressivo-progressivo datar os processos demarcando sua gênese, entendemos que, embora muitos deles estivessem consolidados na cidade, já apresentando no espaço as características de segregação, fragmentação, homogeneização, concentração e centralização, elitização e favelização, ainda consistiam em movimentos de uma conjuntura, isto é, uma situação pontual em que determinados fatores e circunstâncias se encontram, sendo considerados como pontos de partida de uma evolução, uma ação ou fato. É somente a partir da década de 1980, no Brasil, e mais especificamente no Rio de Janeiro, que eles se constituem como padrões consolidados de dinâmicas (sociais) espaciais, ligados ao momento denominado globalização, fase máxima de internacionalização do capital, onde eventos geográficos distantes estão em intercâmbio e interferem diretamente nos lugares, na ordem próxima. De acordo com Santos (2006), o processo de internacionalização alcança um novo patamar, onde tudo se mundializa, o produto, o dinheiro, o crédito, a dívida, o consumo, a política e a cultura.

Algumas das principais transformações resultantes da reestruturação produtiva do capital na fase da globalização são narradas por Ferreira (2011), que destaca novas formas espaciais e uma nova lógica espacial, emergindo a partir do crescimento do domínio das grandes empresas, a desconcentração do gerenciamento, a subcontratação da produção e de trabalhadores através da utilização de pequenas e médias empresas, as inovações nas tecnologias de informação, o papel da propaganda e do marketing, a fragmentação dos mercados de consumo, a ascensão da flexibilidade, principalmente das relações de trabalho, em favor da mobilidade do capital. Tais mudanças, juntamente com os processos decorrente delas, levam a transformações nas formas do espaço urbano.

A economia fluminense enfrentou um longo período de crises, que se estendeu de 1980 até 1995 (Natal, 2004). Os fluminenses, e mais particularmente, os cariocas, entendiam o Rio de Janeiro como uma espécie de sociedade terminal, sem possibilidades, sem perspectivas, como aborda o professor Jorge Natal (2004), quando “revisita” as crises da década de 1980. De acordo com o professor, o período em questão enfrentou crises de ordem econômica, social e político-institucional, cujas principais manifestações foram:

Pronunciada decadência e falta de competitividade da indústria fluminense (particularmente quando comparadas com a economia paulista); efetiva redução do conjunto dos gastos públicos federais no Estado, como também dos anúncios de gastos futuros; dramático agravamento da questão social; agravamento também dos conflitos de natureza federativa, particularmente dos estabelecidos entre o governo

federal e o estadual; estiolamento “moral” da sua população, particularmente da carioca, como já se anotou (Natal, p.73, 2004).

A arquiteta e professora Luciana Corrêa do Lago (2000), apresenta algumas transformações que detonaram na década de 1980, não apenas na cidade, mas no estado fluminense. A “década perdida”, como ficou conhecido tal período, caracteriza-se pela recessão, precarização do trabalho, pobreza e concentração de renda.

Precarização das relações de trabalho, achatamento salarial, abertura política, crise do Estado, elitização do mercado imobiliário forma e contração do mercado de lotes periféricos foram alguns dos fatores que alteraram de forma significativa as condições de reprodução da população residente nas grandes metrópoles brasileiras e, particularmente, na do Rio de Janeiro (Lago, p.202, 2000).

Dentre outras crises, a crise habitacional marcou profundamente o espaço urbano carioca. Segundo Abreu (2011), tal crise foi resultado do aumento do valor do solo, da distância cada vez maior que separava os locais de emprego dos novos loteamentos e do congelamento dos aluguéis, e já se observava desde a década de 1950. Conforme Lago (2000), o número de migrantes entre 1950-60, passou de 230 mil para 714 mil pessoas, das quais mais da metade se dirigiu para os subúrbios, movimento que não foi acompanhado nem pela ampliação necessária do mercado de trabalho, nem pela provisão de infraestrutura física e social, agravando as já precárias condições de reprodução dos trabalhadores pobres.

As 300 mil famílias com rendimento inferior a dois salários mínimos que residiam na cidade em 1980 dificilmente tiveram acesso à produção estatal, que, para garantir o retorno dos investimentos, passou a financiar moradia, a partir de 1970, apenas para aqueles cuja renda estava próxima ao limite superior da faixa. Entretanto, embora não tenha atendido às necessidades da população pobre, a produção estatal marcou o espaço construído da cidade, onde reproduziu e consolidou um padrão de estruturação urbana profundamente desigual (Lago, p.90, 2000).

De acordo com a autora, no período de 1970-80, as cidades brasileiras conheceram um crescimento substancial no número de edifícios de apartamentos produzidos para as classes médias nas áreas centrais, consolidando assim o padrão de segregação espacial de estruturação do urbano, principalmente no que diz respeito à expulsão dos mais pobres. A professora denomina de elitização da produção empresarial, que consistiu não só pela criação da nova fronteira de expansão na Barra da Tijuca, mas pela desconcentração das atividades dos grandes incorporadores em direção a alguns bairros do subúrbio, como Méier, Vila da Penha e Jacarepaguá (Lago, p.151, 2000). Este movimento de elitização pode ser observado desde o fim da década de 1960, a partir de um intenso processo de especulação imobiliária, que segundo Abreu (2011), determinou a expansão da parte rica da cidade em direção a São Conrado e Barra da Tijuca,

através do caríssimo investimento que foi a construção da Autoestrada Lagoa-Barra. Conforme Lago (2000) a extinção do Sistema Financeiro de Habitação (SFH), que marcou o setor moderno da construção civil ao sustentá-lo e consolidá-lo, fez a produção das grandes empresas voltar a se concentrar na Barra da Tijuca, que adquire na década de 1980, o status de fronteira de expansão do mercado de ponta. Num outro momento, a autora sintetiza os processos que durante as décadas de 1980 e 1990 reproduziram a mesma lógica segregadora do período desenvolvimentista, com poucas alterações nos mecanismos de acesso à moradia e aos serviços urbanos:

Expansão das fronteiras por meio do parcelamento ilegal e carente de infraestrutura; expansão das favelas próximas ao mercado de trabalho; expansão do mercado empresarial, depois de um período de crise nos anos 1980, e dos serviços para a classe média em áreas periféricas. A lógica da inovação, inerente à incorporação imobiliária empresarial, induz a produção de uma nova mercadoria, no caso moradias cercadas e “seguras”, que responde à ameaça gerada pela proximidade física dos pobres (Lago, p.157, 2002).

As inter-relações que provocaram tais transformações na cidade nos levam à concepção de Lefebvre da cidade como um nível intermediário entre ordem próxima e ordem distante, e para compreendê-las, é preciso considerar os conceitos de escala e de lugar, uma vez que a globalização, imanente à metropolização, traz uma nova dinâmica que influencia o modo de pensarmos, sentirmos e vivermos o espaço-tempo. Como observou Chesneaux (1996), as pessoas se acham projetadas em sistemas cuja escala é desproporcional à extensão de suas percepções e às capacidades de seus corpos. Porém, como veremos a seguir, as escalas e os lugares são importantes campos de ação política, tal reconhecimento pode auxiliar na luta em direção à reapropriação do urbano. A geógrafa inglesa Doreen Massey (2001) traz uma importante contribuição acerca do debate “global x local” e o sentido da categoria lugar. A aceleração dos fluxos e do tempo de giro de capital, a velocidade com que as informações, mercadorias e pessoas se movimentam no espaço, trouxe à tona a ideia de “aniquilação do espaço pelo tempo”, expressão cunhada por Marx e reinventada por Harvey como “compressão de tempo-espaço”. É neste sentido que Massey (2001) inicia sua discussão, trazendo o seguinte questionamento: Como podemos manter algum sentido de um lugar local e de sua particularidade? Há uma busca por um “sentido do lugar”, que encontram nos sentimentos de comunidade, identidade e apego às tradições um modo de se fixar e se manter seguro em meio à volatilidade e efemeridade contemporânea. Surgem assim todo tipo de pensamento, de nacionalismos reacionários até aqueles que se identificam como “localistas” e “globalistas”. Vainer (2001) buscou investigar a consistência do discurso e das escalas de ação de cada grupo. Segundo o autor, o debate intelectual e político vêm se realizando sob o signo de categorias que remetem às escalas espaciais, no qual dominam o par “local x global”. Em relação a este movimento, González

(2005) chama atenção para o poder das “narrativas escalares”, que na verdade consistem em representações de escalas, funcionando como fantasias, com a finalidade de resumir a realidade em histórias coerentes e fáceis de entender, concedendo poder de explicação e legitimação de ações aos atores sociais dominantes; reproduzindo ideologias e promovendo certos comportamentos políticos e econômicos, ao mesmo passo que desencoraja outros. De acordo com Vainer (2001), os que defendem como prioritária para ação a escala global, propugnam a existência ou emergência de uma sociedade civil globalizada, “no âmbito da qual caberia construir e fortalecer a cidadania global” (p.141). Seja para regular a hegemonia política do mercado global, ou contestá-lo, o propósito é conferir ao indivíduo a mesma cidadania global já conquistada pela mercadoria (Ianni, 1997 apud Vainer, p.141, 2001). Entretanto, como aborda Massey (2001), a globalização precisa de diferenciação social, pois não ocorre para todos em todas as esferas de atividade. Segundo a geógrafa:

Diferentes grupos sociais têm relacionamentos distintos com essa mobilidade diferenciada: algumas pessoas responsabilizam-se mais por ela do que outras; algumas dão início aos fluxos e movimentos, outras não; algumas ficam mais em sua extremidade receptora do que outras; algumas são efetivamente aprisionadas por ela; (Massey, p.179, 2001).

Outra narrativa escalar que se constitui a partir dos que apostam nas identidades locais, no patriotismo de cidade e no regionalismo, segundo Vainer (2001) refere-se aos localistas. Segundo o autor, “engajar as cidades e os lugares na competição global” são as palavras de ordem. Ele aponta que, conforme os defensores do local, os governos locais, de forma mais eficaz que outras instituições, seja qual for o nível, encontram-se em condições de atrair e promover a competitividade das empresas e oferecer a base histórica e cultural para a integração dos indivíduos. O professor do Instituto de Economia da UNICAMP, Carlos Antônio Brandão, critica o localismo, denominando-o como uma “visão da endogenia exagerada”, que não reconhece a complexidade social e deposita na vontade dos atores sociais de um determinado recorte territorial todos os requisitos de superação do subdesenvolvimento (Brandão, p.9, 2003). Para o professor perde-se neste enfoque localista qualquer perspectiva de se pensar verdadeiramente as heterogeneidades estruturais (produtivas, sociais e espaciais) de países como o Brasil, de diversidades regionais. Para isso, ele aponta para uma proposta *transescalar* de ação, no sentido de aprender a tratar dialeticamente as heterogeneidades estruturais com a finalidade de fazer operar a imensa criatividade e diversidade no sentido do avanço social (Brandão, p.10, 2003).

O certo é que o capitalismo, como sempre o fez, nos últimos anos aperfeiçoou e apurou seus instrumentos de ação, aprendeu ainda mais a mobilizar as heterogeneidades e as diversificadas “forças sociais, históricas, culturais e geográficas” dispersas, dando-lhes a sua coerência. Aprimorou a sua capacidade de ser transescalar, isto é,

utilizar as escalas nacional, regionais e locais em seu próprio benefício, isto é, o do ganho rápido e sem constrangimentos. Se o sistema esmerou sua ação, é preciso que quem quer que procure controlá-lo e transformá-lo deve fazer o mesmo: aperfeiçoando sua capacidade de promover ações também transescalares (Brandão, p.11, 2003).

Embora o apontamento de Brandão (2003) seja crucial para o aperfeiçoamento das ações políticas em múltiplas escalas, Massey (2001) afirma que a interpretação habitual de que é o capitalismo e seu desenvolvimento que determinam nossa compreensão e nossa experiência do espaço é insuficiente. Ela ressalta que não é apenas a economia que determina nossa experiência de espaço e lugar, há muito mais coisas determinando nossa vivência do espaço do que o “capital” (Massey, p.179, 2001). Por este motivo que Goldmann (2006) chamou atenção para o fato de que “não há história autônoma da economia, do pensamento, da religião”, mas, que também “não há primazia que pertença a este ou aquele setor particular da vida social” (p.139). Segundo a autora, “a predominância quantitativa do econômico no pensamento e no comportamento dos indivíduos levou-o a assumir uma primazia como fator dinâmico da transformação histórica” (Goldmann, p.139, 2006), primazia apenas de fato e não de direito.

Assim, podemos compreender com maior clareza, conforme Massey (2001), o modo que pensamos os lugares. Segundo a geógrafa, o lugar se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num lócus particular, sendo isto que dá especificidade aos lugares, e não uma história longa e internalizada. Ela afirma que “cada lugar pode ser visto como um ponto particular, único, dessa interseção”, no qual se trata, na verdade, de um lugar de *encontro* (Massey, p.184, 2001). Isto nos leva a enfatizar a perspectiva relacional do espaço, como sugeriu Harvey (2006), considerando a singularidade de impressões distintas, provenientes de processos sociais internalizados e seus rebatimentos nas práticas espaciais de um lócus particular. A geógrafa nos leva a pensar os lugares muito mais como processos, ao invés de uma concepção estática, imaginando-os como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala muito maior do que habitualmente consideramos, seja uma rua, uma região ou continente. . Um sentido do lugar só pode ser construído por meio da ligação desse lugar com outros lugares (Massey, p.185, 2001). Daí a importância de pensar e agir de modo transescalar. As escalas são produzidas em processos profundamente heterogêneos, conflituais e contestados, sendo momento e arena, discursiva e material, de relações (sociais) espaciais de poder (Swyngedouw, p.140, 1997 apud Vainer, p.146, 2001). Fazendo referência ao geógrafo Neil Smith, Vainer (2001) traz a contribuição deste para o debate das escalas quando

afirma que sua construção é um processo social, produzida em e através da atividade social. Assim, o autor (1999) afirma que,

antes de serem os campos possíveis da ação política, as escalas constituem portanto, os resultados, sempre contestáveis e contestados, de embates, assim como o são as relações interescolares e a predominância de uma escala sobre as demais. (Vainer, p.147, 2001).

A professora Sara González (2005), da Universidade de Leeds, Inglaterra, afirma que as escalas são fruto de nossa própria interação social, rechaçando a concepção essencialista, que as considera como “ontologicamente dadas de antemão”, não são elementos pré-existentes. A autora coloca que, como construções sociais, elas podem ser modificadas ao longo do tempo através da contestação sociopolítica, perdendo o status de algo fixo e adquirindo a característica de algo relacional. Pondo ênfase nas relações sociais, as escalas são expressão destas, que se caracterizam como relações de poder, sendo então as escalas, tanto um objeto como um meio para as lutas econômico-políticas. González (2005) é categórica ao afirmar que não devemos entender as escalas como uma espécie de “fatias do espaço”, não podemos reificá-las como “níveis ou capas do mundo social”. Seria melhor imaginar, segundo a autora, como elas se imbricam, interagem, se mesclam e se hibridizam umas com as outras, isto é, a necessidade de uma visão transescalar. Neste sentido, podemos concordar com Vainer (2001) quando atesta que: “o local, a cidade em primeiro lugar, constitui escala e arena de construção de estratégias transescalares e de sujeitos políticos aptos a operarem de forma articulada com coalizões e alianças em múltiplas escalas” (Vainer, p.149, 2001).

Rejeitando os pressupostos de que “não há alternativas” ou que “não há opções a fazer”, Vainer (2001, p.149) estabelece o seguinte pressuposto: a política local deve ser concebida como parte de uma estratégia transescalar, e, portanto, está desafiada a definir objetivos ambiciosos e realistas, como o de reconhecer que a escala local não encerra em si senão parte dos desafios a serem enfrentados ao projeto neoliberal de reconfiguração escalar. Ele está de acordo com Swyngedouw (2004 apud González, 2005), quando propõe que,

Em vez de encerrar certos tipos de processos sociais em certas unidades territoriais e depois relacioná-los entre si, devemos nos fixar naqueles processos escalares ou estratégias escalares que cruzam todas as escalas e que ao fazê-lo a estruturam e re-combinam (...) A prioridade teórica e política então, nunca reside numa escala geográfica particular, senão no processo pelo qual escalas particulares se criam e subsequentemente se transformam (Swyngedouw, p.33, 2004 apud González, 2005).⁸

⁸ en vez de encerrar ciertos procesos sociales en ciertas unidades territoriales y después relacionarlos entre si, debemos fijarnos en aquellos procesos escalares o estrategias escalares que cruzan todas las escalas y que al hacerlo las re-estructuran y re-combinan (...) La prioridad teórica y política entonces nunca reside en una escala geográfica particular sino en el proceso por

Por último, de acordo com González (2005), “nem todos os grupos, nem indivíduos, tem acesso aos mesmos recursos para influenciar nas pautas que acabam sendo impostas e reproduzidas como normais”. Esta afirmação chama atenção para o que Massey (2001) revela acerca das responsabilidades entre diferentes grupos sociais e seu posicionamento frente aos fluxos e interconexões promovidos pela globalização, tal como o debate que Ferreira (2012) constrói acerca de atores e agentes. De acordo com Ferreira (2012), embora atores e agentes estejam ligados pelo agir, o que os move tem sentido diferentes; fazendo referência à professora Ana Clara Torres Ribeiro, ele traz a diferença que ela propôs entre atividade e ação social, que ilumina a distinção entre eles. De acordo com Ferreira (2012), os agentes são passivos no que tange à definição de intencionalidades, sem reflexão crítica, sendo uma espécie de produto do sistema, participando sob a forma de dispositivos para a ação; o que caracteriza os atores é a ação como fonte de um processo, sendo a eles atribuídas capacidades e intenções, incorporando autonomia, capacidade reflexiva e manipulação, isto é, jogos de poder e relações de força que atuam na construção de encadeamentos sociais e políticos – estão envolvidos e participam na construção de estratégias, que são relações de poder, controle e dominação.

A fragmentação do espaço revela a apropriação diferenciada por distintas camadas sociais no que tange ao uso do solo urbano. Ressaltamos a importância do processo de fragmentação sempre estar associado ao de homogeneização e hierarquização, formando uma tríade, pois a tendência à pasteurização de formas, valores e hábitos no interior de uma sociedade desigual, dividida em classes, cria um ambiente propício à vigilância e dominação – normatização e perpetuação de rotinas, do cotidiano – nada pode fugir à ordem. Portanto, condicionam as relações de poder que atuam nas estratégias administrativas, jurídicas e militares de controle dos espaços, sejam eles caracterizados como públicos ou privados. Neste sentido, retornamos aos grupos sociais incluídos precariamente, compreendendo como Ferreira (2011), que eles atuam na produção do espaço e admitindo que a metrópole contém “lugares da exclusão”, como as periferias e favelas. Entretanto, trataremos daqueles cuja presença é visível nas metrópoles e são considerados como sendo a expressão máxima da “exclusão social”, os moradores de rua.

De acordo com Lago (2000), o aumento da concentração de renda no Brasil nas décadas de 1970 e 1980 elevou o grau de desigualdade social na região metropolitana do Rio de Janeiro em relação às demais regiões, o que representou,

el que escalas particulares se crean y subsiguientemente se transforman (Swyngedouw, p.33, 2004 apud González, 2005).

em termos absolutos, que o número de miseráveis (aqueles cujo rendimento familiar era inferior a um salário) era 2,7 vezes maior do que o referente aos que recebiam mais de vinte salários mensais.

Em 1980, residiam na metrópole 2,4 milhões de pessoas com renda familiar abaixo de dois salários; em 1991, esse número pulou para 3,6 milhões (cerca de 37% da população metropolitana, que equivalem a pouco mais de 1 milhão de famílias). Não se trata aqui da alteração nas condições de reprodução da população pobre, e sim do aumento relativo e absoluto dessa população, numa possível mobilidade social descendente: setores médios empobrecidos, residentes em domicílio alugado, vão engrossar as fileiras dos que não tem alternativa de acesso à casa própria (Lago, p.160, 2000).

Este quadro de exclusão nos leva à discussão do termo, que segundo Lago (2000), está relacionado a uma vertente de análise sobre os efeitos socioespaciais da reestruturação econômica, que centrou-se na emergência da chamada nova pobreza urbana, traduzida nos Estados Unidos pela *underclass* e na Europa pelos excluídos. Segundo a professora, a noção de exclusão social se refere a uma nova divisão do trabalho, não mais marcada pela inserção diferenciada dos trabalhadores e sim pelos inseridos e pelos não inseridos no sistema produtivo hegemônico. É neste ponto que o conceito torna-se “inconceitual” e insuficiente como afirmou Martins (1997), pois empobrece a perspectiva de interpretação dos problemas relacionados ao tema. No modo produção capitalista não existem inseridos e não inseridos, todos estão incluídos, ainda que de forma precária. De acordo com Martins (1997), a exclusão, de fato, não existe sociologicamente; trata-se, na sociedade moderna, apenas de um momento da dinâmica de um processo mais amplo que nasce com a sociedade capitalista, cuja lógica própria é “desenraizar tudo e a todos excluir porque tudo deve ser lançado no mercado; para que tudo e todos sejam submetidos às leis do mercado” (p.30).

O capitalismo na verdade tudo desenraiza e brutaliza a todos, exclui todos. Na sociedade capitalista essa é uma regra estruturante: todos nós, em vários momentos de nossa vida, e de diferentes modos, dolorosos ou não, fomos desenraizados e excluídos. É próprio dessa lógica de exclusão a inclusão. A sociedade capitalista desenraiza, exclui para incluir, incluir de outro modo, segundo suas próprias regras, segundo sua própria lógica (Martins, p.32, 1997).

O debate é ampliado quando Fontes (1997) retoma o processo de expropriação, uma característica contraditória na sociedade capitalista observada por Marx. De acordo com a autora, tal lógica tendia a eliminar outras formas de produção social, incorporando-as logo em seguida. A formação de uma população livre e despossuída dos meios de produção de sua própria existência, detentora apenas de sua força de trabalho é o que caracteriza o processo de expropriação.

O processo de mercantilização da força de trabalho corresponde de fato a uma exclusão das condições anteriores de existência. (...) Porém, corresponde igualmente a uma inclusão, uma vez que essa

mão-de-obra deveria estar apta para entrar no mercado de trabalho. (...) Expropriados da capacidade autônoma de sobrevivência e de parte do valor produzido por seu trabalho, mas incluídos em um processo mercantil e industrial que produzirá, ainda segundo Marx, as formas de pensamento para assegurar sua continuidade (Fontes, p.37, 1997).

Deste modo, Fontes (1997) designa o processo como uma inclusão forçada, que assegura a própria sobrevivência do sistema, ao submeter e disciplinar a força de trabalho necessário à sua existência. Isso se dá por meio da produção do espaço, de normas, decretos, leis e representações, que como observamos em Lefebvre (1986) constitui a base sobre a qual a sociedade está fundada. De acordo com Fontes (1997) a generalização da mercantilização da sociedade, componente essencial da expansão capitalista, reduzia (ou simplesmente eliminava) a possibilidade de sobrevivência individual fora do mercado, isto é, ninguém pode ser excluído do mercado. Portanto, se o espaço é concebido como uma mercadoria e o processo de mercadificação tem reforçado essa tendência, podemos entender que tanto a produção de formas-conteúdo está submetida a esta lógica, quanto a nossa constituição como seres humanos, afinal, o espaço atua em na conformação de nossos comportamentos, sentimentos e pensamentos. A gravidade do problema, segundo Martins (1997) é que o período da passagem do momento da exclusão para o momento da inclusão está se transformando num modo de vida, está se tornando mais do que um período transitório. Podemos fazer um paralelo com o alerta para o risco da constituição de “populações desnecessárias”, inclusive para a regulação capitalista (Fontes, 1997). O processo é tão perverso, que, como assinalou Martins (1997), a reinclusão se dá no plano econômico, mas não se dá no plano social, a reintegração não se dá sem deformações no plano moral, há uma desintegração social e moral. Este processo cria uma sociedade paralela que é includente do ponto de vista econômico e excludente do ponto de vista social, moral e até político (Martins, p.34, 1997).

A nossa sociedade está se transformando numa sociedade dupla, duas “humanidades” na mesma sociedade. De um lado, uma humanidade constituída de integrados (ricos e pobres). Todos, inseridos de algum modo, decente ou não, no circuito reprodutivo das atividades econômicas: todos têm o que vender e o que comprar. (...) Mas está crescendo brutalmente no Brasil uma outra sociedade que é uma sub-humanidade: incorporada através do trabalho precário, no trambique, no pequeno comércio, no setor de serviços mal pagos ou, até mesmo, excusos, etc (Martins, p.36, 1997).

A iluminação que Martins (1997) traz acerca do que não seria mais o “mundo dos pobres”, mas a constituição de uma sub-humanidade inserida a partir condições precárias, nos leva a considerar a questão da pobreza urbana e o “circuito inferior”, desenvolvida por Milton Santos (2004). De acordo com o geógrafo, o atual modelo de crescimento econômico é responsável por uma distribuição de rendas cada vez mais injusta e impede a expansão do emprego,

tendo como umas das principais consequências dessa situação, a existência do circuito inferior da economia urbana. O resultado é que, à medida que o país se industrializa, a urbanização torna-se cada vez mais terciária (Santos, p.193, 2004). São exemplos dessa situação o aumento da oferta de empregos de “pedreiro”, acompanhados da promoção de cursos profissionalizantes e oportunidades na construção civil (devido a necessidade de mão-de-obra barata para atuar nas obras para os megaeventos que acontecerão na cidade, Copa do Mundo – 2014, e Jogos Olímpicos, 2016).

Na realidade, a pobreza agrava-se por toda a parte, tanto nos países subdesenvolvidos que ingressaram recentemente “no caminho do progresso material”, como naqueles que começaram antes seu processo de integração nas ideias de progresso. A razão disso é que a modernização tecnológica engendra disparidades sociais e econômicas crescentes. A alocação de uma importante parte dos recursos nacionais é feita em nome do progresso em benefício daqueles que já são ricos e ao preço de uma injustiça crescente (Santos, p.193, 2004).

Milton Santos destaca que a carga mais pesada da modernização é paga pelos pobres, os que estão bem abaixo na escala dos salários, e os que estão sem emprego, o que os leva a ter um orçamento deficitário, no qual o dinheiro líquido é algo raro, e, ao invés de gastá-lo no aluguel de uma casa ou em outros consumos essenciais, as pessoas são induzidas a preferir outros tipos de consumo, que são pagos à vista ou a crédito.

Essa situação é responsável pela criação ou pela manutenção do que chamamos de circuito inferior da economia urbana dos países subdesenvolvidos. Os pobres não tem acesso aos produtos modernos e os mais pobres dentre eles só podem proporcionar-se consumos correntes por intermédio de um sistema de distribuição particular frequentemente completado por um aparelho de produção igualmente específico e que é uma resposta às condições de pobreza da grande massa da população. (...) Portanto, sem se levar em consideração esse circuito inferior, a compreensão da cidade é incompleta (Santos, p.196, 2004).

Discutindo a segregação de modo espacializado, isto é, observando a fragmentação do espaço, Souza (2005) também fornece um quadro do contexto social nas décadas de 1980-90, citando o desemprego no setor industrial, a precarização das condições de trabalho, com o aumento da informalidade; e no limite, o estímulo ao incremento de estratégias de sobrevivência ilegais, especialmente as relacionadas ao subsistema de varejo do tráfico de tóxicos. Ele chama atenção para o que tem se constituído nas metrópoles como uma parcela da população que seria irrelevante. Retomando a definição de *lumpemproletariado*, cunhada por Marx para caracterizar os mais pobres entre os pobres (criminosos, prostitutas, mendigos, entre outros), Souza (p.192, 2005) afirma que “as metrópoles são cada vez mais um *locus* da pobreza e da miséria, assim como por tabela, da insegurança e da violência”, pois esta camada social cresce em

importância numérica e política no Brasil (p.189), porém, ele não enxerga nestes a possibilidade de serem agentes radicalmente transformadores, para o autor:

O modus vivendi do lumpemproletariado é parasitário, enquanto pedinte que vende sua própria degradação, ou ironicamente simbiótico com o capitalismo periférico, enquanto agente econômico operando no circuito inferior da economia urbana; ou ainda, parasitário-simbiótico, enquanto criminalidade que vive do vício de seus consumidores e se serve da corrupção e da violência como instrumentos de trabalho (Souza, p.190, 2005).

Outra importante contribuição, que converge neste sentido de considerar os grupos sociais incluídos precariamente nas metrópoles e seu modo de vida, tal como a forma com que esses grupos vulneráveis se espacializam, é a do professor Rogério Haesbaert (2004), que traz a noção de exclusão como desterritorialização, observada na sua múltipla dimensão, econômico-política e simbólico-cultural. Conforme o professor:

Desterritorialização, se é possível utilizar a concepção de uma forma coerente, nunca “total” ou desvinculada dos processos de (re) territorialização, deve ser aplicada a fenômenos de efetiva instabilidade ou fragilização territorial, principalmente entre grupos socialmente mais excluídos e/ou profundamente segregados e, como tal, de fato impossibilidade de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios, seja no sentido de dominação político-econômica, seja no sentido de apropriação simbólico-cultural.(Haesbaert, p.312, 2004)

Para isso ele propõe a noção de “aglomerados humanos de exclusão”, com a finalidade de abarcar situações de difícil mapeamento, que escapam da abordagem de território (ou territorialização) no sentido de uma zona razoavelmente bem delimitada, e que fogem do sentido de uma rede cujos fluxos são definidos e controlados pelos seus próprios produtores e usuários.

Escolhemos a expressão “aglomerados de exclusão” para traduzir a dimensão geográfica ou espacial dos processos mais extremos de exclusão social porque ela parece expressar bem a condição de “desterritorialização” – ou de “territorialização precária” – a que estamos nos referindo, a começar pelos próprios significados que carrega no senso comum (Haesbaert, p.313, 2004).

Embora seja uma aproximação importante no que diz respeito ao reconhecimento de tais grupos cuja apreensão investigativa seja mais complexa de realizar por conta de sua instabilidade espacial, isto é, a sua não-fixação permanente, como é o caso das Cracolândias e dos moradores de rua, que estão em constante movimento, trouxe tal contribuição, em primeiro lugar, para dar ênfase à presença desses grupos sub-humanizados, muitas vezes ignorados ou “invisibilizados”, ressaltando a importância de estudá-los sem reduzir a análise ao nível sociológico ou antropológico, mas considerando a dimensão espacial de sua existência, uma vez que seus corpos ocupam espaço, nas ruas, em calçadas,

debaixo de viadutos, em prédios abandonados; e em segundo lugar, para demonstrar a dificuldade de lidar com suas espacializações extremamente móveis, instáveis e imprevisíveis (em sua maioria, como processos temporários), enfatizando assim, conforme Haesbaert (2004), a desterritorialização,

vista em seu sentido “forte”, ou aquele que podemos considerar o mais estrito, a desterritorialização como exclusão, privação e/ou precarização do território enquanto “recurso” ou “apropriação” (material e simbólico) indispensável à nossa participação efetiva como membros de uma sociedade (Haesbaert, p.315, 2004).

Portanto, não utilizaremos o termo “aglomerados de exclusão” para denominar a territorialização desses grupos incluídos precariamente no plano econômico, mas destituídos social, moral e politicamente. Entretanto, consideraremos como Haesbaert (2004) apontou, que, do mesmo modo que Martins (1997) afirma que não há exclusão social, também não há a completa exclusão e/ou privação territorial, isto é, a desterritorialização num sentido absoluto: o próprio movimento imprevisível e instável desses grupos apresenta sua reterritorialização precária. Ele chama atenção para o fato de que cada vez mais são criadas áreas completamente vedadas à habitação/circulação humana, ou seja, quando o espaço é concebido como uma mercadoria, mais ele se presta à dominação, logo, menos ele se presta ao uso, à apropriação. A militarização do espaço reforça essa tendência, pois a coerção e a repressão estatal, por meio da polícia e seus aparatos de controle e vigilância, dissolve a vivência democrática e participativa, o direito à cidade e a liberdade.



Figura 22 - Morador de rua do Centro da cidade. Morador de rua dormindo no Centro do Rio de Janeiro (arquivo pessoal). A cesta de lixo sugere algumas reflexões. Que tipo de amparo a prefeitura da cidade, ou a governança urbana oferece a estes indivíduos? Quais são os tipos de ação para solucionar o problema dos moradores de rua? Enquanto as agências multilaterais e os consultores pensam, dentro de seus escritórios, em estratégias empreendedoras para vender a cidade, talvez mais uma família perca sua moradia precária devido as remoções ou falta de condições para manter-se, tendo que procurar, na cidade que não permite os pobres habitar, algum abrigo. Curioso é que tão visível quanto a expressão dessa fotografia é a presença destes pobres nas ruas da cidade, porém, a banalização que obscurece a consciência política, o possível e as alternativas, também os torna invisíveis.



Figura 23 - Cabanas improvisadas (arquivo pessoal). As cabanas são o abrigo dos moradores de rua, instalados em frente ao prédio do Restaurante Popular Herbert de Souza (Betinho), na rua Senador Pompeu, 245-250, no Centro da cidade. Esses são exemplos de grupos incluídos precariamente em territorializações precárias. “O povo está sofrendo”.



Figura 24 - Moradores de rua do Centro da cidade (arquivo pessoal). Esta fotografia foi tomada em frente à estação de trens Central do Brasil. Cena comum para as centenas de milhares de pessoas que transitam pelo local durante o dia.

Finalmente, corpos que ocupam espaço. A questão do corpo é resgatada por Harvey (2011), ao sustentar a tese de que, o modo de ocorrência desse retorno ao “corpo como medida de todas as coisas” é crucial na determinação de modalidades de construção e de compreensão dos valores e sentidos. De acordo com o geógrafo, nossas concepções modernas perderam a sutileza do termo

“medida”, que para os gregos antigos era considerada “uma forma de visão da essência de todas as coisas” percebida pelos sentidos e pela mente. A banalização do espaço, pelas vias da expropriação do trabalhador e da reificação das relações sociais, rouba do ser humano sua essência criativa, transformando-o numa mercadoria, num objeto, e mascara as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, reorientando o sentido de existência ao mercado e ao consumo. O propósito único e de realização da vida é ter, adquirir, acumular, isto é, o quantitativo e abstrato em detrimento do qualitativo e concreto. Além do mais, a relação entre presença e ausência que é próprio das representações também acomete os grupos sociais incluídos precariamente, principalmente os moradores de rua, pois seu corpo está presente nas ruas da cidade, mas sua essência, sua capacidade criativa, seu potencial como ator, seu direito, sua autonomia e dignidade estão ausentes, atribuindo-lhes um aspecto de sub-humanidade; presença e ausência percebida muitas vezes através do olhar, que ora enxerga, ora os torna invisíveis. Neste sentido, entendemos tais corpos como Harvey (2011), “um campo de batalha no interior e em torno do qual se acham em perpétua interação forças socioecológicas conflitantes de avaliação e representação”. A partir daí que compreendemos a ação da Cristolândia como relevante no processo de reapropriação do urbano, uma vez que a cidade é seu “campo missionário”, isto é, lugar da ação, e o olhar sobre os corpos (moradores de rua) é distinto do olhar da indiferença – há um olhar de esperança. Assim, distintas representações do espaço entram em conflito, uma vez que esses missionários atuam a partir de uma construção espaço-temporal própria, expressando a interação entre um espaço concebido ou conceitualizado, isto é, construído mentalmente; um espaço percebido, que se dá a partir de suas práticas espaciais, e um espaço vivido, espaços de representação em oposição às representações dominantes.

3.3 O instante da reapropriação do urbano: primeiras aproximações

Quando estive no congresso sobre missões e vocação, que citei na introdução dessa pesquisa, durante uma exposição sobre as cracolândias e o trabalho das Cristolândias, o interlocutor que estava com a palavra narrava que durante uma ação missionária no Quadrilátero do crack, no centro de São Paulo, alguns jornalistas que produziam uma reportagem fizeram-lhe a seguinte pergunta: “A responsabilidade pela existência das cracolândias pertence à secretaria de segurança pública ou à secretaria de saúde – quem é o responsável?”. Ele prontamente respondeu: “A responsabilidade é da igreja”. Relembro que tais palavras geraram uma reflexão sobre o papel político dos missionários e da igreja, tal reflexão promoveu a mudança de linha de pesquisa e, conseqüentemente do meu projeto.

Há um compromisso por parte dos missionários que é movido pela “compaixão e amor ao próximo”, que acarreta ações de resgate e transformação do indivíduo, o que me levou a acreditar, baseado na metáfora espacial “Cristolândia”, que tal resgate e transformação se dariam também no plano do espaço e do lugar, nas cidades, uma vez que, ao conceber e perceber as cracolândias com outro significado, as ações desencadeadas a partir de tal espaço de representação constituem uma possibilidade de moldar alternativas. Portanto, quando apresento meu objetivo de analisar a ação da missão batista Cristolândia como uma luta de reapropriação do urbano, tenho em mente o caráter e potencial que tais representações e práticas espaciais possuem quando são aproximadas à luz das obras de Lefebvre, principalmente quando versa sobre o espaço urbano, o cotidiano e a revolução. Tendo ciência de algumas implicações que tais aproximações podem provocar, estamos dispostos a desenvolver e abrir caminhos, desvendar horizontes, que embora bloqueados por muitas representações, (pré)conceitos e ideias, consistem em oportunidades de abalar e romper com determinismos e engessamentos que tem se prestado ao fechamento de perspectivas de ação.

O que entendemos como distintas representações do espaço em conflito? Primeiramente, temos a metropolização como um processo que imprime nas cidades características metropolitanas, e como temos sustentado nessa pesquisa, observamos que os processos de mercadificação e militarização atuam na construção de uma cidade que comporta duas representações distintas, uma para a venda e o consumo, outra para o controle, a vigilância e a repressão. Tais representações são produto de uma concepção do espaço como mercadoria, portanto, que se presta à dominação, isto é, o valor de troca tem primazia em relação ao do valor de uso. Assim, os processos de mercadificação e militarização engendram representações da cidade que servem como recurso aos atores dominantes para legitimar suas intencionalidades, provocando, como estamos destacando, a inclusão precária e formação de uma sub-humanidade, destituída do direito à cidade. Por outro lado, a banalização e opressão gera um quadro que se torna objeto de luta e contestação por parte da missão batista Cristolândia, que a partir de um espaço de representação, um espaço imaginado e concebido como “Cristolândia”, atua no sentido de devolver aos grupos sub-humanizados das ruas a “sociabilidade dos humanos”, não sem problemas. Entretanto, é o momento onde entendemos que, dentro do espaço conceitualizado como fechado, imutável e sem alternativas, encontramos rachaduras e possibilidades.

Neste sentido, o cotidiano organizado e programado, cada vez mais orientado à gestão da reprodução do capital no espaço metropolitano, também é o momento onde distintas construções de espaço-tempo emergem a partir das práticas espaciais de diferentes atores. Veremos com maior profundidade o rebatimento das práticas espaciais dos missionários no próximo capítulo, pois

agora nos interessa fazer algumas aproximações que esclarecem e abrem o nosso olhar para enxergar que dentro dessa mobilização missionária estão contidos elementos que podem auxiliar no processo de reapropriação do urbano. Ver a cidade com outros olhos, ou seja, pensá-la de outra maneira, pode ajudar a quebrar o ciclo fechado do cotidiano dominado e do vivido manipulado por representações e práticas espaciais. Quando falamos de “mobilizações” estamos nos referindo ao que Ferreira (2012) aborda como novas formas de associação na busca de uma transformação mais abrangente, considerando as lutas que se dão no nível da ordem próxima, das necessidades imediatas, mas buscando ir para além delas, tendo em seu horizonte ações de curto, médio e longo prazo; constituindo-se num modo de se contrapor à ação que se realiza “de cima para baixo”, ao criar espaços de representação através da experiência construída pelo fortalecimento de laços solidários horizontais da vida cotidiana coletiva.

Observar na religião uma possibilidade de transformação e liberdade pode gerar controvérsias. Lefebvre (2001) entende a Igreja como parte da ordem distante. O filósofo não está dizendo que a ordem próxima seria o “bem” e a ordem distante seria o “mal”, nem o contrário. Ele situa a Igreja dentro da ordem distante, pois considera esta como “a ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições, por um código jurídico formalizado ou não, por uma cultura e por conjuntos de significantes” (Lefebvre, p.52, 2001), num nível dotado de poderes, concebida dentro de ideologias (religiosas e políticas). A igreja para Lefebvre seria uma instituição dotada de poderes que tem a capacidade de estabelecer o controle através de normas, regras, doutrinas e representações, que como vimos a partir de sua teoria, bloqueiam o possível, mascaram as contradições e manipulam o vivido. Concordamos com Lefebvre. A igreja como uma instituição tem uma capacidade de transformação limitada aos interesses de seus dirigentes, mais preocupados em perpetuar a organização através de seus fiéis, pouco se importando com os problemas sociais, na verdade, criando representações destes, que obscurecem o pensamento, a reflexão crítica, harmonizando sua existência dentro do sistema vigente. Pensamos o mesmo a respeito da religião. Quando Marx escreve “Sobre a questão Judaica”, em 1843, ele trata, inicialmente, do antagonismo entre judeus e cristãos, antagonismo de cunho religioso que se resolveria superando a religião através da ciência. Para Marx as religiões (judaísmo e cristianismo) seriam “estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história” (Marx, p.34, 2010). Fazendo um pequeno parêntese, Marx mostrou que a significação de uma teoria não pode ser compreendida independentemente da prática histórica e social a qual ela corresponde, pois a teoria para ele não deveria interpretar, mas, transformar, ou seja, a produção de um tempo guarda as especificidades de seu tempo, as condições e determinantes do momento, não podendo ser transferidas sem o devido tratamento histórico para outros períodos,

pois seria anacrônico. Entretanto, não rechaçamos a produção e as obras de Marx, pois elas nos fornecem importantes subsídios para pensar no nosso tempo, estimulando a reflexão e ação, dessa forma não concordamos com Castoriadis (1982) quando afirma o contrário. Retornando à questão judaica, a impossibilidade da emancipação no Estado Germânico se referia a um embate de caráter teológico, segundo Marx, pois o judeu se encontrava numa situação de oposição teológica ao Estado que se confessa como cristão, desse modo ele revela a questão real: Se o Estado aceitasse o judaísmo como religião do governo, os judeus estariam livres? Certamente não. Queremos ressaltar neste ponto o problema da religião como instituição. Para Marx, a contradição que existe é a mesma que existe entre o membro da sociedade burguesa (o mercador, o diarista, o proprietário de terras) e o cidadão (sua pele política), neste sentido,

O Estado pode e deve avançar até a abolição da religião, até a destruição da religião; porém, na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o *maximum*, até o confisco, a taxação progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a guilhotina (Marx, p.42, 2010).

Para Marx o Estado incompleto utiliza a religião como meio, pois necessita dela para completar-se como Estado, devido a suas carências. Ele declara: “No Estado germânico-cristão, a dominação da religião é a religião da dominação” (Marx, p.44, 2010). Neste momento concordamos plenamente com Marx: a associação da Igreja com o Estado opera no sentido de encobrir suas contradições, seus interesses, que nada tem relação, com o “espírito do Evangelho”:

O Estado que faz o Evangelho se expressar nos termos da política em termos distintos daqueles do Espírito Santo, comete um sacrilégio, se não aos olhos humanos, com certeza aos seus próprios olhos religiosos. O Estado que professa o cristianismo como sua norma máxima, que professa a Bíblia como sua Carta Magna, deve ser confrontado com as palavras da Sagrada Escritura, pois todo teor da Escritura é sagrado (...) Esse Estado não só não segue, como nem pode seguir se não quiser de dissolver completamente como Estado (Marx, p.44, 2010).

Precisamos entender Marx no seu tempo (para pensarmos para além dele), a crítica à religião e à igreja em seu tempo, quando ele redige seus manuscritos, 1843. Ele deixa bastante claro: “O fundamento desse Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do Cristianismo” (Marx, p.45, 2010), afirmando que a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. Não podemos considerar hoje, no século XXI, que o cristianismo se preste aos mesmos objetivos do Estado Germânico no século XIX, embora, não rejeitemos que existam problemas da mesma natureza em nosso tempo. Entretanto, podemos observar, como é o propósito dessa pesquisa, mobilizações que se opõem ao quadro investigado por Marx e que auxiliam na

contestação e transformação do espaço, logo da sociedade. A partir de então, desejamos ressaltar dois pontos: o primeiro é que Marx relata que tal Estado precisa ser confrontado com as Escrituras, ou seja, o que ele chamou e observou a partir dos “estágios de desenvolvimento do espírito humano” ou “pele de cobra” contém elementos que tornam impossível a realização daquele Estado – são estes elementos que queremos trazer – considerar a experiência religiosa popular; o segundo ponto consiste no problema da institucionalização da religião, como Lefebvre aborda ao incluí-la na ordem distante. Preferimos, ao considerar a ação missionária como mobilizações, observar “o espírito do Evangelho” na ordem próxima, não sendo apenas um rebatimento da ordem distante (embora isso ocorra), mas fugindo da religião institucionalizada (ou da religiosidade – doutrinas ou práticas sem reflexão, acríticas), seja em associação ao Estado, seja em associação a Convenções e outras organizações, pois acreditamos que a contribuição para a transformação se torna reduzida e limitada aos interesses que se aproximam do que Marx chamou de humanização do Cristianismo.

Nosso objetivo é partir da religião e da igreja, que se constituem como instituições, para superá-las através da prática transformadora e libertária, subversiva e rebelde (pois rejeita a ordem injusta que é dominante), que se dá no nível da ordem próxima – “relações dos indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos entre eles” (Lefebvre, p.52, 2001). Nossa proposta se aproxima do que Sung (2010) apresenta como sendo uma utopia de um setor minoritário no interior do cristianismo latino-americano que teve seu auge na década de 1980, denominado “cristianismo de libertação”, que é mais amplo que “teologia” ou que “Igreja”, pois inclui tanto a cultura religiosa quanto a rede social. De acordo com o autor (idem, p.187, 2010), o impacto do cristianismo de libertação na América Latina se deve ao testemunho de vida das pessoas que expressaram no campo social e político a sua experiência religiosa ou espiritual como “encontro com Jesus na pessoa pobre ou oprimida”. É o cotidiano e o espaço vivido da ordem próxima que é considerado, sem reduzir essas ações ao que observamos como localismos.

O cristianismo de libertação é um amplo movimento social/religioso com uma nova cultura religiosa que expressa as condições sociohistóricas marcadas pela subordinação ao sistema capitalista internacional – hoje global – pobreza em massa, violência institucionalizada e religiosidade popular. Muitos se referem a ele como “Teologia da Libertação”, porém, como movimento surgiu antes dessa teologia e a maioria dos seus ativistas não são teólogos, esse termo não é o mais apropriado (Sung, p.186, 2010).

Estudando o papel da religião e da igreja nos conflitos sociais, Otto Maduro (1983) observou que, no seio de sociedade de classes, elas podem atuar como produto de tais relações conflitivas e como terreno e fator ativo nas lutas

sociais. No prólogo do livro “Religião e luta de classes”, Luís Ugalde mostra que havia certo consenso em admitir que a religião constituía um sólido esteio da ordem estabelecida e que só servia de ideologia para a classe dominante; entretanto, como ele narra, certas mudanças começaram a se efetuar: a religião na América latina se converteu em uma perigosa força subversiva nas atuais lutas de classe. Maduro (1983), fundamentado na teoria marxista, afirma que a “incompatibilidade” entre as visões institucionalizadas do mundo (marxista e a cristã) não é tanto uma incompatibilidade “essencial”, mas uma incompatibilidade nascida na história e, por isso, historicamente superável. A partir de então, ele propõe as seguintes definições sociológicas para religião e igreja, respectivamente:

Entenderemos por “religião” o seguinte: uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus “semelhantes”. Entendemos por “igreja”, em sentido estritamente sociológico – por oposição tanto a “seita” como a “movimento religioso” – aquele tipo de sistema religioso com as características seguintes: (a) um público relativamente estável, de massa, composto por frações das diferentes classes sociais – tanto das dominantes como subalternas – da sociedade onde tal sistema religioso opera; (b) uma trajetória de várias gerações no seio dessa mesma sociedade; (c) um corpo de crenças monoteístas e de normas morais codificado em uma doutrina de longa tradição; (d) um corpo de funcionários hierarquizado, estabilizado e centralizado em uma organização também subsistente por diversas gerações; e (e) uma posição predominante – única ou compartilhada com outras “igrejas” – no campo religioso da respectiva sociedade. (Maduro, p.31-p.171, 1983).

De acordo com Maduro (1983), uma religião, tal como uma igreja, qualquer que seja, só existe na medida em que se encontre situada num contexto social particular, neste sentido, a estrutura de cada sociedade limita e orienta suas possibilidades de atuação em seu interior, ou seja, a estrutura conflitiva de classes sociais influencia nos discursos e práticas que compõe uma determinada religião ou igreja. Porém, ele ressalta que não podemos observar a religião, a igreja e a estrutura de classes sociais como estáticos. As demandas e interpretações de uma mensagem variam de acordo com a classe social em questão, Conforme o autor expõe:

Toda ação religiosa, numa sociedade de classes, é uma ação que não está nem por fora nem por cima dos conflitos de classe: agentes, público e contexto de toda ação religiosa numa sociedade de classe são elementos estruturados em conflitos de classes. (...) toda ação religiosa (...) é uma ação atravessada, limitada e orientada por tais conflitos. A maneira, porém, como esses conflitos atravessam, limitam

e orientam a ação religiosa em seu seio, varia de uma classe a outra, de um grupo social a outro. (p.99)

Neste sentido, ele afirma que a resistência de classes à dominação também há de exercer, assim, suas próprias orientações e limitações sobre a leitura, a interpretação e as definições oficiais derivadas da mensagem fundadora de uma religião dada, que atue no seio das classes subalternas. É dessa maneira que o autor caminha para entender o campo religioso como fator ativo nos conflitos sociais, podendo atuar de modo revolucionário. Embora possa ser influenciado e manipulado pelos atores sociais hegemônico, o campo religioso se constitui a si mesmo como uma rede específica de relações sociais com uma certa realidade e estabilidade, próprias e particulares, o que não permite reduzi-lo apenas como um produto inerte e passivo nos conflitos, que atende aos interesses dos grupos sociais que dominam o espaço. Nesta perspectiva, e como apresenta em seu estudo, Maduro (1983) acredita que,

(...) certas práticas, discursos e instituições religiosos desempenham – em sociedades de classes – um papel favorável ao desenvolvimento autônomo de certas classes subalternas e ao fortalecimento de suas alianças contra a dominação. (Maduro, p.176, 1983).

Observamos que a religião e a igreja, a partir da mobilização dos missionários, compreendidos como atores sociais, moldam, a partir de sua mensagem e ações, alternativas que apontam para o possível, para a reapropriação do urbano. Os sistemas de representações, que atuam para bloquear o possível, também podem exercer uma influência reveladora das desigualdades, injustiças e perversidade que afetam, principalmente, os grupos sub-humanizados, incluídos precariamente.

Se o trabalho religioso das e para as classes subalternas, em uma sociedade determinada, produz uma visão religiosa do mundo (comunicável e compartilhada), capaz de situar e orientar as classes subalternas em seu meio sócio-natural de modo autônomo, diverso das e oposto às classes dominantes, então a produção religiosa, ali, tenderá a desempenhar função social revolucionária (Maduro, p.177, 1983).

No interior da igreja batista, no final da década de 1940, evidencia-se um movimento de cunho político e social denominado “Diretriz Evangélica”, que se destacou pela orientação à ação social cristã na luta por justiça social. Um de seus pioneiros foi o pastor David Malta Nascimento, graduado em direito e filosofia, que no início da década de 1960 critica a “visão defeituosa da igreja”, denunciando os cristãos descompromissados com as questões sociais e o afastamento da igreja para com a sociedade. Neste mesmo período é publicado o livro “Ação Social Cristã”, de Hécio da Silva Lessa, também membro do movimento, cujo teor contestatório e disposto às transformações, à revolução, pode ser compreendido pelo seguinte trecho:

Não se estanca uma hemorragia absorvendo-se com um algodão o sangue que jorra, nem se pode manter um torniquete indefinidamente. Impõe-se fazer as suturas definitivas, ou eliminar as suas causas orgânicas. Este é o espírito e o sentido da ação social (Lessa, p.14, 1960).

Acreditamos que é no espaço urbano onde essas possibilidades de função social revolucionária se realizam. Conforme Lefebvre (p.28, 1999), o urbano “define-se não como realidade acabada, mas, ao contrário, como horizonte, como virtualidade iluminadora”. Deste modo, não podemos encarar o espaço como um sistema forte e tão prenhe (aquilo que se impõe ao espírito e produz forte impressão), um cárcere, “pois o protesto e a contestação não teriam sentido” (Lefebvre, p.39, 2008).

O urbano é o possível, definido por uma direção, no fim do percurso que vai em direção a ele. Para atingi-lo, isto é, para realizá-lo, é preciso em princípio contornar ou romper com os obstáculos que atualmente o tornam impossível (Lefebvre, p.28, 1999).

Consideramos o espaço de acordo com a abordagem alternativa proposta por Massey (2012):

(...) o espaço como produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno; (...) como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto da coexistência da heterogeneidade; (...) estando sempre em construção (...) sempre no processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado (Massey, p.29, 2012).

Neste sentido, podemos trazer a Cristolândia como uma mobilização e os missionários como atores, considerando suas ações dentro da esfera da coexistência da multiplicidade de inter-relações, no processo de realização do urbano como possibilidade, como um horizonte em que o “fazer o espaço” acontece. Ao mesmo tempo em que se erigem obstáculos e estruturas que dificultam e encobrem o possível, sendo como Santos (2006) afirmou, estruturas e limites à ação, o espaço é também condição e convite à ação, a partir dos objetos e formas que nos cercam. Aprofundando mais o caráter aberto do espaço, Massey (2012) também contribui abordando a categoria lugar. Para a geógrafa, se o espaço é uma simultaneidade de “estórias-até-então”, lugares são coleções dessas estórias, isto é, um entendimento do lugar como aberto, um tecer de estórias em processo, tarefas inacabadas. O lugar tem o caráter de reunir o que previamente não estava relacionado, o que a geógrafa denomina de eventualidade do lugar, o que significa também considerar que o futuro é aberto.

Assim, entendemos que a missão batista Cristolândia, a partir da mobilização missionária e de suas práticas espaciais, atua, ora contestando o estado de coisas atual (adquirindo uma postura revolucionária), ora em harmonia

com as contradições do cotidiano (adquirindo uma postura conservadora). De qualquer forma, podemos vislumbrar alternativas e possibilidades contidas nas representações e nas práticas espaciais dos missionários. É preciso aprofundar-se no que fomenta tais representações e ações, para compreender seus limites e potenciais. Com este propósito, trataremos no próximo capítulo de tais representações a partir da obra “Espaços de Esperança”, de David Harvey (2011), observando a Cristolândia como um espaço de utopia, e das igrejas inseridas nas cracolândias como heterotopias, ressaltando a utopia das formas espaciais e dos processos sociais. Também, como momento onde as virtualidades e o devir apontam para o possível, observaremos a missão e as missões dentro dos sete teatros de ação rebelde de Harvey (2011), revelando que o momento da reapropriação do urbano constitui o instante da subversão.

4

Missões urbanas: a luta pela reapropriação do urbano a partir de espaços de utopia

Neste último momento do método regressivo-progressivo, também denominado “histórico-genético”, reencontramos o presente já descrito, retomando as modificações que a estrutura nos apresenta (Ortigoza, 2010). Adiante, pretendemos discutir a produção social do espaço da missão batista Cristolândia. Observaremos tal produção a partir de um espaço de representação proveniente das práticas espaciais dos missionários. Neste sentido, ao retornarmos à produção material e simbólica da metrópole por meio dos atores dominantes (governança urbana, construtoras, empreiteiras e agências internacionais), mostramos que o resultado dos processos de mercadificação e militarização é a banalização do espaço, pela via da naturalização da condição desigual e do agravamento da degradação e deterioração moral, social e política dos grupos incluídos precariamente, cuja acessibilidade à “fobópole-mercadoria” é cada vez mais restrita e reprimida. A reprodução das relações sociais de produção, porém, suscita a contestação e o protesto, o surgimento de ações e representações ligadas à distintas concepções e vivências do espaço. É neste momento que damos ênfase à produção da Cristolândia como um espaço de representação, um espaço de utopia, que, ora entra em choque com as concepções dominantes, ora, é cooptada e está em harmonia com estas.

A percepção de diferentes representações do espaço-tempo pode iluminar nosso entendimento e contribuir para moldar alternativas que atuem num processo de transformação desta sociabilidade banalizada, que, nunca dissociada do espaço, resultaria em novas formas de uso deste, somando-se às lutas de outras mobilizações pela reapropriação do urbano. Não se trata de apontar a missão batista Cristolândia como única e melhor alternativa para a reapropriação do espaço, antes, apontá-la como possibilidade. Se considerarmos a cidade como um produto da multiplicidade e da pluralidade, esta mobilização surge como uma saída a este cotidiano marcado por relações sociais cada vez mais mediadas pela mercadoria, pelo medo e pela insegurança.

Diferentes sociedades produzem qualitativamente concepções de espaço e tempo – afirma Harvey (1996) ao apresentar a diversidade de elementos que constituem espacialidades e temporalidades distintas, produzindo diferentes arenas de conflito social. De acordo com o autor, as construções sociais são moldadas por várias formas de espaço e tempo na qual os seres humanos encontram sua própria sobrevivência material, e, isso depende de habilidades culturais, metafóricas e intelectuais. Harvey (1996) também lembra que as

definições sociais objetivas de espaço e tempo estão implicadas em processos de sociais de reprodução. Deste modo, já observamos que o modo de produção capitalista é construído sobre uma representação quantitativa e abstrata, que substitui e ordena o tempo vivido, através de um objeto material, o relógio. Este é o espaço dos planejadores, dos arquitetos e urbanistas; espaço dominado pelas empresas construtoras e imobiliárias, espaço dos mega-investidores, um espaço mercadificado, que não apenas é vendido: em sua essência é uma mercadoria. Tal construção social do espaço e do tempo serve aos interesses dos atores citados, que através de leis e normas de controle, definem o uso de maneira que sustente sua concepção espacial dentro da reprodução das relações sociais. Também observamos que o espaço é produto de inter-relações, esfera da multiplicidade e da pluralidade, e, neste sentido, como é a proposta desta pesquisa, o campo religioso atua como fator ativo nos conflitos espaciais, pois suas estruturas de discursos e práticas acabam por contribuir para a construção social de representações de espaço e tempo. A Cristolândia é um espaço de representação produzido a partir de um discurso e de práticas para conduzir e orientar as ações dos missionários no espaço urbano, enxergando a cidade como “campo”, que remonta o slogan “o campo é o mundo” (Azevedo, p.195, 2004) e uma alusão às mensagens bíblicas cristãs:

Não dizeis vós: ‘Ainda quatro meses e chegará a colheita?’. Pois bem, eu vos digo: Ergueis vossos olhos e vede os campos: estão brancos para a colheita. (João 4:37).

Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. (Mateus 28:19).

A comparação da cidade e das ruas como “campos de colheita”, juntamente com a ordenação do “ide” faz parte da visão de mundo que orienta a ação dos missionários batistas. Essa concepção nos direciona à Lefebvre quando fala dos espaços de representação, chamando atenção para os espaços absolutos, reais enquanto indissociáveis das práticas sociais e políticas, mas sem existência concreta, portanto simbólicos. Para o filósofo, estes espaços são aqueles considerados como “sagrados” ou “malditos”, que coexistem com as representações do espaço, que ele chamou de espaço abstrato, racional, estatal, burocrático e administrativo (que também possui caráter simbólico, mas está ligado a outras relações). A cracolândia seria o “espaço maldito” sobre o qual a ação missionária está encarregada de transformar a partir da ação. Porém, como Lefebvre (1983) mostra em sua teoria das representações, é necessário que haja fixos, objetos sobre os quais as representações possam repousar. Assim, embora simbólicas, as representações não dispensam as formas materiais, e neste caso, a Cristolândia possui suas “missões” (igrejas) em locais onde há presença de cracolândias.

Concordamos que é no urbano onde a ação pode se desdobrar criando aberturas, e, como temos enfatizado, alternativas que promovam a apropriação e o uso, ao invés da predominância que a dominação e o consumo exercem. De acordo com Lefebvre (p.83, 2008), a generalização da troca e do mundo da mercadoria, que surgem com a indústria, entendida como “não-cidade” e a “anticidade”, trouxe o quase desaparecimento do uso e do valor de uso, que persistem senão como exigência do consumo de mercadorias, “desaparecendo quase inteiramente o lado qualitativo do uso”. O filósofo coloca que, “o espaço, indispensável para a vida cotidiana, se vende e se compra; tudo o que constituiu a vitalidade da cidade como obra desapareceu frente à generalização do produto” (p.83, 2008). Entretanto, a luta pela reapropriação diz respeito a que urbano? Lefebvre considera a sociedade urbana, ou o urbano, como uma realidade em formação, não acabada. Embora a sociedade inteira seja urbana, o urbano possui seu aspecto virtual, o possível em vias de realizar-se. Ao considerar a cidade como obra, isto é, um “espaço modelado, apropriado por este ou aquele grupo, segundo suas exigências, sua ética e sua estética” (Lefebvre, p.82, 2008), o filósofo pode reconsiderar importantes aspectos como a centralidade, o espaço como lugar de encontro, a monumentalidade e a simultaneidade.

O urbano reúne. O urbano, enquanto forma, trans-forma aquilo que reúne (concentra). Ele faz diferir de uma maneira refletida o que diferia sem o saber: o que só era distinto, o que estava ligado às particularidades no terreno. Ele reúne tudo, inclusive os determinismos, as matérias e conteúdos heterogêneos, a ordem e a desordem anteriores. Aí compreendidos os conflitos, as comunicações e formas de comunicação preexistentes (Lefebvre, p.159, 2004).

A partir dessa iluminação, os missionários da Cristolândia se constituem como uma mobilização e sua ação pode ser compreendida como um modo de apropriação – atuando por meio de práticas espaciais, representações do espaço e de espaços de representação – que transforma o urbano banalizado. À medida que, como lugar de encontro, a mobilização se realiza nas ruas (onde a banalização se expressa nos corpos dos moradores de rua), o urbano reúne e promove a ação. O espaço-tempo dos missionários (sua concepção) não é aquele que se refere à mercadoria e ao consumo, marca do cotidiano organizado e programado das cidades-vitrines. Por esta razão, acreditamos que sua ação na cidade contribui para a transformação e revolução do espaço, da sociedade, já que o espaço, como afirma Gottdiener (p.127, 2010) “é ao mesmo tempo o local geográfico da ação e a possibilidade social de engajar-se na ação”.

Gottdiener (2010) faz uma leitura de Lefebvre que muito nos auxilia a pensar sobre a produção social do espaço, uma vez que sintetiza os pontos principais da obra do filósofo francês. A ação revolucionária da “revolução urbana” está para além da transformação econômica apenas, pois,

O espaço não pode ser reduzido apenas a uma localização ou às relações sociais de posse de propriedade – ele representa uma multiplicidade de preocupações sociomateriais. O espaço é uma localização física, uma peça de bem imóvel, e ao mesmo tempo uma liberdade existencial e uma expressão mental (Gottdiener, p.127, 2010).

A revolução urbana, como propôs Lefebvre (2004), “deve ocorrer na forma de uma revolução do *design* espacial organizado em torno da vida cotidiana desalienada” (Gottdiener, p.126, 2010). A mobilização missionária, a partir de uma expressão mental acerca do espaço, molda ações libertárias. E, embora a religião ainda possua o estigma de contribuir para a alienação, temos observado, sobretudo por parte do “cristianismo de libertação” que a mensagem do Evangelho tem sido reapropriada para promover justiça social. Conforme Gottdiener (2010) sugere, baseado em Lefebvre: não significa que o espaço precise ser apreendido e dominado por uma ordem nova, mas, é necessário que a atual dominação do espaço abstrato seja desfeita, pois mascara o fato dele já estar socializado. Para o autor, é preciso substituir as relações de propriedade e formas de institucionais de regular o espaço por “relações sociais libertatórias que favoreçam a capacidade de apropriar o espaço para usos sociais libertatórios” (Gottdiener, p.132, 2010).

Podemos entender a Cristolândia como uma relação e um modo de ação libertatório, uma vez que sua finalidade acontece a partir do encontro – encontro este que transpõe a invisibilidade dos grupos sub-humanizados – que se dá nas ruas, pela apropriação no nível do pensamento e da prática. Neste sentido, a rua adquire um valor excepcional na promoção da liberdade, o que nos leva a considerar os seguintes argumentos de Lefebvre:

A rua? É o lugar (topia) do encontro, sem o qual não existem outros encontros possíveis nos lugares determinados (cafés, teatros, salas diversas). Esses lugares privilegiados animam a rua e são favorecidos por sua animação, ou então, não existem. Na rua, teatro espontâneo, torno-me espetáculo e espectador, às vezes ator. Nela efetua-se o movimento, a mistura, sem os quais não há vida urbana, mas separação, segregação estipulada e imobilizada (Lefebvre, p.29, 2004).

A rua é a desordem? Certamente. Todos os elementos da vida urbana, noutra parte congelados numa ordem imóvel e redundante, liberam-se e afluem às ruas e por elas em direção aos centros; aí se encontram, arrancados de seus lugares fixos. Essa desordem vive. Informa. Surpreende. (...)Na rua, e por esse espaço, um grupo (a própria cidade) se manifesta, aparece, apropria-se dos lugares, realiza um espaço-tempo apropriado. Uma tal apropriação mostra que uso e valor de uso podem dominar a troca e o valor de troca. Quanto ao acontecimento revolucionário, ele geralmente ocorre na rua. (Lefebvre, p.30, 2004).

O espaço, a cidade e as ruas como lugar da ação nos fazem enxergar na mobilização da Cristolândia possibilidades libertatórias, atividades radicais, que,

conforme Gottdiener (2010) aborda em relação a Lefebvre, são produto de uma “práxis espacial” que se amplia no intuito de reorganizar as relações sociais. Contudo, para compreender a reapropriação que nos levaria à revolução, é preciso entender a *práxis*. Segundo Lefebvre (2006), o duplo fundamento de toda *práxis*, de um lado é o prático-sensível, e, do outro lado, a atividade transformadora, estimulada pela necessidade que ela transforma.

Com efeito, a *práxis* é antes de tudo, ato; relação dialética entre a natureza e o homem, as coisas e a consciência (que não se tem o direito de separar, como fazem os filósofos, que os substantivam isoladamente). Mas, se por isso toda *práxis* é conteúdo, esse conteúdo cria formas; ele só é conteúdo devido à forma, que nasce de suas contradições, que as resolve de maneira geralmente imperfeita e se volta para o conteúdo a fim de impor-lhe uma coerência. Por isso mesmo, toda a sociedade é criadora de formas (Lefebvre, p.154, 2006).

Lefebvre (2006) apresenta a *práxis* como sendo a prática da sociedade que permite tomar consciência da prática humana em geral. A atividade que se constitui como prático-crítica é a própria atividade revolucionária. O filósofo afirma que “a essência do ser humano é social e a essência da sociedade é a *práxis*: ato, ação, interação” (Lefebvre, p.150, 2006), portanto, o espaço, produto de relações sociais, tem como essência constitutiva a *práxis*. Por isso Lefebvre aponta para a reabilitação do sensível e a restituição do prático-sensível, fundamento de todo o conhecimento e ação, que descortina a riqueza do sensível e possibilita incessantes revelações (p.152, 2006). Conforme Lefebvre, a *práxis*, em sentido amplo, envolve a *poiésis*, contudo, é necessário distinguir as atividades que se consagram à matéria daquelas que se ocupam dos seres humanos:

Designamos os dois grupos de atividades pelos termos *poiésis* e *práxis*. A *poiésis* dá forma humana ao sensível; compreende as relações com a natureza, os trabalhos agrícolas, artesanais, artísticos e, de modo geral, a *apropriação* da natureza por parte do homem social em torno dele e *dentro dele mesmo*. A *práxis* compreende as relações entre os seres humanos, praticamente o comércio, as atividades diretivas, as funções estatais, na medida em que se vão constituindo. (Lefebvre, p.154, 2006)

A distinção entre obra e a coisa (produto, mercadoria) se estabelece na cisão entre o envolvimento da *poiésis* com a *práxis*. De acordo com Lefebvre (2006), o trabalho produtivo se desvaloriza em relação à atividade propriamente criadora, pois, a atividade somente se constitui como criadora se o indivíduo a completa. A expropriação dos meios de produção dos trabalhadores e a reificação das relações sociais, juntamente com um conjunto de representações que constituem a base sobre a qual o modo de produção capitalista está fundado, manipulando o vivido e sustentando a reprodução do espaço, contribuíram para esta cisão, a separação entre consciência criadora e natureza sensível. Para alcançar o reencontro das atividades cindidas rumo à *práxis* revolucionária, é

preciso considerar os três níveis da *práxis*, o repetitivo e o inovador (nos dois polos) e o mimético (entre os dois polos). Conforme Lefebvre (2006),

A *práxis* repetitiva recomeça os mesmos gestos, os mesmos atos em ciclos determinados. A *práxis* mimética segue modelos; pode suceder que, imitando, ela chegue a criar, mas sem saber como nem por quê; mais frequentemente ela imita sem criar. Quanto à *práxis* inventiva e criadora, ela atinge seu nível mais elevado na atividade revolucionária. Esta atividade pode ser exercida tão bem no campo do conhecimento e da cultura (a ideologia), como no da ação política. Contudo, a ação política concentra e condensa todas as mudanças parciais em um fenômeno total; a revolução que transforma o modo de produção, as relações de produção e de propriedade, as ideias e as instituições, a maneira de viver. A *práxis* revolucionária introduz descontinuidades no processo global sócio-histórico (Lefebvre, p.157, 2006).

Neste sentido, Lefebvre (2006) observa que a *práxis* revolucionária restabelece a coincidência entre as representações e a realidade, entre formas e conteúdos, chocando-se sempre com uma *práxis* política oposta à revolução, a conservadora. De acordo com o filósofo, somente é verdadeira a *práxis* revolucionária que supera a *práxis* repetitiva e mimética (p.159). A atividade prático-crítica revolucionária promove a desalienação, que é a luta consciente contra a alienação, compreendendo tanto a decisão teórica como a decisão de ação – o reencontro do pensamento com o ser, a consciência com a natureza sensível, o espírito com a espontaneidade – conforme Lefebvre (2006), supõe tática e estratégia, exploração do possível e do futuro, utopias.

[a utopia] Ela está em toda parte e em parte alguma. Transcendência do desejo e do poder, imanência do povo, simbolismo e imaginário presentes em toda parte, visão racional e sonhadora da centralidade acumulando nesse lugar as riquezas e os gestos humanos, presença do outro, presença-ausência, exigência de uma presença jamais alcançada, estas são, também, características do espaço diferencial. A forma urbana reúne tais diferenças, ora mínimas, ora máximas. Ela só se define por e nessa unidade que reúne as diferenças (todas as diferenças, ou seja, as diferenças formando um todo) (Lefebvre, p.122, 2004).

Para Lefebvre (2004) a utopia é o alhures, o não lugar que não acontece e, entretanto, procura seu lugar, portanto, esfera onde se estabelecem desígnios, projetos e estratégias de ação. Considerar o espaço vivido como momento em que as utopias se concebem e se desencadeiam em práticas espaciais é fundamental para abalar o espaço abstrato e suas representações quantitativas. Por isso que Gottdiener (2010) reforça o pensamento de Lefebvre acerca da transformação revolucionária, que requer, sobretudo, a liberdade de usar o espaço: a transformação radical do espaço provocaria a transformação da vida cotidiana, pois ambos estão vinculados. Gottdiener (2010) mostra que o direito à cidade foi definido por Lefebvre como o confisco do espaço pela ação que se libertou da repressão e que já é parte de uma *práxis* revolucionária. Não pode haver

transformação da sociedade se não houver a produção de um espaço apropriado, pois, para novas relações sociais deve haver novo espaço e vice-versa (Lefebvre, 1973 apud Gottdiener, p.154, 2010). É preciso imaginar e produzir espaços onde a revolução da vida cotidiana possa se realizar, por isso, conforme mostra Gottdiener (2010), Lefebvre localiza o impulso transformacional no ato de apropriação que se apodera do valor de uso do espaço social a partir da dominação do valor de troca do espaço abstrato – como usuários do espaço, logo da vida cotidiana, “todos somos candidatos potenciais à luta sócio-espacial” (Gottdiener, p.157, 2010).

Entender a missão batista Cristolândia como uma mobilização é considerar que: a) os missionários são candidatos à luta sócio-espacial pela justiça social; e b) que há uma *práxis* revolucionária que envolve a ação – a luta que contesta a banalização do espaço – e uma utopia, que é concebida a partir de seu espaço de representação. Revolução e utopia, como observamos, devem caminhar juntas, pois para uma transformação radical da sociedade é preciso que um novo espaço seja produzido, e, para tal, é necessário que este espaço seja imaginado. Consideramos que há um conteúdo transformador (como também conservador) dentro das missões batistas, que pode contribuir para a reapropriação do urbano. Deste modo, observaremos a relação entre utopias (da forma espacial e do processo social), missões urbanas e o pensamento batista, no que diz respeito às possibilidades de moldar alternativas diante do presente descrito.

4.1 A missão batista Cristolândia como um espaço de utopia

Uma grande contribuição acerca dos espaços de utopia é dada por Harvey (2011) ao trazer a perspectiva de um “conjunto sem fim de mundos sociais possíveis”, comprovando a capacidade da imaginação humana de explorar alternativas socioespaciais. Quando trazemos a “Cristolândia”, estamos vislumbrando tais perspectivas. Entretanto, como Harvey (2011) discute, o livre fluxo da imaginação está ligado à existência da autoridade e de formas restritivas de governança, o que provocaria a rejeição do utopismo. Podemos perceber tal fato, observando o domínio e o controle do espaço a partir de formas-conteúdo cuja finalidade é promover a reprodução de um cotidiano repetitivo, organizado e programado, como expressam (de modo material e simbólico) as obras de renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro e as medidas de segurança pública, isto é, a ação dos processos de mercadificação e militarização do espaço. O poder restritivo das formas é tão intenso que provoca a banalização do espaço, observada a partir da naturalização do absurdo: a) a venda da cidade, o consumo e mercadoria prevalecendo em detrimento do uso do espaço; b) a impossibilidade de habitar na cidade – grupos incluídos precariamente, que moram nas ruas (além da proliferação das cenas de crack). Entretanto, Harvey (2011) enfrenta o desafio

de não rejeitar o utopismo, pois isto significaria interromper o livre fluxo da imaginação na busca de alternativas.

De acordo com Harvey (2011), todos os grandes planejadores urbanos, engenheiros e arquitetos do século XX combinaram, na execução de suas tarefas, um imaginário de algum mundo alternativo (físico e social) com uma preocupação prática com a construção de projetos radicalmente novos no que concerne ao espaço urbano. Isto pode ser observado nos projetos que estão em andamento na cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, segundo o geógrafo, isso suscita uma contradição, “as utopias da forma espacial pretendem tipicamente estabilizar e controlar os processos que têm de ser mobilizados para virem a se concretizar” (p.229), o que em sua visão, faz com que o processo social oriente o ato de realização dessas utopias. Por esta razão, podemos afirmar que a produção do espaço urbano no Rio de Janeiro visa à gestão e reprodução do capital, pois o modelo de cidade vigente requer o estabelecimento de fixos para garantir a circulação dos fluxos, o que provoca o predomínio deste sobre aqueles:

As utopias da forma espacial veem pervertidos seus nobres objetivos por terem de firmar um compromisso com os processos sociais que pretendem controlar. Vemos também em nossos dias que as utopias do processo social materializadas têm de negociar com a espacialidade e a geografia do lugar e, ao fazê-lo, perdem igualmente seu caráter ideal, produzindo resultados que em muitos casos são o exato oposto dos pretendidos (Harvey, p.236, 2011).

Essa predominância do processo social sobre as formas é chamada pelo geógrafo de “utopismo do processo temporal”. Harvey (2011) observa a necessidade de associar os utopismos, alicerçando processos sociais em formas espaciais, o que seria um utopismo espaçotemporal, ou utopismo dialético. Conforme o geógrafo, embora Henri Lefebvre veja a produção do espaço como um meio privilegiado de exploração de estratégias e alternativas emancipatórias, ao propor que tal produção tenha que permanecer uma possibilidade interminavelmente aberta, deixa os espaços reais de alguma alternativa indefinidos, o que resulta na adoção de um “romantismo agonístico de anseios e desejos perpetuamente irrealizados” (p.240). Neste sentido, em busca de formular um utopismo dialético, Harvey (2011) visita um termo cunhado por Foucault – heterotopia – para procurar outra alternativa diante da dificuldade encontrada por Lefebvre.

Essa formulação é atrativa em seu nível de superfície, permitindo-nos pensar os múltiplos esquemas utópicos (livres organizações espaciais) que chegam até nós em formas materializadas não mutuamente exclusivas. Estimula a ideia de uma simultaneidade de livres organizações espaciais que acentua a escolha, a diversidade e a diferença. Permite-nos lançar um olhar sobre as múltiplas formas de comportamento e de política desviantes e transgressoras que ocorrem nos espaços urbanos (é interessante que Foucault inclua em sua relação de espaços heterotópicos lugares como cemitérios, colônias,

bordéis e presídios), que ele vê como reafirmações válidas e potencialmente significantes de algum tipo de direito a moldar parcelas da cidade segundo outra imagem (Harvey, p.242, 2011).

De acordo com Harvey (2011), o conceito de Foucault possibilita uma melhor compreensão da heterogeneidade do espaço, porém, sem oferecer pistas sobre que “aparência poderia ter um utopismo mais espaçotemporal”, isto é, “como seria possível construir alguma espécie de alternativa” (p.243). Apesar disso, queremos destacar algumas noções que Foucault traz quando aborda as heterotopias. Foi numa palestra em 1967, entre arquitetos e teóricos do espaço, que Foucault recorreu ao conceito. Conforme o filósofo aborda, todo e qualquer grupo humano cria suas heterotopias, que assumem formas variadas, podendo ser classificadas em duas categorias, heterotopias de crise e heterotopias de desvio. A primeira se refere a lugares privilegiados, sagrados ou malditos, relacionados à indivíduos que estão, em relação à sociedade e ao ambiente que ocupam, em situação de crise. Essas heterotopias, de acordo com Foucault, têm desaparecido, sendo substituídas pelas segundas – heterotopias de desvio – aquelas nas quais os indivíduos cujos comportamentos são desviantes em relação às normas instituídas socialmente. Façamos algumas observações: podemos associar as cracolândias, primeiramente, às heterotopias de desvio, considerando a situação precária em que os usuários estão inseridos, e, a partir do ponto de vista dos missionários da Cristolândia, considerá-las heterotopias de crise, uma vez que tais espaços são considerados como malditos e revelam uma situação de vulnerabilidade e miséria. As cenas de crack, nas quais a maioria dos moradores de rua está envolvida (47,7% dos usuários das capitais moram nas ruas, Fiocruz-2103) podem ser consideradas heterotopias de crise e de desvio. Considerando as condições dos grupos incluídos precariamente – moradores de rua e usuários – não podemos aceitar que estes indivíduos estejam desfrutando plenamente de sua liberdade, do direito à cidade, tomando as decisões necessárias para realização de suas vidas. Enfatizamos isso para rechaçar a possibilidade de enxergar tais espaços como lugares de encontro ou cenas amigáveis: eles revelam mais a opressão e a injustiça.

Outro aspecto importante que destacamos a partir do conceito de heterotopias é que, segundo Foucault, ela consegue sobrepor vários espaços incompatíveis num só espaço real, como um teatro, um cinema ou um jardim. A cidade-vitrine contém as cracolândias – incompatível com a imagem que quer vender, por sua vez, as Cristolândias estão nas cracolândias, um espaço considerado sagrado inserido noutro maldito, na cidade onde impera o espaço abstrato em detrimento do espaço social. Aqui podemos enxergar a heterogeneidade do espaço e sua construção social por diferentes grupos. Isto no leva a mais um aspecto que consideramos importante – o papel de criar um espaço ilusório que espelha todos os outros espaços reais, ou o papel de criar um espaço

outro, tão real, tão perfeito, meticuloso e organizado em desconformidade com nossos espaços mal construídos. Este aspecto está relacionado ao modo como o espaço é concebido, percebido e vivido. Portanto, para compreendermos os espaços de representação da missão batista Cristolândia e seu rebatimento nas práticas espaciais e em seu espaço conceitualizado, precisamos entender as bases do pensamento missionário batista, assim, poderemos extrair as alternativas e atentar-se às limitações.

A origem dos batistas apresenta inúmeras versões, com algumas controvérsias (Lisboa, 2012). Não é nosso interesse definir a origem deste grupo, apenas destacar algumas das principais bases de seu pensamento. De acordo com Azevedo (2004), a expansão batista pelo mundo deve ser creditada aos norte-americanos, tributários de uma visão “salvacionista” cujo objetivo, visto nos primeiros missionários designados à América do Sul, era o de “salvar o continente”, considerado pagão – embora catolicizado. Tal pensamento é uma herança do anticatolicismo norte-americano. O autor também apresenta que os batistas fazem parte da gênese do pensamento liberal inglês, pois dão ênfase à liberdade individual e no princípio da separação entre igreja e estado, características do liberalismo clássico. Conforme o autor, as ideias filosóficas dos batistas brasileiros foram forjadas a partir da matriz do liberalismo. Isto significou a indiferença dos batistas em relação ao envolvimento sociopolítico – a separação entre igreja e estado é a separação da igreja e de seu papel político – o que na prática não pode ocorrer, pois como bem disse o primeiro arcebispo negro da África do Sul, consagrado pelo prêmio Nobel da paz pela luta contra o *apartheid*, Desmond Tutu, não há nada mais político do que dizer que religião e política não se misturam.

No início deste século, um batista norte-americano, E.Y. Mullins escreveu, apologeticamente, que o que distingue os batistas, é a sua “doutrina da competência da alma em matéria de religião em subordinação a Deus”, ênfase que “une e concentra em si” três princípios da modernidade: o princípio intelectual da Renascença, sobre a capacidade e direito do homem” para o exercício da liberdade; o princípio anglo-saxônico da liberdade mental; e o princípio reformado da justificação pela fé (Azevedo, p.13, 2004).

Na metade do século XIX o Brasil foi alvo de um projeto denominado protestantismo de missão, fruto da iniciativa de sociedades missionárias norte-americanas – missão civilizatória – “difundir seu estilo de democracia e espalhar sua visão de progresso econômico” (Azevedo, p.191, 2004).

Os primeiros pregoeiros das verdades protestantes apresentaram-nas como capazes de levar o Brasil ao tão desejado progresso social, político e econômico, a partir da disseminação da Bíblia e da implantação da pedagogia escolar norte-americana (Azevedo, p.159, 2004).

Segundo o autor, “o individualismo batista é uma afirmação da soberania do indivíduo e, ao mesmo tempo, a afirmação da soberania de Deus que criou o indivíduo” (p.309). Havia pouco interesse pela cultura brasileira, a qual os missionários caracterizavam pelo atraso moral e tecnológico do povo, que poderia ser melhorada pro sua ação. Azevedo mostra que a pedagogia deste tipo de protestantismo se desenvolveu em torno de “quatro espaços” – o templo (centro da vida religiosa), a escola (educação para a conversão), a praça (onde se proclama a mensagem) e o prelo (para a evangelização). Influenciados pela teologia do “peregrinismo”, que simbolizava que o protestante não é deste mundo, projetavam a esperança para o futuro, o “céu”, deste modo,

O político torna-se uma dimensão secundária da organização humana. A pretensão é a da neutralidade. Não importa o sistema em vigor: o crente é cidadão de outra pátria. Não importa o regime em ação: o crente o considera como um mal necessário. Não importa o governo no poder: o crente deve obedecê-lo (Azevedo, p.180, 2004).

De acordo com Lisboa (p.32, 2012), a preocupação principal dos batistas do Brasil é o de “conquistar almas” e atuar na igreja, uma percepção pragmática da vida, sem profundas reflexões teológicas. Entretanto, o autor mostra que, apesar das ideias fundamentais da denominação, não há uniformidade, em vez disso há diversidade doutrinária, pois “cada igreja é autônoma na sua prática eclesiológica” (p.33). Ele afirma que em nenhum momento há uma reflexão específica e sistematizada sobre qual seria a missão dos batistas brasileiros, e que estes não conseguiram romper com a influência norte-americana, reproduzindo o “peregrinismo”. Apesar disso, Lisboa (2012) apresenta o discurso de dois pastores batistas que exerceram grande influência na definição do paradigma de missões da igreja na década de 1960, a partir de publicações n’O Jornal Batista, meio pelo qual foi moldado o ideário deste grupo (p.39). Neste debate,

Alguns defendiam (e ainda defendem, pois este debate está em pauta) que ela [a missão] consiste apenas na proclamação verbal da mensagem de Cristo, enquanto outros afirmam que a missão da igreja é mais ampla, incluindo não apenas o aspecto espiritual, mas sim questões temporais, o que faz com que o cristão passe a ter responsabilidades políticas e sociais (Lisboa, p.41, 2012).

Conforme Lisboa (2012), o embate não teve muitos desdobramentos, mas, conforme apresentamos no capítulo anterior, as contribuições de David Malta Nascimento e Helcio da Silva Lessa, na década de 1960, hoje ressoam na atuação da Cristolândia, uma vez que a igreja passa a se envolver com questões que jamais esteve desvinculada – sociedade e a política – a igreja tem responsabilidades. Se o projeto de origem do protestantismo de missão tinha o objetivo transformador (da realidade brasileira no século XIX), não poderia sustentar uma postura de neutralidade. Por isso observamos que ora as missões batistas adotam uma postura conservadora, ora aderem a uma via de contestação, revolucionária, isto porque,

há diversidade doutrinária e autonomia na definição das práticas religiosas. Mais uma vez, por esta razão, observamos na missão batista a possibilidade de moldar alternativas, pois, considerando a Cristolândia como uma heterotopia, partimos de sua pretensão de transformar o espaço e organizá-lo conforme seus objetivos, isto é, do espaço mental, imaginado, concebido perfeitamente, para alcançar as realizações concretas numa arena de conflitos e contradições, nada harmoniosa, sem que tais possibilidades de realização adquiram um aspecto ilusório.

Diante disso, nos deparamos com a mesma questão que Harvey (2011) se colocou: Como se pode então construir um utopismo mais sólido que integre processo social e forma social? Como alicerçar o utopismo da forma espacial Cristolândia com os processos sociais cuja finalidade é promover a libertação, a justiça social e a transformação a partir da mensagem do Evangelho, como o cristianismo de libertação? Conforme o geógrafo, a solução é montar um utopismo dialético, cujas bases estão nas possibilidades presentes ao mesmo tempo em que aponta trajetórias diferentes, ou seja, uma perspectiva de abertura, constantemente repensada e reformulada de acordo com as demandas sociais.

4.2 As possibilidades das missões e os sete teatros de ação rebelde

Alternativas e possibilidades, duas palavras bastante mencionadas no decorrer desta pesquisa. Isto porque acreditamos que a missão batista Cristolândia, compreendida como um tipo de mobilização social, contém um aspecto transformador que entendemos ser essencial para a revolução do espaço. As utopias, as práticas e as representações, quando comparadas ao estado atual de coisas, cuja banalização nós destacamos, podem revelar um novo espaço que deve ser apropriado para receber ações radicais e libertatórias, gerando algo diferente de tudo que denunciemos e já observamos até então – construir novas estórias e trajetórias. De acordo com Harvey (p.28, 2013) “a liberdade da cidade é muito mais que um direito de acesso àquilo que já existe: é o direito de mudar a cidade mais de acordo com o desejo de nossos corações”. Este é o desejo que nos move em direção às possibilidades e alternativas que observamos na ação dos missionários, cujo paradigma de missão é fundamental para orientar as práticas, suas lutas.

É bem verdade que o papel dos missionários no processo de ascensão do Ocidente esteve aliado ao imperialismo colonial, como apresenta Latouche (1994). A cruz sempre esteve acompanhada da espada no projeto do imperialismo, garantindo a “conquista espiritual”, juntamente com o militares na conquista dos territórios e dos homens, e dos mercadores, na conquista dos mercados. Por longos séculos o termo “missão” esteve associado ao caráter superior da civilização do homem branco, que “se julgava investido de uma missão sagrada” (Latouche, p.19, 1994). Entretanto, desde a descolonização, o papel das missões foi modificado, e os “missionários chutados do Ocidente que deixaram o centro

do palco” (Latouche, p.26, 1994) atuam sob outros paradigmas, em outros teatros, Neste instante, faz parte de nosso esforço alcançar mais precisamente o momento em que as missões se constituem como força transformadora. Partindo do que Harvey (2011) denomina de “arquiteto rebelde”, observamos tal essência nos missionários, que por sua paixão e imaginação se empenham em construir alternativas diante dos espaços malditos da banalização, da opressão, da injustiça e da miséria. Rejeitar este potencial é se fechar no particularismo e na ausência de alternativas. Por este motivo, queremos traçar algumas reflexões sobre as missões relacionando-as com os sete teatros de ação rebelde proposto por Harvey (2011).

De acordo com o professor de missiologia David Bosch (1929-1992), autor do livro *Missão Transformadora*, considerado uma referência no estudo da missão cristã mundial, até a década de 1950 a palavra “missão”, mesmo não sendo usada numa acepção unívoca, tinha um conjunto de sentidos razoavelmente circunscrito:

Ela designava: a) o envio de missionários a um território especificado; b) as atividades empreendidas por tais missionários; c) a área geográfica em que os missionários atuavam; d) a agência que expedia os missionários; e) o mundo não cristão ou “campo de missão”. Num contexto ligeiramente diferente esse termo também podia designar: g) uma congregação local sem um pastor residente e que ainda dependia de uma igreja mais antiga, estabelecida; ou h) uma série de serviços especiais destinados a aprofundar ou difundir a fé cristã, em geral, num ambiente nominalmente cristão (Bosch, p.17, 2002)

De acordo com Bosch (2002) a teologia, a igreja e a missão vêm sofrendo uma crise que suscita um desafio de reagir “imaginosa” diante dos seguintes fatores que a manifesta:

- O avanço da ciência e tecnologia e, junto com elas, o processo mundial de secularização, que tornam a fé em Deus algo redundante.
- O Ocidente, lar do cristianismo católico e protestante, e também do moderno “empreendimento missionário” está sendo descristianizado.
- Reexame das tradicionais visões estereotipadas de outras religiões (consequência da descristianização).
- A aparente irreversibilidade da explícita divisão do mundo entre os ricos e os pobres, criando raiva e frustração entre os pobres, e, entre os cristãos ricos, uma relutância em compartilhar sua fé.
- Emergência das Teologias do Terceiro Mundo: teologia da libertação, teologia negra, teologia contextual, teologia *minjung*, teologia africana, teologia asiática e outras semelhantes.

Tais transformações e mudanças na sociedade e na teologia de missão revelam a necessidade de construir uma nova visão acerca da missão, considerando, ao invés de uma única concepção, um “pluriverso de missiologia num universo de missão” – isto significa pensar na diversidade de correntes e pensamentos acerca da missão. Para orientar o debate, Bosch (2002) propõe algumas definições provisórias que devem permear toda a discussão a respeito de missão. Em primeiro lugar, o autor apresenta a necessidade de distinguir entre missão (no singular) e missões (no plural). O primeiro conceito (missão) designa a *missio Dei* (missão de Deus), isto é, a auto-revelação de Deus como “Aquele que ama o mundo – o envolvimento de Deus no e com o mundo” – enunciando “a boa nova de Deus-para as/pelas pessoas”. No plural, o conceito de missões, designa os empreendimentos missionários da igreja; relacionado às formas particulares, tempos, lugares ou necessidades específicas de participação na *missio Dei* (Bosch, p.28, 2002). Neste sentido, ele propõe que a fé cristã é intrinsecamente missionária, logo, toda a existência cristã deve ser caracterizada como missionária, sendo tal tarefa tão coerente, ampla e profunda quanto são as necessidades e as exigências da vida humana – “as pessoas vivem numa série de relações integradas; portanto, divorciar a esfera espiritual ou pessoal da esfera material e social é indicativo de uma antropologia e sociologia errônea” (Bosch, p.28, 2002). Ele sustenta que nem uma igreja secularizada (cujo propósito não revela o sobrenatural e o divino) nem uma igreja separatista (uma igreja que só se envolve em “salvar almas” e preparar os convertidos para o além) podem articular fielmente a *missio Dei* (Bosch, p.29, 2002).

Construir novas concepções de missões é construir novas formas de ação, logo, é preciso também considerar o espaço – e o estado atual de coisas – para partir dele e concebê-lo de outro modo. Considerando a discussão sobre a escala no capítulo anterior, podemos compreender a razão pela qual Harvey (2011) chama atenção para a necessidade de dar importância às possibilidades políticas numa variedade de escalas espaçotemporais. Ele afirma: “a real mudança política advém de alterações simultâneas e bem pouco coordenadas tanto no pensamento como na ação em várias escalas” (p.306). Por este motivo ele recorre à metáfora de vários “teatros” (operações) possíveis de pensamento e de ação em alguma “longa fronteira” de práticas políticas “rebeldes”. Não há primazia entre eles, todos estão inter-relacionados, e, conforme o geógrafo declara, “para haver uma insurgência generalizada que altere a forma e a direção da vida social são necessárias ações colaborativas e coordenativas em todos os teatros” (p.307). Partindo das bases para pensar a missão da igreja no mundo contemporâneo, observamos que o “envolvimento do Deus que ama o mundo”, revela um interesse em atuar no espaço do ser humano, o que aparece de modo mais claro na essência da fé cristã e da igreja, de caráter missionário, que não deve estar dissociada das questões sociais, caso o contrário, nega sua existência e a *missio Dei*. De acordo

com este pensamento, existe igreja porque existe missão, “participar da missão é participar do movimento de amor de Deus para com as pessoas, visto que Deus é uma fonte de amor que envia” (Bosch, p.468, 2002). A partir dessas considerações, iremos abordar três vertentes que contribuem para o atual paradigma de missão, a fim de relacioná-las com os teatros de ação rebelde: missão como busca por justiça, missão como libertação e missão como compaixão.

Nestas três acepções de missões, seguimos com a proposta de traçar relações com os teatros de ação sugeridos por Harvey (2011). *O pessoal é político* – neste primeiro teatro, o geógrafo explica que o arquiteto rebelde é uma pessoa corporificada, logo, entendemos os missionários como arquitetos rebeldes, e vemos tal potencial na vida daqueles que são retirados das ruas e da dependência química do crack. Muitos ex-usuários de crack tornam-se missionários e passam a atuar na Cristolândia. Harvey (2011) levanta a seguinte fórmula: “ao mudar nosso mundo, mudamos a nós mesmos” – o que implica na seguinte interrogativa: “como poderemos transformar a nós mesmos sem transformar nosso mundo?”. A relação das missões no primeiro teatro pode estar bem clara pelo seguinte trecho:

Não podemos esperar transformar o mundo sem transformarmos a nós mesmos. Portanto, a negociação que sempre está na base de todas as práticas políticas e arquitetônicas envolve pessoas que buscam transformar umas às outras e ao mundo, assim como a si próprias (Harvey, p.309. 2011).

O slogan “vamos transformar as cracolândias em Cristolândias” expressa bem o que constitui o primeiro teatro de ação rebelde. Podemos considerar os missionários e a mobilização como arquitetos rebeldes, justamente porque na mensagem do Evangelho, há primeiro a transformação ao nível do privado e do pessoal, que não deve ser suprimido nem reprimido – esta dimensão é fundamental, pois conforme Harvey (p. 308, 2011), este é “um espaço em que as dúvidas, as raivas, a ansiedade e o desespero, assim como a certeza, o altruísmo, a esperança e o júbilo possam florescer”. Como veremos mais adiante, a teologia da libertação contribuiu bastante para a relação entre fé cristã e responsabilidades sociais:

Como a fé e a vida são inseparáveis, essa libertação deve acontecer em três níveis diferentes: libertação de situações sociais de opressão e marginalização, libertação de qualquer espécie de escravidão pessoal e libertação do pecado, que é a ruptura da amizade com Deus e com outros seres humanos (Bosch, p.529, 2002).

A mensagem do Evangelho colabora neste sentido para uma revolução pessoal que desemboca em ações transformadoras de nível coletivo, o que nos leva a considerar outros dois teatros de ação. *A pessoa política é uma construção social* – “o indivíduo, o corpo, o eu, a pessoa é uma construção social fluida, em

vez de uma entidade absoluta e imutável fixada no concreto” (p.309). De acordo com o geógrafo, é preciso ver a pessoa como um conjunto de relações socioecológicas, pois a pessoa que é política é receptora de incontáveis processos que atravessam os mundos físicos e sociais. As construções espaçotemporais influenciam na “posicionalidade” da pessoa, aquilo que define “quem somos” e a “posição a partir da qual vemos”. O desafio é “persuadir as pessoas a ver para além das fronteiras do míope mundo da vida cotidiana que todos habitamos” (p.310). Podemos perceber que ao atuar nas ruas, enxergando os grupos sub-humanizados invisíveis, e alertando através de campanhas e outros meios de comunicar a realidade das cracolândias, a missão batista age neste também neste teatro, projetando a possibilidade do futuro – “transformar em Cristolândias” – recorrendo à tradição utópica, mais uma característica deste segundo teatro, que conforme Harvey (2011), “consiste em imaginar sistemas inteiramente distintos de direitos de propriedade, de organização da vida e do trabalho, tudo isso manifesto em formas espaciais e ritmos temporais totalmente diferentes” (p.311-312, 2011).

Para isso, conforme o autor explica, é necessária a perspectiva de uma longa revolução, que requer algum tipo de coletivização do impulso e do desejo de mudança, o que nos leva a destacar o terceiro teatro de ação rebelde – *a política das coletividades*. De acordo com o geógrafo, essas políticas estão em toda parte, e em sua maioria, preservam e dão sustentação ao sistema existente. Cabe ao arquiteto rebelde encontrar meios para moldar um processo mais integrado de mudança histórico-geográfica para além dos limites tipicamente definidos por alguma comunidade de interesse (p.315). Embora a matriz da denominação batista seja o liberalismo, a autonomia das comunidades, e em certa medida, a perda dos referenciais de origem, tem promovido uma abertura ao envolvimento e interesse em relação a busca por justiça social. Mas o sentimento individualista ainda permanece e o isolacionismo da denominação prejudica a unidade com outros projetos de luta coletiva, ocorrendo muito mais no nível da ordem próxima – indivíduos ou grupos de indivíduos – do que ao nível da instituição, em seu papel mediador nas escalas de ação. Este teatro ainda possui pontos que restringem à ação, estão obstruídos pela falta de comprometimento político, que gera uma desarticulação na luta por justiça social e transformação. A igreja, dentre outras instituições mediadoras, “tem se mostrado central para a busca de alternativas ao egoísmo do individualismo personalizado do mercado” (Harvey, p.315, 2011). Tal constatação nos leva em direção a outros três teatros.

O particularismo militante e ação política. A ação da missão batista Cristolândia pode ser entendida como uma luta particular, e nisto reside um problema: mudar de nível neste espectro de lutas e chegar a alguma concepção de uma alternativa universal do sistema social que constitui a fonte de suas dificuldades (Harvey, p.316, 2011). O geógrafo afirma que, “avançar num dado

teatro acabam por estagnar ou mesmo regredir caso não seja apoiados por avanços noutros teatros” (p.306). Isso nos mostra que, embora haja autonomia no nível do pessoal e muitas frentes missionárias abertas em vários estados brasileiros, a dificuldade que há no nível institucional, isto é, no nível mediador entre particulares universais, prejudica o processo de *tradução do concreto ao abstrato* (mais um dos sete teatros). A ausência de reflexão acerca da missão dos batistas também é fator prejudicial, pois para muitos, “religião e política não se misturam”, o que gera um desgaste e enfado em muitas lideranças que preferem não partir para o confronto, o que supõe uma inclinação ao conservadorismo. Tal particularismo afeta a política das coletividades e a tarefa da tradução, isto é, a passagem da particularidade à universalidade. Também há o problema das instituições mediadoras se ossificarem, embora a estabilidade destas e das formas espaciais sejam essenciais para que toda alternativa radical se materialize. Por tal razão, Harvey (p. 318, 2011) propõe uma “negociação mais dinâmica entre particularidade e universalidade de modo a forçar as instituições mediadoras e as estruturas espaciais a ser o mais abertas possível”, pois como teatros de ação, as *instituições mediadoras e os ambientes construídos* têm crucial importância pois são capazes de mediar a dialética entre particular-universal. Tratando especificamente das *traduções e aspirações*, o geógrafo afirma que “o arquiteto rebelde tem um papel particular a desempenhar tanto na definição dos pontos em comum como no registro das diferenças” (Harvey, p.321, 2011). Ele coloca que sem tradução tornam-se impossíveis formas coletivas de ação, isto porque é preciso se empenhar no esforço de traduzir aspirações políticas entre a incrível variedade e heterogeneidade de condições socioecológicas e político-econômicas. Nestes três teatros percebemos algum tipo de estagnação e limitação na ação da missão batista Cristolândia, por conta dos seguintes fatores: 1) mesmo que enfraquecida, a influência da matriz do liberalismo permanece operante: a separação entre igreja e estado significa a perda pela responsabilização social e política, logo, uma tendência ao conservadorismo; 2) o isolacionismo da denominação enclausura a luta particular e não permite a promoção de um alicerçar com outras mobilizações; 3) a tradução que deveria ser realizada pela instituição, na mediação entre particular-universal é prejudicada pela falta de comunicação e compartilhamento com outras mobilizações de luta transformadora. Isto também provoca um retrocesso acerca da reflexão sobre o “pessoal ser político” e resulta numa construção social da pessoa política que deixa a desejar, isto é, que, embora atue nas missões, não está comprometido como uma ação mais ampla e radical de transformação, a pessoa permanece e se fecha no nível do imediato, acometido da miopia do cotidiano. Entretanto, como estamos falando de possibilidades e alternativas, é imprescindível ter esperança. É onde nos debruçamos no sétimo e último teatro de ação rebelde.

O momento da universalidade – sobre compromissos pessoais e projetos políticos. Neste caso, no teatro das traduções e aspirações, o universal torna-se concreto no mundo real por meio das práticas sociais. Harvey (2011) exemplifica com o conceito de justiça, que é o caso de uma noção que se universaliza por meio de um processo de abstração, mas volta a particularizar-se. Entretanto, o momento da universalidade não é um momento final de revelação nem de verdade absoluta. Na verdade, é um momento de escolha, onde é necessário haver princípios ou códigos de ação que funcionam como diretrizes para futuras decisões. Deste modo, destacamos três momentos da missão para que a ação do arquiteto rebelde se formule a partir de princípios ou códigos que orientem a transformação e a revolução do espaço. A missão como busca por justiça se revela como um princípio. De acordo com Bosch (2002), a justiça social era central na tradição profética encontrada nos relatos em livros do Antigo Testamento – os profetas contestavam os reis e governantes na medida em que houvessem tolerado ou perpetrado a injustiça em seus reinados. Entretanto, com a separação entre igreja e estado, “o ministério da igreja – fora de seus muros – foi, em geral, limitado à caridade e ao desenvolvimento”, deste modo, “contestar estruturas sociais injustas não era de sua alçada” (Bosch, p.481, 2002). O autor percebe que há dois mandatos distintos, entre a evangelização e a responsabilidade social, ou seja, um possui o caráter espiritual e o outro social – o primeiro consiste na incumbência de anunciar o Evangelho, enquanto o segundo, de ênfase profética, instiga o cristão a se envolver na sociedade por amor ao próximo, em prol do bem-estar humano e da justiça. Embora haja a tensão entre esses dois mandatos, há muitos avanços, pois surge o interesse de alguns grupos e igrejas preocupados não apenas com a difusão da mensagem de amor, mas, também comprometidos com sua concretização. Deste modo, a missão da igreja inclui tanto a proclamação do evangelho quanto sua demonstração, o que levaria ao envolvimento com as necessidades humanas imediatas e a luta por transformações sociais.

Este aspecto tem aproximação com a contribuição que prossegue nesta mesma linha de missão e justiça social, a missão como libertação, que emerge como outro princípio norteador para imaginar outros espaços. Bosch (2002) apresenta esta missão a partir da Teologia da Libertação (TL), que em geral, são teologias do “Terceiro Mundo”, um fenômeno multifacetado – teologia negra, hispânica e ameríndia (nos Estados Unidos), teologia latino-americana, teologia feminista, teologia negra sul-africana, entre outras. Em grande parte elas se desenvolveram como protesto contra a incapacidade de círculos eclesiais e missionários ocidentais, tanto católicos quanto protestantes, em lidar com problemas de injustiça sistêmica (Bosch, p.517, 2002), isto porque a postura das igrejas reivindicava uma espécie de “extraterritorialidade”, concordava-se com a solução dos males sociais, mas sem contestar o modelo de produção e sua estrutura sociopolítica – era necessário realizar uma renovação radical.

Não se erradicaria a pobreza despejando *know how* tecnológico nos países pobres, mas por meio da abolição das causas fundamentais da injustiça; e como o Ocidente mostrava relutância em endossar tal projeto, os povos do Terceiro Mundo tinham que tomar seu destino em suas próprias mãos e libertar-se através de uma revolução. O desenvolvimento implicava uma continuidade evolucionária com o passado; a libertação significava uma ruptura radical, um novo começo (Bosch, p.520, 2002).

Uma expressão que ficou em voga nos círculos de discussão da TL foi a “opção preferencial de Deus pelos pobres”. Bosch (2002) mostra que o termo “pobres” era interpretado metaforicamente pelos cristãos ricos – “os pobres eram os ‘pobres em espírito’, aqueles que reconheciam sua completa dependência de Deus’ – entretanto, “ser pobre é incontestavelmente uma realidade material” (p.521-522). Deste modo, para a TL o alvo do amor de Deus e da missão da igreja são os grupos incluídos precariamente, como os moradores de rua e usuários de crack, sub-humanizados, invisíveis e vulneráveis. Bosch (2002) destaca duas mudanças fundamentais que caracterizam a TL: é teologia “a partir de baixo”, é contra-hegemônica – o inimigo da humanidade não é sua própria natureza, antes, uma estrutura de poder humano que explora e destrói os destituídos de poder – isso significa que não são os pobres que precisam da igreja, mas a igreja que necessita dos pobres; a igreja não é mais “a voz dos que não tem voz”, pois agora aqueles que não tinham voz se fazem ser ouvidos por suas próprias vozes. Essa teologia se alinha com nossa proposta de reapropriação do urbano a partir da ação missionária, contestando a produção hegemônica e construindo a partir de utopias da forma espacial e do processo social um novo espaço, que se presta à prática radical, à revolução das relações sócias, portanto, da sociedade e do espaço. Partir deste princípio de missão como libertação também se constitui como um norte para que o livre fluxo da imaginação alcance e molde novas ordens socioecológicas, e isto está contido naquilo que move o espaço de representação Cristolândia – o conhecimento de Cristo, dado a partir do encontro nas ruas, inicia o processo da libertação – social, particular e espiritual.

Por último, segue outra proposta que vincula, a partir de um princípio norteador, a missão com os teatros da ação, mais particularmente com o momento do universalismo, se aproximando mais da relação entre compromissos pessoais e projetos políticos – a missão como com-paixão (Zwetsch, 2007). De acordo com o doutor em teologia Roberto Ervino Zwetsch, com-paixão pode ser uma “expressão chave que resume em nossos dias o evangelho de Deus, encarnado em Jesus de Nazaré, para o bem da humanidade em todos os tempos” (p.272, 2007). Suas apostas estão nas alternativas que se tornam possíveis e viáveis, a partir de tal perspectiva, não sem problemas e desafios:

Não será tarefa fácil acreditar na compaixão divina se considerarmos apenas o testemunho das igrejas cristãs. Sua divisão histórica, a inconsistência de seu testemunho, a guerra provocada pela

concorrência religiosa, os escândalos que solapam a credibilidade do evangelho da paz, da justiça e da reconciliação (Zwetsch, p.273, 2007).

Conforme o teólogo, o estado atual de coisas é um solo fértil onde a compaixão pode frutificar, mas, por si só, não será capaz de perpetuar ou garantir quaisquer transformações – ela precisa ser desdobrada em atos de vontade e em propostas concretas, pois do contrário, torna-se apenas uma perspectiva permeada de boas intenções. Isso nos leva a considerar as capacidades e potencialidades humanas que Harvey (2011) destaca, entre as quais podemos acrescentar a compaixão:

Somos seres sensoriais em relação metabólica com o mundo que nos cerca. Alteramos esse mundo e, ao fazê-lo, alteramos a nós mesmos mediante nossas atividades e labores. Como todas as outras espécies, temos capacidades e potencialidades específicas de nossa espécie, sendo as mais importantes, ao que se diz, a de alterar nossas formas de organização social (...), construir uma longa memória histórica por meio da linguagem, acumular conhecimentos e formas de compreender que estão coletivamente à nossa disposição como guias para a ação futura, refletir acerca do que fizemos e fazemos de maneiras que nos permitam aprender com a experiência (Harvey, p.272, 2011).

Tais potencialidades humanas nos levam a acreditar que a experiência religiosa daqueles cuja rua é seu campo de ação possui relevância no processo de transformação e apropriação do urbano. Grande parte dos missionários são voluntários que não recebem salário ou ajuda de custo para disponibilizarem seu tempo e força na tarefa que se propõe a Cristolândia, o trabalho com os usuários de drogas e moradores de rua, mais uma vez, buscando libertá-los tanto no âmbito do espírito, quanto de sua condição social. Zwetsch (2007) afirma que a compaixão divina só se torna concretamente histórica quando associada à outra palavra-realidade central no testemunho bíblico – a justiça. “Assim como não há paz sem justiça, também não compreendemos a compaixão de Deus se nos esquecemos de relacioná-la com sua justiça” (p.275). O teólogo mostra que a compaixão está associada a duas dimensões do amor de Deus – justiça e graça – a esperança e oportunidade de realização plena da vida, livre da exploração, da opressão e, sobretudo, da injustiça. Outra dimensão inerente à palavra compaixão é a que diz respeito ao sofrimento, *passio*: a histórica paixão sacrificial do Cristo pobre e dos crucificados de ontem e hoje. Há um sofrimento libertador – a ressurreição sinaliza a justiça sobre a ausência de vida, sobre a injustiça, trazendo a esperança. A mensagem do Evangelho está permeada por tais valores. A aceitação do sofrimento não significa masoquismo, como explica o autor, mas a luta contra as relações perversas, à miséria causada pela exploração do homem pelo homem e tudo que destitui o ser humano de desfrutar de sua existência com liberdade, isto é, uma luta pela vida.

Como Harvey (2011) propõe, é preciso combinar a atividade e o pensamento nos diferentes teatros de ação social para criar uma totalidade evolutiva da ação social. Conforme o geógrafo, “são o diálogo e as interações práticas que percorrem os vários teatros dessa longa fronteira que contam” (p.332). É preciso saber que, apesar de nosso esforço para moldar ordens socioecológicas alternativas a partir de planos determinados e utopias, seremos atingidos pelas consequências inesperadas de nossas próprias ações como também por acidentes que podem ocorrer de modo transescalar. Isto, porém, não pode bloquear o possível e impedir a ação: a iniciativa de arriscar está incluída no repertório do arquiteto rebelde em busca de um espaço da liberdade. A reapropriação é um processo contínuo no espaço-tempo e se realiza à medida em que são construídos novos espaços destinados ao uso e ao valor de uso – processo que ocorre na imaginação e na prática, envolvendo uma *práxis* revolucionária, que nos leva a compreender que a revolução é permanente.

O caminho à reapropriação mostrado por Lefebvre (1991b) é uma estrada que conduz à revolução cultural permanente. Revolução que tem como fim e sentido da criação um estilo de vida, de modo mais objetivo, uma revolução que muda a vida, não apenas o Estado ou as relações de propriedade (p.214). O combate é transescalar e multidimensional, uma vez que a cotidianidade – que produz uma passividade contemplativa, letargia e uma retração no conformismo – domina a economia, a política e a cultura, consiste numa estratégia global. Para Lefebvre (p.208, 1991b), “é nesse nível que é preciso combater, lançando-se as palavras de ordem de uma revolução cultural com implicações econômicas e políticas”. O filósofo afirma que não é revolução a partir de uma cultura, menos ainda para e pela cultura, contudo, possui como exigência fundamental a reabilitação plena e completa das noções de obra, criação, liberdade, apropriação, estilo, valor (de uso), ser humano. Até então nossa proposta se desdobrou no intuito de apresentar que, a luta da missão batista Cristolândia, uma mobilização social, tende a reabilitar tais noções a partir da *práxis* missionária, que é tributária de teologias de missão que oferecem princípios norteadores para ação dentro das escalas e teatros de ação rebelde, onde o missionário, entendido como ator, exerce suas ações como arquiteto rebelde – inconformado com a injustiça proveniente do modo de produção vigente e a banalização do espaço. O espaço de representação dos missionários, moldado conforme princípios e discursos do Evangelho, ainda que em alguns momentos harmonize com os produtos da metropolização do espaço, surge com alternativa, e deste modo, lembrando a possibilidade de sobreposição de espaços incompatíveis que é próprio do conceito de heterotopia, podemos considerar a representação Cristolândia como um espaço de esperança, que se realiza à medida em que os missionários, a partir de suas práticas espaciais, concretizam e tornam real a utopia.

5

Considerações finais

Observamos que a luta da missão batista Cristolândia pela reapropriação do espaço urbano se efetua a partir da contestação da representação do espaço banalizado “cracolândia” e, também, a partir da construção de um espaço de utopia – a Cristolândia como um espaço de representação, povoado de simbolismos ligados ao discurso e às práticas religiosas cristãs, do mesmo modo, relacionado às teologias de missão. A pretensão de analisar as práticas espaciais e representações da missão batista Cristolândia, no processo de reapropriação do urbano, nos impulsionou a uma perspectiva mais ampla: aquela que ultrapassa sua finalidade particular (“transformar as cracolândias em Cristolândias”) para alcançar um propósito mais abrangente: transformar a cidade inteira. Isto porque consideramos esta utopia como uma possibilidade de moldar alternativas, a partir do livre fluxo da imaginação dos missionários e das ações que engendram processos que podem ser promotores de mudanças.

A pergunta que pode ser feita no início é: o que as cracolândias têm a nos dizer? Isto significa partir do presente, por este motivo, tomamos as cenas de crack não como objeto de estudo, mas como um estopim, um ponto de partida. Mostramos que tal espaço possui um caráter apenas simbólico, entretanto, que se concretiza, à medida que as representações se consolidam quando substituem o representado: as cracolândias são falsas e verdadeiras, falsas em relação aquilo que apontam e verdadeiras em relação ao que as suporta. Neste sentido, surge outra questão: o que suporta as cracolândias? Para responder esta questão, eis a razão pela qual trouxemos a discussão dos processos de mercadificação e militarização do espaço, observando-os como facetas do processo de metropolização (que abrange outros processos). A banalização da cidade é resultado da atuação conjunta de tais processos, que são fundamentais à reprodução do espaço e ao agravamento da condição dos grupos incluídos precariamente – os usuários de crack que moram nas ruas. Deste modo, afirmamos que tais representações são recursos estratégicos para sustentação de um modelo de cidade que utiliza, quando lhe é conveniente, o simbolismo da “cidade maravilhosa” para vender sua imagem (e rechaçar tudo que a prejudica), ou, o simbolismo da “cidade perigosa” – a fobópole – para legitimar ações policiais de repressão, controle e vigilância, e promover a “segurança” de seus investimentos e consumidores.

Se o espaço de utopia Cristolândia tem como finalidade transformar as cracolândias, e esta representação é verdadeira em relação ao que a sustenta, a

construção de um novo espaço que contesta o atual aparece como uma forma de reapropriação do urbano; como um espaço de representação, a Cristolândia busca, por meio da imaginação, modificar e apropriar o espaço banalizado; Acreditamos que a partir dessa utopia e mobilização é possível dismantelar aquilo que sustenta as banalizações da vida e da cidade.

A necessidade de imaginar outros espaços, novas possibilidades, é o que nos leva a considerar as utopias e as heterotopias, espaços onde a ação revolucionária pode se desenvolver com a finalidade de atingir uma transformação radical. Ao mesmo tempo em que as representações do espaço bloqueiam a consciência política, e notamos isso ao mostrar as “cidades dentro da cidade”, isto é, um conjunto de representações da cidade do Rio de Janeiro – Cidade Maravilhosa, Cidade do Samba, Cidade da Polícia, Cidade da Música, Cidade Olímpica – as representações também apontam para o possível. A práxis – criadora e inventiva – está relacionada à capacidade de construir um novo espaço e concretizá-lo a partir das práticas espaciais (dos usos do espaço), reabilitando o prático-sensível, abrindo uma via para a concepção da cidade como obra. Ao combater a representação do espaço “cracolândia”, percebemos que o espaço de representação da Cristolândia pode ser eficaz, juntamente com outras mobilizações e lutas, para o combate às representações acima citadas e às relações de dominação, pois, do mesmo modo, contribuem para a banalização do espaço.

O modo pelo qual buscamos apreender o processo de banalização se deu por meio do método regressivo-progressivo, descrevendo o presente da cidade do Rio de Janeiro, a gênese dos processos investigados e, por último, as aberturas e virtualidades. Admitimos as dificuldades em utilizá-lo intracapítulos e entre os capítulos, e reconhecemos que nem sempre atingimos tal objetivo. A percepção que existe é que, a produção do espaço a partir das práticas espaciais da Cristolândia, cuja base é uma representação, uma utopia, não possui aspectos concretos, enquanto que, as representações dominantes da cidade se estabelecem e se realizam no cotidiano, programando-o e organizando-o conforme os interesses da governança urbana. Observamos isto na metropolização do espaço, um processo que confere à cidade aspectos de uma metrópole, e isto se dá no nível material e espiritual. A morfologia da cidade condiciona as ações, os trajetos, tal como, o modo de sentir e pensar a vida na cidade. A impressão é que não há mais como resistir a esta marcha – “não há alternativas”; isto tem provocado a letargia, a atitude complacente, a retração no conformismo.

Por outro lado, os projetos em desenvolvimento na cidade nasceram como utopias, desígnios e planos de arquitetos, urbanistas e consultores internacionais – linhas, números, intencionalidades – e logo adquiriram formato, se espacializaram. Não conseguimos mostrar como a Cristolândia adquire forma, senão, como ela se espacializa a partir da ação dos missionários, compreendidos

então como arquitetos rebeldes e sua forma fixa no espaço, o prédio localizado no Centro da cidade. Nossa tentativa de alicerçar as missões com os teatros de ação teve como propósito aliar princípios ou códigos de ação (que funcionam como diretrizes para futuras decisões) com arenas onde a mobilização atua para transformar, ao nível do indivíduo – o corpo, como medida de todas as coisas – e do social, do coletivo, à cidade inteira.

Neste sentido, consideramos que a Cristolândia, mesmo sendo um empreendimento missionário batista, cujas implicações políticas foram apresentadas (descompromisso com os problemas sociais, conservadorismo), contém um caráter subversivo, uma vez que busca transgredir o espaço banalizado das cracolândias. Transformá-las em Cristolândia, como já destacamos, é abalar aquilo que as suporta, o que nos leva a considerar a tensão entre dominação e apropriação: entendida como mobilização social, a missão batista suscita um processo de reapropriação do espaço urbano – a cidade é seu campo de ação – reabilitando a rua como lugar de encontro, cujo propósito é transformar. Deste modo, podemos falar de “encontros transformadores” (o simples ato de enxergar um morador de rua, considerado invisível, é transformador). Os missionários conferem um uso distinto ao espaço-tempo, pois há um conjunto de representações e símbolos que povoam suas consciências e sobrecaem no trabalho religioso, isto é, na produção de uma visão do mundo e nas relações sociais, ou, na concepção de um espaço-tempo e de práticas espaciais que podem desempenhar uma função social revolucionária.

Vislumbrar alternativas e possibilidades, diante de um momento em que movimentos sociais e projetos políticos estão exauridos, é considerar o espaço como aberto à ação, pois vivê-lo como fechado, acabado, é aceitar toda a contraditória e falsa coerência que os atores dominantes desejam atribuir a ele. É preciso, portanto, concebê-lo e vivê-lo como esfera onde novas perspectivas podem ser geradas a partir da multiplicidade e da pluralidade de inter-relações. Necessário é estabelecer conversações, debates, diálogos que busquem construir aproximações, bem mais que separações. Acredito estarmos num momento onde a convergência de lutas anticapitalistas é mais possível: parte do objetivo implícito nessa pesquisa é ressaltar pontos de contatos com outras lutas pela reapropriação e revolução do espaço. Ao invés de rechaçar e rejeitar, percebemos este momento como instante de estender todas as mãos possíveis. O resgate da esperança precisa agregar experiências, saberes, teorias, vivências, técnicas, ciências, para não reduzir e fragmentar as táticas e estratégias de ação radical. Os avanços nos teatros de ação seriam mais efetivos, por isso trouxemos o papel da missão batista Cristolândia. Admitimos que o assunto não se esgotou nessa linhas, e, que poderíamos ter abordado outros pontos, aprofundado em alguns elementos e discutido determinados conceitos. Portanto, este estudo é apenas uma parte de uma trajetória-até aqui, uma conexão de instantes e momentos que culmina no

tempo presente, uma soma de experiências e relações que pretendem ser contribuintes dentro dos movimentos que lutam pelo direito à cidade, autonomia e justiça social.

6

Referências bibliográficas

ABREU, M. A evolução urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 4ª edição. Instituto Pereira Passos, 2011. 3ª reimpressão.

ARANTES, O. Uma estratégia fatal: A cultura nas novas gestões urbanas. IN: A cidade do Pensamento único – Desmanchando Consensos. Petrópolis, RJ. 2ª edição, Editora Vozes, 2000.

BARBOSA, J. Paisagens da natureza, lugares da sociedade: a construção imaginária do rio de janeiro como *cidade maravilhosa*. Revista bibliográfica de geografia y ciencias sociales. Vol. Xv, nº 865, 2010.

BOSCH, D. Missão Transformadora – Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. Editora Sinodal, 2002.

BRANDÃO, C.A. Território e desenvolvimento: as múltiplas escalas entre o local e global. Campinas, Editora da UNICAMP, 2007.

CAPEL, H. Dibujar el mundo – Borges, la ciudad y la geografía del siglo XXI. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

_____. La Cosmópolis y la Ciudad. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.

CARLOS, A. F. A. A reprodução da cidade como negócio. In: Carlos, A. F. A.; Carreras, C.. (Org.). Urbanização e Mundialização. Estudos sobre a metrópole. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

_____. A natureza do espaço fragmentado. In: Santos, M; Souza, M. A. A. de; Silveira, M. L. (Org.). Território: Globalização e fragmentação. São Paulo, Editora HUCITEC, 1996.

CASTORIADIS, C. O Mundo fragmentado (Encruzilhadas do labirinto III). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987-1992.

_____. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

_____. Reflexões sobre o desenvolvimento e a racionalidade. In: Castoriadis, C. As Encruzilhadas do labirinto II, os domínios do homem. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

CHESNEAUX, J. Modernidade-mundo. Petrópolis/Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1996.

CÔRREA, R. Processos espaciais e a cidade. Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, ano 41, nº3, jul-set, 1979.

DUALIBI, L.A. Revisão sistemática – Perfil dos usuários de cocaína e crack no Brasil. Tese (mestrado) apresentada à Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina, 2010.

DUSSEL, E. As quatro redações de O Capital (1857-1880): rumo a uma nova interpretação do pensamento dialético de Marx IN ALIAGA, L. AMORIM, H. MARCELINO, P. Marxismo – Teoria, História e Política. São Paulo, Alameda, 2011.

ESCOBAR, A. El “postdesarrollo” como concepto y pratica social. In: Mato, D. (coord.) Políticas de economia, ambiente y sociedad em tiempos de globalizacion. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidade Central de Venezuela, 2005.

FERREIRA, A. A cidade do século XXI: segregação e banalização do espaço. Rio de Janeiro. Editora Consequência, 2011.

_____. A imagem virtual transformada em paisagem e o desejo de esconder as tensões do espaço: por que falar em agentes, atores e mobilizações?. I SIMEGER, Rio de Janeiro, 2012.

FIOCRUZ. Livreto domiciliar e Livreto Epidmeológico. Disponível em: <<http://portal.fiocruz.br/pt-br/content/maior-pesquisa-sobre-crack-j%C3%A1-feita-no-mundo-mostra-o-perfil-do-consumo-no-brasil>> Acesso em: 13 de setembro de 2013.

FLEURY, S. BORGES, J. BERTHOLINI, F. GUERGHE. Rio: Marca registrada da participação pacificada. Le Monde Diplomatique Brasil, nº67, ano 6, 2013.

FONTES, V. Capitalismo, exclusões e inclusão forçada IN Revista Tempo, Departamento de História UFF, vol.2, nº3, junho. Relume Dumaroa, Rio de Janeiro, 1997.

GOLDMANN, L. A reificação das relações sociais IN Sociologia e sociedade – Leituras de introdução à sociologia. Marialice Mencarini Foracchi, José de Souza Martins. LTC editora, 2006.

GONZÁLES, S. La Geografía Escalar del Capitalismo actual. Scripta Nova, Revista Eletrônica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, v.IX, nº189, maio de 2005.

GOTTDIENER, Mark. A produção social do espaço. São Paulo, EdUSP, 2010.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. X Encontro de Geógrafos da América Latina, Universidade de São Paulo, 2004b.

_____. O mito da desterritorialização. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, D. A Produção Capitalista do Espaço. São Paulo, Editora Annablume, 2005.

_____. Justice, nature and the geography of difference. Blackwell publishers, 1996.

_____. Space as a key word. In HARVEY, David. Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development. New York: Verso, 2006.

_____. O Neoliberalismo – História e implicações. São Paulo. Edições Loyola, 2008b.

_____. Condição Pós-moderna. São Paulo, 17ª edição. Edições Loyola, 2008.

_____. O Novo Imperialismo. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

_____. Espaços de Esperança. São Paulo, 4ª edição. Edições Loyola, 2011.

_____. A liberdade da cidade In: Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. MARICATO, E. (*et al*). São Paulo, Boitempo editorial: Carta Maior, 2013.

IANNI, O. A sociedade Global. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. Perspectivas do Desenvolvimento Brasileiro. Brasília, IPEA, 2010.

LAGO, L. Desigualdades e segregação na metrópole: O Rio de Janeiro em tempo de crise. Rio de Janeiro. Editora Revan, 2000.

LEFEBVRE, H. 1986. Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne. Paris, Messidor/Éditions Sociales.

_____. La presencia y la ausencia: contribuciones a la teoria de las representaciones. Fondo de Cultura Economica, México, 1983.

_____. The Production of Space. Blackwell Publishing, 1991.

_____. Vida cotidiana no mundo moderno. Rio de Janeiro, Editora Ática, 1991b.

_____. O direito à cidade. São Paulo, 5ª edição, Centauro Editora, 2001.

_____. Espaço e Política. Belo Horizonte, UFMG, 2008.

_____. A revolução urbana. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

LENCIONI, S. Reconhecendo metrópoles: território e sociedade. In: Metrópole – governo, sociedade e território. SILVA, C. A. da. FREIRE, D. G. & OLIVEIRA, F. J. G. de (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A: Faperj, 2003.

_____. Redes, Coesão e Fragmentação do território metropolitano. [ONLINE] Vol. XIV, 2010. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-69.htm>> Acesso em: 17 de julho de 2012.

LESSA, H. Ação Social Cristã. Rio de Janeiro, Diretriz Evangélica, 1960.

LUFTI, E.P.; SOCHACZEWSKI, S. & JAHNEL, T. C. As representações e o possível. In: MARTINS, J. de S. (org.). Henry Lefebvre e o retorno da dialética. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 87-97.

MADURO, O. Religião e luta de classes: Quadro teórico para análise de suas inter-relações na América Latina. Editora Vozes, Petrópolis, 2ª edição, 1983.

MARTINS, J. Exclusão social e a Nova desigualdade. Paulus, São Paulo, 1997.

MARX, K. Sobre a questão judaica. São Paulo, Boitempo, 2010.

MASSEY, D. Um sentido global do Lugar IN: Arantes, Antônio (org). O espaço da diferença. Campinas: Papirus, 2001.

_____. Pelo Espaço. Rio de Janeiro, 3ª edição, Bertrand Brasil, 2012.

NATAL, J. Infexão econômica e dinâmica espacial pós-1996 no Estado do Rio de Janeiro. Nova Economia, Belo Horizonte, nº14 (3). p.71-90, 2004.

ORTIGOZA, S. As possibilidades de aplicação de método de análise regressivo-progressivo de Henri Lefebvre na Geografia Urbana IN História do Pensamento Geográfico e Epistemologia em Geografia. GODOY, P. São Paulo, Cultura Acadêmica, 2010.

PEET, R. Imaginários de Desenvolvimento. IN: Fernandes, B.M; Marques, M.I; Suzuki, J.C.(orgs). Geografia Agrária: Teoria e poder, São Paulo, Expressão Popular, 2007.

SÁNCHEZ, F. A (in)sustentabilidade das cidades-vitrine. IN: A duração das Cidades. Acselrad, H. (org). Rio de Janeiro, 2ª edição, Editora Lamparina, 2009.

SANTOS, M. O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. São Paulo: EDUSP, 2ª edição, 2004.

_____. Espaço e Método. 5 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SCHECH, S. e HAGGIS, J. Culture and Development, a critical introduction. Oxford (UK)/ Malden (USA), Blackwell Publishing, 2003.

SILVA, L.O controle do crime violento no Rio de Janeiro. Le Monde Diplomatique Brasil, nº67, ano 6, 2013.

SOUZA, M.A. Reconstruindo a história da região metropolitana: processo, teoria e ação In: Metrôpole: governo, sociedade e território. DA SILVA, C. FREIRE, D. OLIVEIRA, F. Rio de Janeiro, DP&A editora: FAPERJ, 2003.

SOUZA, M. L. de. A teorização sobre o desenvolvimento em uma época de fadiga teórica, ou sobre a necessidade de uma “teoria aberta” do desenvolvimento sócio-espacial. Território. Vol. 1. Rio de Janeiro, Laget/UFRJ. p.5-22, 1996.

_____. Território do Outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia Universalismo Ético versus Relativismo Cultural. IN: Rosendahl, Z. & Corrêa, R.L. (org). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

_____. O desafio metropolitano: Um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

_____. Fobópolis. O medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008.

SUNG, J.M. Desejo, mercado e religião. São Paulo, Fonte editorial, 2010.

VAINER, C. As Escalas do Poder e o Poder das Escalas: o que pode o poder local? In: Encontro Nacional da ANPUR. 9. Rio de Janeiro, 2001.

_____. Pátria, empresa e mercadoria: Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano In: A cidade do pensamento único. ARANTES, O. VAINER, C. MARICATO, E. A cidade do pensamento único – desmanchando consensos. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

VALLIM, D. As Políticas Públicas Municipais Voltadas ao Enfrentamento de Crack na Cidade do Rio de Janeiro. Anais do VI Congresso Latinoamericano de Ciencia Política, ALACIP. Quito, v. 1. 2012.

VALLADARES, L. A invenção da favela: do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2005.

VERHELST, T. G. O direito à diferença, Identidades Culturais e desenvolvimento. Petrópolis/Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1992.