

UFRRJ
INSTITUTO DE AGRONOMIA/INSTITUTO
MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
GEOGRAFIA/PPGGEO

DISSERTAÇÃO

TERRITORIALIDADE AUTÔNOMA, UTOPIA E
GEOGRAFIA DECOLONIAL PARA O DIREITO À
CIDADE: UM ENSAIO SOBRE O CARNAVAL DE RUA
NO RIO DE JANEIRO

Rafael Cordeiro da Cruz

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE AGRONOMIA/INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPG GEO

TERRITORIALIDADE AUTÔNOMA, UTOPIA E GEOGRAFIA
DECOLONIAL PARA O DIREITO À CIDADE: UM ENSAIO
SOBRE O CARNAVAL DE RUA NO RIO DE JANEIRO

Rafael Cordeiro da Cruz

Sob a orientação do Professor

André Santos da Rocha

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Geografia**, no Curso de Pós-graduação em Geografia, Área de Concentração em Espaço, Questões Ambientais e Formação em Geografia.

Seropédica, RJ
Setembro de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento
Técnico

Fichacatalográficaelaborada
com os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)

C794t Cruz, Rafael Cordeiro da, 1982-
TerritorialidadeAutônoma, Utopia e Geografia
Decolonial para o Direito à Cidade: Um ensaiosobre o
Carnaval de Rua no Rio de Janeiro / Rafael Cordeiro .
- 2017.
148 f.: il.

Orientador: André Santos da Rocha.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Mestrado em Geografia, 2017.

1. Autonomia. 2. Decolonialidade. 3. Território. 4.
Carnaval. 5. Territorialidades Autônomas. I. Rocha,
André Santos da, 1983-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Mestrado em Geografia III.
Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE AGRONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

RAFAEL CORDEIRO DA CRUZ

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Geografia**, no Curso de Pós-graduação em Geografia, Área de Concentração em Espaço, Questões Ambientais e Formação em Geografia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: ___/___/___

Banca examinadora:

Prof. Dr. André Santos da Rocha (PPGGEO-UFRRJ)
(Orientador)

Prof. Dra. Roberta Carvalho Arruzo (PPGGEO-UFRRJ)

Prof. Dr. Maurílio Lima Botelho (PPGGEO-UFRRJ)

Prof. Dr. Marcos César Araújo Carvalho (UERJ-FFP)

AGRADECIMENTOS

A Gael e Ravi, por existirem.

Este trabalho não seria possível de se tornar realidade não fossem algumas pessoas próximas, que sinto a necessidade de agradecer individualmente: Minha mãe, Graça, que possibilita a estrutura financeira e emocional para que eu me permita experimentar muita coisa no mundo, invista quase todo o meu dinheiro na compra de livros e viagens e mantenha uma alimentação balanceada. Minha companheira Isabela e à sua família, que mesmo sob muitos protestos, sobrecarrega-se na criação dos nossos filhos e o faz com muita ternura. Aos meus professores e professoras, em especial meu orientador André, cuja horizontalidade e disposição me deram embasamento teórico e o espaço na medida para a conclusão desta pesquisa. Aos meus colegas de turma, cujas trocas em sala – e fora dela – foram de muito proveito para o crescimento não somente como pesquisador e professor, mas também como ser humano, que erra e reflete, em especial Thiago Monteiro, Guilherme Mapelli – cuja amizade já se mostra eternizada -, Jefferson Vinco, Ricardo Nogueira, Tereza Helena e Bárbara Marques.

Agradeço aos amigos e amigas geógrafxs (e alguns não-geógrafos), pelas trocas madrugadas adentro, que possibilitaram a reflexão permanente sobre a pesquisa e sua relevância, em especial Antônio Almada, Luiz Rafael, Fernando Senzala, Fábio Pitta, Fábio Henrique, Ana Cristina, Laís Ohanna, Lucas Leal, Leandro Tartaglia, André Vítor e Daniel Braga.

Aos amigos de fora da Academia, que possibilitaram, ao longo destes meses, a distração necessária para a prevenção de uma estafa sempre iminente e sempre dando força e fazendo meu sonho ser importante também a eles, em especial Lúcia John, Marina John, Guilherme Marconi, Teo Cury, Saulo Dias, Natasha Laux, Luiz Machado, Mayara Máximo, Antônio Floriano, Cristiane Cesarino e Maria Clara.

Aos meus companheiros e companheiras de tatame, em especial meu Mestre Pablo Gomes, por todos os ensinamentos e pela força cotidiana para que não esmorecesse diante do desafio.

À minha família, sempre presentes e dispostos, em especial meu sobrinho Miguel, pela ternura e afeto e meus irmãos, meu pai, tios, tias, primos e primas, em especial Udini Lourenço, cuja admiração e amizade vem desde o berço e perdura.

Agradeço ao Pai Celestial e à Mãe Terra, por possibilitarem a vida em abundância de que gozo, mas que o sistema capitalista acaba por me tornar um privilegiado.

Morte ao Capital!

RESUMO

Cordeiro, Rafael. **Territorialidade autônoma, utopia e geografia decolonial para o direito à cidade: um ensaio sobre o carnaval de rua no Rio de Janeiro**. 2017. 148p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Agronomia, Departamento de Geografia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

Este trabalho é fruto de uma pesquisa sobre autonomia e território, onde buscamos, à luz da Geografia Anarquista e Decolonial, demonstrar que no carnaval de rua do Rio de Janeiro existem fissuras capazes de aglutinar diferentes nichos da luta antissistêmica. Nossos objetivos variam entre a construção de uma noção de territorialidade autônoma, a crítica à racionalidade urbana e a construção de estratégias de luta, utilizando espaços-tempo caóticos, como o Carnaval. Enxergamos estas fissuras muito latentes nestes eventos e muitas possibilidades de permanência das ações dissidentes executadas ali. Buscamos contribuir para a construção de um saber geográfico que permita ao leitor empoderar-se do espaço que o rodeia com o olhar dissidente, a partir de casos que nos vieram à guisa de transformar o *status quo* dominante. Recortamos a cidade do Rio de Janeiro para delimitar um espaço de estudos, mas não para limitar nossa análise. O roteiro explanado serve para ilustrarmos um Carnaval marginal à espetacularização a que é relegada a festa. Todavia, mesmo marginal, este circuito arrasta multidões e incontáveis formas de protestos, territorialidades, ações dissidentes e de luta antissistêmica. O Carnaval que pretendemos mostrar aqui não se resume à folia *per se*, mas também a junção de demandas coletivas e individuais, a transformações no uso e apropriação de espaços da cidade e a possibilidades de mudança nas formas de enxergar e debater a emancipação nesses espaços-tempos. O Carnaval mostrado neste trabalho é uma espécie de utopia experimentada, efêmero e permanente, que vive em cada participante, durante todo o ano, em suspiros de alegria e revolta, de construção e desconstrução, na ocupação dos espaços da cidade com a presença do poder apenas da música e da horizontalidade.

Palavras-chave: Autonomia. Carnaval. Territorialidades autônomas.

ABSTRACT

This work is the result of a research on autonomy and territory. Where we seek in the light of Anarchist and Decolonial Geography, to demonstrate that in the street "carnaval" of Rio de Janeiro there are fissures capable of agglutinating different niches of antisystemic struggle. Our objectives range from constructing a notion of autonomous territoriality, to criticizing urban rationality, and to building strategies of struggle, using chaotic time-spaces such as Carnival. We see these fissures very latent in these events and many possibilities of permanence of the dissident actions executed there. We seek to contribute to the construction of a geographical knowledge that allows the reader to empower the space that surrounds him with the dissident look from cases, that have come to us in order to transform the dominant *status quo*. We cut the city of Rio de Janeiro to delimit a study space, but not to limit our analysis. The explanatory script serves to illustrate a marginal Carnival to the spectacularization to which the party is relegated. However, even marginal, this circuit draws crowds and countless forms of protests, territorialities, dissident actions and antisite fight. The Carnival that we want to show here is not limited to the *folia per se*, but also the joining of collective and individual demands, the transformations in the use and appropriation of city spaces and the possibilities of change in the ways of seeing and debating the emancipation in these spaces/times. The Carnival shown in this work is a kind of experienced, ephemeral and permanent utopia that lives in each participant, throughout the year, in sighs of joy and revolt, of construction and deconstruction, in the occupation of the city spaces with the presence of power only of music and horizontality.

Keywords: autonomy, Carnival, autonomy territoriality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 9

CAPÍTULO 1 “MOVIMENTOS ANTISSISTÊMICOS, A CIDADE E SUAS ZONAS AUTÔNOMAS TEMPORÁRIAS.”,16

1.1-Conceito de território para o conceito de TAZ, 23

1.2-Os descaminhos da racionalidade urbana contemporânea, 43

1.3-Marginais, subalternos e os *de baixo*, 57

CAPÍTULO 2 “ARTICULAÇÕES, ESTRATÉGIAS E AÇÕES DISSIDENTES NO ESPAÇO PÚBLICO.”,67

2.1- O poder da multidão, 71

2.2- Ressignificação dos espaços-público vitrine, 74

2.3- Ocupar e re-existir!, 80

CAPÍTULO 3 “RECONSTRUINDO A POLÍTICA NA CIDADE: A AUTONOMIA UTÓPICA E AS TERRITORIALIDADES EXPRESSAS NO ESPAÇO”, 95

3.1- A Geografia e a construção da autonomia, 99

3.2- Cartografia da ação dos movimentos, 111

À GUIA DE TRANSFORMAÇÃO, 127

APÊNDICE, 138

BIBLIOGRAFIA, 141

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende compreender ações e práticas emancipatórias estruturadas por movimentos e atores sociais que se encontram às margens do sistema capitalista de origem moderno-colonial. Nosso objetivo aqui não é esmiuçar as definições de Carnaval, tampouco falar de sua construção histórica. Não que isto não deva ser realizado, mas este objetivo já fora cumprido com louvor por autores como Da Matta (1997, p.29), que nos dá júbilo à escolha de trabalhar um ritual como este. Segundo ele,

Por que é o ritual que permite tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte de seus ideais “eternos”. O foco, embora decididamente sociológico, não exclui a história, senão na medida em que é impossível estudar a história de rituais autoritários como o do “sabe com quem está falando?” ou do carnaval sem o sério risco de deformar parte importante da ideologia da festa, que é a sua vivência e concepção como algo duradouro, perene e constante como a própria sociedade brasileira. Se a história é importante, não se pode esquecer a velha lição segundo a qual cada geração produz sua própria história, vale dizer, cada geração retira do manancial que constitui a história de sua sociedade um conjunto limitado de fatos para servir como os pontos básicos de sua perspectiva diante das coisas. É precisamente isso que ocorre no caso de um cerimonial como o carnaval, em que todo um conjunto de fatores sociais e históricos é combinado e recombinao para realizar o que percebemos como o carnaval antigo ou moderno, do interior e da capital, do Norte ou do Sul, dos ricos e dos pobres. Mas não se pode esquecer que isso ocorre desse modo porque todas essas situações são poderosamente dominadas pela idéia de que aqui temos um momento especial: fora do tempo e do espaço, marcado por ações invertidas (...)

Ainda segundo o autor, este tipo de ritual serve, sobretudo numa sociedade complexa constituída sobre pilares moderno-coloniais, para promover a identidade social e construir seu caráter. Como se o domínio do ritual e seus produtos fossem um território privilegiado para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. Pois, se estes rituais se constituem

enquanto um domínio privilegiado para manifestar e conduzir como perene, ele surge também como uma arena crítica para se penetrar nos valores e na ideologia desta formação social. O carnaval seria então, na visão do autor, como “um momento em que se pode totalizar todo um conjunto de gestos, atitudes, e relações que são vividas e percebidas como instituindo e constituindo o nosso próprio coração” (DA MATTA,1997 p.30). Sendo assim, este se torna um dos elementos mais importantes de reprodução de valores, mas também um importante instrumento de crítica e produção de novos valores e relações. Ganha, então, uma essência que nos interessa quando é utilizado para a contestação do sistema sócioespacial vigente.

O carnaval dá significado a ações que no mundo diário são banais e invisíveis, mas que, quando colocadas numa posição especial, dentro de uma sequência e num certo foco, permitem especular sobre a profundidade da própria ação, tornando-a simbólica de algo maior do que um mero gesto cotidiano. E o carnaval é um rito que permite à sociedade uma visão alternativa de si mesma. É um espaço-tempo vitrine para a alteridade, pois é aí que ela sai de si mesma e ganha um terreno ambíguo, onde não fica nem como é normalmente, nem como poderia ser, já que o cerimonial é, por definição, um estado passageiro. Mas esse estado passageiro pode permanecer (*ibidem*, p.39). É justamente essa combinação e essa conjunção de representantes simbólicos (ou reais) de campos antagônicos e contraditórios que constitui a própria essência do carnaval como um rito de escala nacional.

O Carnaval é um espaço-tempo vitrine e ao mesmo tempo caótico. Pressupõe uma desregulamentação de muitos espaços na cidade, concomitante à sua espetacularização em outros. A cidade vive uma outra ordem; a cidadania é experimentada de forma diferente, autônoma e desordenada; o caos fica eminente, ao mesmo tempo que o caráter festivo, lúdico, desordenado e até promíscuo toma conta da moral estabelecida no espaço público. Desta percepção, podem emergir inúmeras possibilidades de transformação da condição urbana, mesmo que de caráter temporário. O carnaval é um ritual onde coexistem múltiplas territorialidades. Serve-nos como uma grande zona autônoma de caráter temporário. Há muitas possibilidades e escalas de ação emancipatória em potencial. Ações marginalizadas podem ser realizadas neste espaço-tempo desregulamentado sem que as forças de repressão do aparelho estatal se dêem conta. O carnaval de rua pode ser utilizado tanto para dar visibilidade a demandas sociais de resistência, aproveitando seu caráter espetacularizado, quanto pode ser estrategicamente articulado para mascarar ações dissidentes contra o patrimônio

especulativo, aproveitando sua característica desregulamentada, além de ser um potencial articulador de demandas a sujeitos em desafio à lógica sistêmica.

Buscaremos então utilizar o Carnaval como um espaço-tempo estratégico, como uma Zona Autônoma Temporária¹, que serve como um território de práticas espaciais dissidentes, tendo o espaço público como seu principal lócus de enunciação. As possibilidades de uma vivência alternativa da cidade, construídas neste espaço-tempo, são uma contestação sistêmica cara a esse trabalho. A constituição da Zona Autônoma Temporária enquanto um território que pode (ou não) permanecer, seja fisicamente, seja simbolicamente, encontra importância para os movimentos e sujeitos sociais que o constroem no que toca a emancipação e articulação por suas demandas próprias.

Os movimentos acompanhados na pesquisa serão escolhidos a partir da exposição de suas demandas e possibilidades de articulação delas no espaço público, com outros atores sociais que encontram eco na luta antissistêmica, desejando emergir à luz da autonomia e do comunalismo. A respeito da narrativa autonomista, melhor instalada no marco da “memória curta” (SVAMPA, 2010), os elementos centrais que configuram sua matriz são a afirmação da autonomia, da horizontalidade e da democracia por consenso. Falamos aqui de uma autonomia porque o que se discute se constitui como um relato identitário de produção de sujeitos, e que conta com a experiência pessoal dos atores, antes de uma inscrição numa comunidade ou classe social. Em termos gerais, a autonomia aparece não somente como um eixo organizativo, mas também como uma estratégia, que remete à “autodeterminação” (no sentido de Castoriadis, “dotar-se de sua própria lei”). Por isso, sua dinâmica tende a permanecer na tensão inscrita na afirmação de um *ethos* coletivo libertário (a autonomia como horizonte utópico).

Esta nova narrativa tem configurado um *ethos* comum que afirma como imperativo a desburocratização e democratização das organizações e se alimenta de uma grande desconfiança a respeito das estruturas partidárias e sindicais, assim como toda instância articuladora superior, e se articula na luta por outras vivências da cidade. Assim, o sentido que adquire o direito à cidade toma como imperativo o protagonismo destes sujeitos na produção do espaço citadino.

¹ O sentido tomado aqui sobre as TAZ (Zonas Autônomas Temporárias, na sigla em inglês) gira em torno da concepção de Hakim Bey (1980), pseudônimo do autor anarquista Peter Wilson, que reflete sobre as multiescalaridades antissistêmicas, que vão desde as utopias piratas até a subversão da internet e da sociedade da informação num contexto de invisibilidade proposital. Aqui, buscaremos tomar como pano de fundo estas Zonas, mas preservando a crítica cabível à nossa realidade, que transita noutras escalas de compreensão.

O direito à cidade será tacitamente entendido aqui como o direito a uma cidade que de fato não acontece democraticamente. Será um questionamento acerca das normas estabelecidas pela sociedade capitalista moderno-colonial, que confunde cidadania com consumo da cidade. As demandas por territórios de re-existência (PORTO-GONÇALVES, 2003; 2006^a, 2006b) serão o ponto focado na pesquisa, partindo de práticas que preconizam a emancipação a partir da resistência ao sistema e da reafirmação das culturas/formas-de-ser marginalizados. Os sujeitos individuais e coletivos organizados, que preconizam a emancipação – financeira, cultural, sistêmica -, protagonistas neste novo ciclo, os que através da luta, da reivindicação e da prática dissidente, lograrão abrir a agenda pública e colocar ali novas problemáticas: o reclame frente à abertura para os direitos mais elementares – como a moradia digna, por exemplo -; a questão dos recursos básicos de vida e das autonomias das comunidades; a crise da representação, que pode contribuir para pensarmos outras formas do fazer político e as relações sociais.

Sobre o conteúdo ideológico da festividade, resolvemos estudar o carnaval com um distanciamento analítico que toma a sua complexidade e seus vários planos de manifestação e admitimos que seria um erro imaginar que os vários carnavais existentes relacionam-se por meio de uma espécie de hierarquia. Imaginar isto seria projetar nossos próprios valores sociais no fenômeno estudado, pois existem carnavais diversos e nem todos seguem a mesma regra e dramatizam em torno dos mesmos elementos críticos. O carnaval, em seu plano particular, em suas microescalas de atuação e análise, inventa seu espaço social que, embora possa estar determinado, tem suas próprias regras, seguindo sua própria lógica. A forma carnavalesca parece muito importante na constituição de uma forma alternativa para o comportamento coletivo.

Partindo destas acepções, o espaço público torna-se um local de articulação de movimentos e atores sociais para a realização de suas ações estrategicamente fomentadas ao longo do ano e também o lócus de enunciação na luta por seus territórios, expondo suas demandas para uma gama maior da população, que por conta da aceleração do cotidiano, da formação do *mass media*, da invisibilidade produzida, não percebem as lutas e conflitos inscritos no cotidiano da produção espacial urbana. Ainda segundo Da Matta (1997), o universo espacial próprio do carnaval são as praças, as avenidas e, sobretudo, o “centro da cidade” que, no período ritual, deixa de ser o local desumano das decisões impessoais para se tornar o ponto de encontro da

população (p.56). Logo, o espaço público ganha importância como agência e enquanto arena de disputa por representação da Zona Autônoma que ali se instituirá.

O espaço público, nestes dois diferentes e complementares prismas, torna-se objeto de disputa por diferentes setores da sociedade. O capital especulativo enseja uma ordem, cujo Estado tende a garanti-la; os atores urbanos marginalizados o compreendem como um espaço de vida, de fala, de lazer, de ser. Neste meio, o espaço público torna-se um território em disputa, aonde diferentes funções vão sendo ressignificadas à medida de sua apropriação, seja permanente ou temporária. A reflexão que vem à baila paira sobre a luta por uma cidade que não acontece para todos e todas e como o território pode ser subvertido com a instauração de uma Zona Autônoma Temporária. Como a ordem pode se tornar desordem e a desordem se tornar emancipação e autonomia nos espaços-tempos caóticos, como o carnaval de rua.

O objetivo geral deste trabalho é o de compreender o poder de articulação, por meio da cultura, que é o Carnaval de rua, mais democrático, e abrir uma fissura social de articulação entre os movimentos sociais². Isto para fins de integrar o processo de luta pelo real direito à cidade, à moradia digna, às territorialidades autônomas e à reafirmação dos modos de ser que desafiam a mercado-lógica moderno-colonial hegemônica. As Zonas Autônomas que emergem no carnaval serão nossas ilustrações. Quando pensamos nelas, múltiplas escalas, continuidades e descontinuidades aparecem para nós como demanda analítica. Por conta disto, é importante que pensemo-nas enquanto uma estratégia de articulação que denotem corpo e globalidade, permanência e efemeridade. As territorialidades autônomas surgidas nessa miríade servirão para dar escopo à luta que ensinamos fomentar.

Para isto, é necessário que se cumpra com outras demandas no âmbito da pesquisa. Compreender a oposição de usos e apropriações dos espaços públicos recortados no trabalho – espaços alvo da gentrificação e especulação imobiliária -, para uma tentativa de horizontalizar a vivência neles, a partir da emergência de uma Zona Autônoma Temporária, estrategicamente arquitetada, e fomentar múltiplas possibilidades de ações de diferentes sujeitos seria uma delas.

Empreender aos movimentos em aproximação um entendimento sobre o espaço-tempo caótico do Carnaval, para que este sirva aos propósitos de articulação, estratégias

²Raul Zibech nos fala em movimentos sociais, onde se enquadram não somente os movimentos sociais, mas também, atores sociais independentes que se encaixam na luta antissistêmica cotidiana. Para melhor compreensão, ver Zibech, 2007; 2015a; 2015b.

e ações dissidentes. Sejam estas ações pontuais para expressar e dar visibilidade às suas demandas, seja para articular-se com outros coletivos, seja para mascarar a realização destas ações conformaria outra.

Lançar também um olhar sobre a política da cidade como algo a ser construído sob o pressuposto da cidadania plena e autonomia dos indivíduos, como a arte de pensar transformações e de criar as condições para torná-las efetivas. A coexistência de múltiplas territorialidades, sobretudo no espaço público; o direito aos modos de ser não-hegemônicos; a articulação ao redor de práticas que desafiam a lógica de mercado que permeia a experiência urbana são parte da utopia que pode ser experimentada num agrupamento de sujeitos em torno de blocos carnavalescos, o que daria um caráter lúdico e horizontal às lutas pelos territórios em disputa.

Neste caminho, cheio de desafios, procuraremos nos orientar por uma gama de aparatos metodológicos disponíveis, mas cientes de que são repletos de armadilhas conceituais. O conceito de território é uma destas armadilhas, senão a principal, pois é um conceito que enseja múltiplas interpretações e deslocamentos escalares, partindo desde o território molecular, rizomático, agenciado (DELEUZE & GUATTARI, 1972; PATTON, 2000), até o território como espaço para ação prática da autonomia (SODRÉ, 1988; ESCOBAR, 2013; ZIBECH, 2007; 2015B), passando pelas concepções advindas da Geografia que o compreendem como um substrato material e simbólico que abarca relações de poder (RAFFESTIN, 1993 ;HAESBART, 2006; SAQUET, 2007). São concepções a serem discutidas e que podem contribuir muito para uma aproximação com a prática dos movimentos observados na pesquisa. Partindo do conceito para as práticas, chegaremos a uma concepção de territorialidade autônoma que contemple tanto um aporte teórico-conceitual quanto uma possibilidade empírica.

Ir para além do espaço público seria um passo importante tanto para a pesquisa quanto para os movimentos. O direito à cidade, em nossa perspectiva, tem que acontecer na amplitude do cotidiano dos habitantes da cidade, extrapolando a esfera pública através da transformação desta. É de suma importância para nós que a esfera privada seja o núcleo político de decisões sobre a experiência urbana cotidiana, tal qual preconizam os Zapatistas (ESCOBAR, 2013; GENNARI, 2002). Nossa intenção aqui é a de partir da temporalidade efêmera das TAZ, mas também vislumbrar um legado que permita instituir a permanência das ações territoriais e ataques à propriedade especulativa pelos movimentos em aproximação, como as ocupações permanentes de espaços segregados na cidade e na permanência em seus territórios.

A cartografia também é importante ferramenta e de grande valia quando operada com intenção de representar uma ação no espaço. Sempre que trabalhamos com representações, corremos o risco de sermos totalitários ou negligenciar e deturpar as visões dos sujeitos envolvidos. Por conta disto, deu-se a escolha pela Cartografia Psicotópica (HAKIM BEY, 1980), com escala 1:1, que coloca o sujeito da ação, e apenas ele, em condições de representar o espaço projetado. A Cartografia Psicotópica ajudaria no mapeamento intersubjetivo dos sujeitos das ações dissidentes sobre os espaços projetados para serem seus locais de enunciação e sobre as práticas insurgentes já realizadas, a fim de, a partir da sobreposição destas, representar o legado de autonomia sobre os espaços articulados como alvo das ações coletivas. Olvidemos em pensar também num legado para deixar aos movimentos que contemple: a) possibilidades de sobrevivência econômica; b) como utilizar o espaço-tempo do carnaval para realizar ações insurgentes; c) cadastro para escambo de trabalhos entre os integrantes dos movimentos (ex. músicos se articulando para reforçar outros blocos); d) cartografia da espacialização dos blocos pelos espaços segregados na cidade.

Cientes do esforço hercúleo de cumprir tais proposições, buscaremos avançar mais na aproximação prática dos conceitos do que o inverso. O debate buscará sempre a voz dos “de baixo” para mediar a realidade empírica com a teorização conceitual.

Nosso principal guia será a luta dos sujeitos marginalizados, que aqui chamaremos, a fim de não desgastar qualquer definição, de múltiplos nomes, seguindo autores que já realizaram algum tipo de aproximação. Não desejamos, com isso, definir identidades. Esta tarefa fica para eles, autonomamente, mas relatar referências apenas enriquece o debate, ao nosso modo de ver. No mais, o amor embutido na luta é nossa maior motivação. Este sim, forma e define demandas e identidades que se encontram numa pluriversalidade que totaliza sua dor e enseja solidariedade entre eles. Qualquer que seja o movimento, individual ou coletivo, se reconhece no outro quando envolvemos o amor ao próximo na ação. Desde já indicamos aqui que a organização desta pesquisa fora pensado numa lógica de bioconstrução, integrada à luta, nadamonocultural, pensado a partir das margens do pensamento moderno colonial, do desafio antissistêmico, que mesmo a Academia se encontra às voltas.

Boa leitura!

Capítulo 1: Movimentos antissistêmicos, a cidade e suas zonas autônomas temporárias.

*“A cidade não para
A cidade só cresce (...)*

*Um homem roubado nunca se
engana (...)*

*O homem coletivo sente a
necessidade de lutar (...)*

*São demônios os que destroem o
poder bravo da humanidade (...)*

*Viva Zapata, viva Sandino, viva
Zumbi, Antônio Conselheiro, todos os
Panteras Negras, Lampião, sua imagem e
semelhança (...)*

Chico Science

Tanto relações de exploração grafam o espaço e o estruturam como elemento crucial à sua realização e reprodução, quanto os diferenciais no acesso aos bens materiais e simbólicos da modernidade são grafados no espaço, conformando os lugares da pobreza e os lugares da riqueza, as zonas do ser e as zonas do não ser (FANON, 1997), que consubstanciam espacializações de relações de dominação como centro e periferia, e que informam não apenas subjetividades, mas se constituem em dados mobilizados nas disputas por representações e vão construir territorialidades.

Assim como toda criação emancipatória, os territórios urbanos estão submetidos ao desgaste ineludível do mercado capitalista, à competência destrutiva da cultura dominante, à violência, ao machismo, ao consumo massivo e ao individualismo, entre outros. É o capitalismo dependente que cria um “pólo marginal” na sociedade, o que supõe romper com as análises eurocêntricas ao enfatizar as diferenças e particularidades presentes no continente latinoamericano. Nessas condições de reprodução, entram em cena movimentos e pensamentos que, à luz da insatisfação cotidiana, despertam em ações que contextualizam-se em rupturas com o sistema vigente. Este sistema, de bases coloniais, encontra neste corolário solo fértil para sua reprodução enquanto sistema

assentado em repressões, invisibilidades e opressões de todo tipo. A invenção do outro enquanto norma emerge como a fabricação de sujeitos que, nesse processo, são, de um lado, marginalizados pelo (não) acesso aos produtos que simbolizam sua condição; e de outro, homogeneiza, a partir da ostentação, comportamentos que ilustram a condição de hegemônico. Além disto, há uma construção em torno de conceitos comoraça, gênero e etnias³ que demarcam nos corpos dos sujeitos a sua impossibilidade de ser inserido de forma plena na condição de hegemônico. Aníbal Quijano(2010) alija este pensamento no que chama de colonialidade do poder, que, a partir do processo colonial, não confere protagonismo às gnosés originárias das terras ocupadas pelos impérios colonizadores, invisibilizando sistemas políticos inteiros, organizações sociais, saberes, sexualidades, culturas, pessoas e ciências que tinham como pressuposto uma relação simbiótica com a terra e os elementos da natureza. Isto confere aos povos originários um *status* de atrasado, folclórico, selvagem e se reproduz até os dias atuais com o processo de globalização.

Nesta miríade, o território é a questão. No processo de mercadificação do espaço, produto da urbanização em escala mundial (LEFEBVRE, 1991), estes povos originários vem se adaptando às novas condições precárias a que são submetidos. A migração do campo para a cidade os desterritorializa e obriga-os a ressignificar suas culturas e modos-de-ser num espaço segregado, produzido para se tornar mercadoria em si mesmo. A cidade, fábula das oportunidades universais, é o espaço da invisibilização, repressão e homogeneização do consumo. A cultura, agora também produto, é universalista e apaga de suas margens toda e qualquer resistência ou significação de diversidade. O território, visto enquanto substrato material e simbólico para as práticas cotidianas e culturais, é solapado pelos atores hegemônicos e pensado para a reprodução dos valores e relações sociais deste nicho.

Cavalcanti, pensando esta homogeneização à luz da Geografia, busca compreender a sociedade e suas mudanças dentro deste processo, apontando para as contradições da globalização no que tange as escalas. A autora diz que, apesar da padronização na produção cultural, material e social, há ainda tensões em escalas locais que intensificam as diferenças:

³ Para uma compreensão mais lúcida sobre os termos *raça* e *etnia*, ver excelente artigo de Campos & Calvosa (2017) e referências.

(...) para uma análise geográfica da sociedade, que compreenda suas transformações atuais em interdependência com as transformações do espaço geográfico, acredito que seja necessário o destaque de um aspecto importante do mundo contemporâneo que é o fenômeno da globalização. Em linhas gerais, globalização diz respeito ao processo de mundialização da cultura, da economia, do espaço, do tempo. Significa dizer que as diferentes sociedades do planeta passaram a ser regidas por um mesmo padrão de produção material, social e cultural, mas não significa dizer que as diversidades e tensões, locais, nacionais e mundiais desapareceram. Ao contrário, a globalização tem sido interpretada como um fenômeno contraditório que sugere de um lado a homogeneização – perceptível na universalização da produção, das trocas, do capital, das técnicas, dos padrões de usos e costumes, dos valores – e de outro mantém ou mesmo intensifica as desigualdades e contradições sociais. (CAVALCANTI, 1998:119)

Pensar o território requer saber estratégico. Os comportamentos, individuais e coletivos, perpassam limites à ação que se quer realizar. A vida, inscrita sob um *ethos* urbano, moderno-colonial, enseja diversos códigos que acabam por determinar um direcionamento às ações, sobretudo nos espaços comuns. O privado fica restrito à propriedade privada. O ser público é enclausurado nas convenções públicas de comportamento. A cultura é solapada por um comportamento que emerge do e apenas para o consumo. A cidade e sua produção constante acompanham este movimento, imposto verticalmente pela mídia e suas agências. A produção do espaço, então, fica subordinada ao consumo deste espaço, relegando-o ao status de mercadoria. Segundo Lefebvre (1991), o espaço passa a tornar-se a grande mercadoria, neste movimento que rearranja as relações produtivas em torno do consumo de toda a vivência do produto urbano em que se torna a cidade.

Há, entretanto, neste interstício, um movimento de recusa a este *ethos*. Um movimento que se articula de diversas formas e em diversas escalas. Vão desde a pequena recusa ao encaixe numa relação de produção e consumo das atividades da cidade – como nos exemplifica Holloway (2013) com o ócio produtivo do ato de apenas sentar e ler um livro no jardim – até articulações de movimentos que se organizam para criar uma alternativa concreta e estrutural em suas vidas, edificadas em apoio mútuo,

economia solidária, ocupações, organização de cooperativas, blocos de carnaval, coletivos de arte, entre outras alternativas.

Estes movimentos vêm corroborando, digamos, para dar um esperançoso freio antissistêmico ao avanço nefasto e acelerado da lógica capitalista moderna. Suas lutas são pelo direito não somente ao território, mas pela vida. Pelo direito à vida digna – seja na cidade ou no campo -, pelo direito ao não encaixe no espaço-tempo verticalizado da lógica moderno-colonial-capitalista. Por isto, articulam-se entre si e além, através de sua luta, para garantirem sua permanência no território onde construíram seu modo-de-ser. Suas territorialidades os fundam, dando sentido às relações ali estabelecidas e pelos embates sociais que constroem seus atores, suas identidades e sua condição de existência, como por exemplo, os seringueiros analisados por Carlos Walter Porto-Gonçalves, os negros do Pacífico Colombiano analisados por Arturo Escobar ou coletivos de produção e arte que se articulam no espaço público carioca autonomamente.

Nestes movimentos, a autonomia tem fundamental papel, quando da realização do comunal, que deve ser entendida como a criação de condições para a autocriação contínua destas comunidades (sua *autopoiésis*) e para sua relação estrutural com seu entorno, cada vez mais globalizados; para a sua inserção numa possível articulação com o mercado objetivando a emancipação financeira. A autonomia e a realização desta *autopoiésis* serviriam como barreira sociocultural ao corrompimento constante que o mundo globalizado exerce sobre o *ethos* do indivíduo que vive na cidade. Seria como a reafirmação dos sujeitos acerca de seu próprio *ethos*, de sua diferença. Seria a fronteira da inter-relação entre os mundos (a dinâmica do pluriverso).

Para isso, a permanência e constante reconstrução em seus territórios torna-se fundamental nessa articulação. Estes sujeitos almejam a garantia de indissociabilidade entre seus sentipensares nos lugares e os próprios lugares, como um espaço de reprodução da própria vida. Sua autonomia erige-se nesta dialética entre o território e suas práticas. A gestão horizontalizada destes espaços, a autogestão, tornar-se-á um imperativo que determinará os arremedos de sua luta. Os movimentos que pleiteiam a autonomia, a fim de desafiar a lógica e fomentar sua própria dignidade no território, devem organizar-se em torno dela. Como nos aponta Castoriadis, numa tentativa de conceber a autogestão, num plano da vida em si:

Pode-se, se se quiser, chamar a auto-gestão de auto-organização; mas auto-organização *de quê?* A auto-organização é também auto-organização das condições (herdadas social e historicamente) nas quais ela se desenrola. A estas condições, condições instituídas, englobam tudo: as máquinas, as ferramentas, os instrumentos de trabalho, mas também seus produtos; o seu meio, mas também os locais de vida, isto é o habitat, e a relação entre os dois; e também, sobretudo, evidentemente, os indivíduos presentes e futuros, os seres humanos, sua formação social, sua educação no sentido mais profundo do termo – sua *Paidéia*. (CASTORIADIS, 1983:20, *grifos do autor*)

O autor nos dá um panorama bastante evidente de como deve ser encarada a autogestão e, conseqüentemente, a auto-organização numa miríade de escalas possíveis. Nós, aqui, tentaremos transpor estes direcionamentos à escala dos movimentos em articulação na luta por seus territórios. Todavia, temos um longo caminho a percorrer antes de disparar proposições.

Neste capítulo empenharemo-nos a compreender, antes de categorizar, os movimentos que, de alguma forma, encontram em si similitudes em torno da luta antissistêmica. Esta luta perpassa toda uma crítica ao que Aníbal Quijano(2010) chama de Sistema-Mundo-Moderno-Colonial. Crítica esta que não deve advir da academia somente, mas também do que Souza (2013) define como *práticas espaciais dissidentes*, que acabam por encurtar o conceito e jogá-los numa cumbuca de práticas que se articulam no espaço e pelo espaço. Os movimentos antissistêmicos, a serem compreendidos enquanto tal, não necessariamente são instituídos enquanto movimentos sociais. Podem ser o que Holloway(2013)chama de *indignados*, o que nos coloca num jogo de escalas que compreende desde o plano individual de ação a ações coletivas, articuladas em redes, com abrangência considerável.

Esta referência ao pensamento, que deve estar cada vez mais articulado e debatido, emerge dos processos autônomos, que, numa escala global, cristalizam-se com o movimento Zapatista, por exemplo, mas também incluem uma grande variedade de experiências e propostas de escala regional e nacional, desde movimentos coletivos na Argentina, na Bolívia, na Amazônia e até ações familiares em São Gonçalo, na Baixada Fluminense e na cidade do Rio de Janeiro. Todos estes movimentos enfocados enfatizam a reconstituição do comunal como o pilar da autonomia. Segundo Escobar

(2015, p.2), autonomia, comunalidade e territorialidade são os conceitos-chave desta corrente. Tentaremos articular estes conceitos num conjunto de práticas coletivas que desafiam a lógica vigente, encontrando ou não a permanência em seus atos, instituindo um espaço-tempo de autonomia no espaço público para subsidiar, referenciar, estruturar, acobertar, mascarar e/ou cartografar as suas ações no plano do movimento societal, como uma Zona Autônoma Temporária.

Nossa pretensão pode parecer ousada, mas em termos de auto-organização e autonomia, compreender e considerar a microescala de ação individual é considerar que é neste plano que a mudança ocorre. Que é na indignação cotidiana e reinvenção dos hábitos comuns que se galga a verdadeira mudança. A maior escala, a organizada, tem maior poder, como nos mostra o poder da multidão (HOLLOWAY, 2013), mas é na escala do corpo que ela começa. É naquilo que nos aponta Negri & Hardt (2014), como a política do corpo do estar junto, do fazer junto, que se constitui a organização e força de transformação que alcançaram, por exemplo os movimentos Occupy, os Zapatistas, os *Piqueteros*, os Sem-Terra, entre outros, em diferentes escalas espaço-temporais.

Após a compreensão do que seria este movimento antissistêmico que alcança uma grande amplitude de escalas, debruçaremos-nos na missão de evidenciar, à luz dos descaminhos da racionalidade urbana contemporânea, como alguns destes movimentos podem emergir na luta por seus territórios e como a articulação no espaço público é importante para esta luta, seja para reafirmar, diante da sociedade as suas demandas; seja para utilizar esta articulação, mediada pela expressão cultural, para mascarar ações dissidentes no próprio espaço público – ou além⁴. Logo, o espaço público entra em cena como objeto de disputa entre a racionalidade que o rege – a do capital especulativo, a produção de consumo do espaço e a figura mantenedora da ordem do Estado – e os sujeitos sociais que o enxergam como seu lugar de re-existência nesta racionalidade. Para isto deslocaremos nossa análise sobre a condição urbana contemporânea, com enfoque para o Centro da cidade do Rio de Janeiro e mediações, para donde se direcionam os movimentos em aproximação.

Para início de conversa, a fim de costurar o que utilizaremos de aporte teórico para o que concebemos como o objeto de disputa em si (o território) com as possibilidades de insurgência dos movimentos, pretendemos articular um diálogo com o

⁴ As ações dissidentes podem, por exemplo, ser ocupações de uma nova sede para os movimentos; podem ser também um evento que sirva para escoar mercadorias produzidas artesanalmente, etc. Há uma extensa gama de possibilidades aí inscritas.

conceito de Zonas Autônomas Temporárias (HAKIM BEY, 1980). A imersão neste conceito-prática é de grande valia para o trabalho como um todo, pois como focaremos numa emancipação a partir do espaço-tempo do Carnaval de rua, é importante salientar que este é, em si, uma grande zona autônoma, um espaço caótico, desregulamentado e propício a inúmeras possibilidades tanto de articulação quanto de efetivação de ações dissidentes, que podem deixar (ou não) marcas no território e ser usado como amplificador de demandas antes invisibilizadas. Optamos por começar por esta discussão conceitual para apreender de uma vez este diálogo, pois ao longo de todo o trabalho será evocada esta imbricação conceitual e colocarmos um tijolo na construção do que seriam as territorialidades autônomas. Estas novas territorialidades são o traço diferenciador mais importante dos movimentos sociais latino-americanos (ZIBECH, 2005), e o que está lhes dando a possibilidade de reverter a derrota estratégica. O território não é considerado apenas como um meio de produção, o que supera uma concepção estreitamente economicista, mas ao contrário, o território é o espaço no qual se constrói coletivamente uma nova organização social, onde os novos sujeitos se instituem, instituindo seu espaço e apropriando-se dele material e simbolicamente.

Nos territórios dos setores populares, os ativistas sociais já não estão sozinhos. Algumas décadas atrás, o estado só aparecia vestido de uniforme policial ou militar, ou através de grupos patriarcais, hoje em decadência. Agora o Estado reconheceu o papel (econômico, sobretudo) do território e (a resistência concreta) dos movimentos territoriais e os movimentos sentem o novo papel do Estado, que deveria criar novas formas de governo. Esta deveria ser uma mudança de longa duração, destinada a introduzir um poderoso cunho estatal nas periferias urbanas, mas não de um Estadopuramente repressivo, e sim algo mais complexo e participativo que, não obstante, deveriam perseguir o mesmo fim: adiantar-se ao que pode suceder, em suma, evitar a revolução. Uma vez mais, seguindo a Foucaut, podemos dizer que na mão dos novos governos, municipais e nacionais, nascem práticas que fazem o Estado e o conservam. Por conta disto, faz-se necessário compreender a relação entre os movimentos e sujeitos dissidentes e o Estado, a fim de construir uma ponte teórica que permita enxergar nessa tensão as territorialidades autônomas emergentes.

1.1- Conceito de território para o conceito de TAZ

Nosso percurso conceitual objetiva relacionar as perspectivas de alguns pensadores que, poeticamente de um lado e epistemologicamente de outro, observam as práticas espaciais a partir de uma relação de poder entre os indivíduos e as forças maiores que atuam no espaço, a fim de enriquecer nossa compreensão sobre o conceito de território para, então, alcançarmos um entendimento maior do que seriam as territorialidades autônomas.

A poética de Hakim Bey (1980), na obra anarquista “TAZ” (sigla em inglês para Zonas Autônomas Temporárias), traz ao leitor um paralelo entre a dinâmica dos piratas e sua relação com as estruturas de poder do momento histórico (séculos XVI a XVIII). Essa relação com o poder (ou o desejo por extingui-lo) descrita na obra mostra que a noção de conflito é algo que ultrapassa os conflitos físicos, mostrando que se configura a partir de práticas que vão de encontro àquelas ditas normais. Perseguindo um paralelo que encontre corpo na noção de território proposta por outros pensadores e a relacione às propostas libertárias da Zona Autônoma Temporária, buscaremos, durante a pesquisa, direcionar nossa análise à finalidade de explorar as territorialidades autônomas que podem, de certa forma, dar escopo à transcendência utópica dos poderes que manipulam comportamentos individuais e coletivos.

Nossa tentativa aqui é a de entender a ordem espacial constituinte e decorrente de uma ideologia de transgressão social, onde as práticas espaciais marginalizadas, subalternizadas, invisibilizadas e inviabilizadas pelas normas sociais impostas pela homogeneização do modo de vida capitalista, possibilitadas principalmente pelo processo colonial, mas observado em todo o globo pelas tradições, autoridades e influências dos ditos estabelecidos, possam alcançar protagonismo na produção e vivência do espaço, mesmo como outsiders (ELIAS, 2000), com identidades sociais distintas e dotadas de igual importância no contexto cultural e formação territorial.

As noções de práticas não-liberais e não capitalistas estão sendo ativamente desenvolvidas em muitas partes da América Latina, particularmente em termos de desenvolvimento de autônias que incluem formas não-estatais de poder derivadas de práticas culturais, econômicas e políticas comunitárias. O que ocorre é uma criativa reconstituição da lógica comunitária sobre a base de novas formas de territorialidade. A maioria dos casos de organização autônoma implicam certas práticas, tais como as

assembleias comuns, a rotação das obrigações e formas de poder horizontal e disperso. Nas formas comunais, o poder não funciona sobre a base da representação liberal, mas se funda em maneiras alternativas de organização social. A autonomia é, pois, um processo tanto cultural como político. Trata-se de formas autônomas de existência e organização política e de tomada de decisões. Como dizem os zapatistas, o objetivo da autonomia não é apenas tomar o poder e mudar o mundo, mas criar um novo.

1.1.1- Pirataria e estratégias marginais

Os piratas da obra de Hakim Bey assemelham-se, no nosso tempo, aos marginalizados culturalmente pelas práticas sociais estabelecidas como padrão. Eles se estabeleciam nos lugares, impunham algumas práticas que lhes faziam jus à sua identidade, como comércio ilegal, aliciação, uso e venda de produtos ilícitos, perturbação à ordem com seus festejos, ocupação das cidades de forma abrupta, marginalizada e até mesmo violenta. Fazia parte da utopia pirata um cenário de total liberdade, de propriedade comunal da terra, de ocupação de espaços vazios no mapa, de sociedades multiétnicas, sem leis cristalizadas, lideranças temporárias, com suas questões resolvidas por voto ou por duelos regulamentados.

Em seu primeiro capítulo, a obra faz menção à rede utilizada pelos piratas no século XVIII. Esta rede, embora mambembe para os tempos atuais, estendia-se por todo o globo e era utilizada como esconderijo para os piratas abastecerem-se de comida, água e artigos de necessidade. Nestas “ilhas” encontravam-se populações marginalizadas, chamadas por Hakim Bey (1980, p. 3) de “comunidades intencionais”. Estas viviam conscientemente numa lógica fora da(s) lei(s) e negociavam com os piratas suprimentos em troca de suas pilhagens. Esse estilo de vida, embora temporário, era considerado uma verdadeira aventura, perigosa e ao mesmo tempo prazerosa; uma constante festa! A noção que Da Matta nos oferece acerca do carnaval pode ser relacionada aqui como um ritual de extrema força, porém de efemeridade. Entretanto, a festa, para os dois autores, pode ser um estado temporário com potência para a permanência.

Hakim Bey utiliza-se destas *Utopias Piratas* para relacionar outras experiências autônomas e marginais e construir uma teoria que abrangesse uma ideologia que rompesse com as lógicas nefastas e violentas do autoritarismo imposto pelo poder centralizado, que hoje são representadas na figura do Estado. A obra vislumbra um futuro utópico onde as experiências descentralizadas tomarão cada vez mais espaço no

mundo atual, com enclaves que vão desde corporações mantidas por seus funcionários, passando por pirataria de dados, enclaves de Trabalho-Zero até zonas anarquistas liberadas, todas interligadas por uma Rede⁵. Constituindo-se estes enclaves como “ilhas” nesta Rede, Hakim Bey as chama de Zona Autônoma Temporária.

Entretanto, este futuro utópico descrito na obra esbarra no autoritarismo, na vigilância e na organização dos bancos de dados, semelhantes aos observados também por Zigmunt Bauman (1999), onde as informações são controladas por poderes políticos e econômicos e a dispersão e articulação destes grupos são vigiadas, contidas e controladas, surgindo um sinóptico, de natureza global, em paralelo ao conceito de panóptico, de Michel Foucault (1987) e o que diferencia o Poder do poder, segundo Raffestin (1990), aonde o Poder se origina na figura do Estado e o poder pode se reconfigurar a partir da articulação de sujeitos em torno de um objetivo comum.

Esta realidade faz emergir algumas questões muito pertinentes feitas por Hakim Bey, que dizem respeito à condenação de nosso tempo a nunca experimentar a autonomia, o governo pela liberdade. Pergunta ele: “Devemos esperar até que o mundo inteiro esteja livre do controle político para que pelo menos um de nós possa afirmar que sabe o que é ser livre?” (HAKIM BEY, 1980, p. 4). A razão nos leva a crer que esta lógica nos conduz a uma alienação tamanha que jamais conheceremos tal possibilidade, gerando uma revolta que nos faz pensar em estratégias aprendidas no passado, no presente e no futuro para tornar estes enclaves realidades cotidianas e cada vez mais expansíveis a outros espectros da vida política. Existem evidências suficientes para nos fazer crer que é possível, embora tenhamos que ir de encontro à lógica vigente e todo o seu aparato corretivo. Hakim Bey sugere que sua Zona Autônoma Temporária (abreviado adiante por TAZ) seja percebida além de uma fantasia poética, mas preocupa-se em não criar dogmas políticos. Ele deseja que a TAZ torne-se algo autoexplicativo, que seja um termo “compreendido em ação” (ibidem, p.4). O Poder, para uma gama de autores e sujeitos de luta, só pode ser compreendido em ação. Logo, a luta por sua extinção é a ação sobre este exercício do Poder. O carnaval, enquanto espaço-tempo estratégico para a luta e emancipação antissistêmica encaixa-se como chave para a construção dessas territorialidades autônomas, que ressignificam o espaço

⁵ O poder se articula em rede, segundo Foucault (microfísica do poder). As bases para o Poder são o Estado e suas instituições, que são criadas para a manutenção do monopólio institucionalizado da violência. O que o autor chama de microfísica do poder, difunde-se em toda a sociedade, de locais de trabalho a hospitais, encerrando os sujeitos numa rigorosa estrutura de deveres formais e agressões informais. O poder, com “p” minúsculo, advém da conjunção de fatores extraestatais, que conformam uma rede de insatisfação que combate ou apenas subverte o Poder.

à medida que se constituem como uma TAZ que deseja extirpar o Poder. É, segundo Holloway (2013), uma fissura temporal nos padrões de dominação, com energias sociais liberadas para a criação de diferentes maneiras de se relacionar, com validade em si mesma. Supõe a abolição provisória de relações hierárquicas, privilégios, regras, tabus.

Hakim Bey nos faz (re) pensar as revoluções sob uma ótica extra-ordinária. Ao mesmo tempo em que afirma que o Estado retorna ao seu *status* de poder após uma reação à Revolução, ele afirma que o levante e a insurreição tem grande importância, mesmo sendo temporários. Por estes eventos serem algo grandioso e de grande magnitude, serem “experiências de pico”, alteram a consciência e a experiência, moldando e dando sentido à vida e aos corpos, com trocas e integração, fazendo assim uma *diferença*. O Levante, assim como o Carnaval pode ser, é um momento a-histórico, proibido, uma “imperdoável negação da dialética”, realizado num “ângulo impossível” em relação ao universo (ibidem, p.5).

Ele propõe a substituição da revolução por um *levante sendo transformado espontaneamente em cultura anarquista* (ibidem, p.6), explicando que mesmo com o triunfo da revolução, o Estado retorna e o sonho e o ideal são, assim, traídos. Ele reitera que o conflito físico não é o (único) caminho para a transformação deste paradigma de poder imposto pelo Estado. Não por que ele se apresente como um portador da paz, mas por não enxergar neste tipo de estratégia eficácia suficiente para atingir os pilares do poder ao qual devemos combater. Diz ele:

(...) com nosso armamento miserável, não temos em que atirar, a não ser numa histerese, num vazio rígido, num fantasma capaz de transformar todo lampejo num ectoplasma de informação, uma sociedade de capitulação regida pela imagem do policial e pelo olho absorvente da tela de TV (HAKIM BEY, 1980, p.6).

Ele alerta ainda que seria um martírio inútil tentar combater esta megacorporação que é o Estado, com seu aparato informacional, militar e de criação de simulacros e espetacularização do cotidiano. Nossas armas de luta têm de ser um tanto mais sutis e subversivas, mas que não se findem em si mesmas e nem sejam substitutas de outras táticas, objetivos e estratégias de luta. Ele recomenda a TAZ porque ela é capaz de fornecer qualidade e relevância ao levante sem necessariamente recorrer à violência e ao martírio como essenciais para a transformação e tomada do poder. Nas palavras de Hakim Bey:

A TAZ é uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la. Uma vez que o Estado se preocupa primordialmente com a Simulação, e não com a substância, a TAZ pode, em relativa paz e por um bom tempo, "ocupar" clandestinamente essas áreas e realizar seus propósitos festivos (ibidem, p.6).

A TAZ surge na miopia da Babilônia, que toma suas abstrações como realidades. As simulações por ela criadas tornam-se seu único foco e alguns poucos enclaves, propositalmente invisíveis, passam despercebidos neste descuido escalar. Quando atuantes da marginalidade e ilegalidade, os movimentos necessitam desviar-se de certa forma da lógica do Espetáculo. Iniciar a TAZ pode envolver táticas de violência e defesa, mas seu grande trunfo está em sua capacidade de invisibilidade. Com a mediação e representação da TAZ sendo exercida pelo Capital ou pelo Estado, ela tenderá a desaparecer, pois tratar-se-á de uma apropriação daquele fosso de cultura marginal a fim de produzir mais uma vez invisibilidade sobre a demanda essencial pela qual fora instituída a TAZ, além de ridicularizar, subalternizar e inferiorizar os estratagemas de seu surgimento, numa clara assimiliação nefasta pelo aparelho hegemônico para descredibilizar o sonho por trás da TAZ.

A TAZ deve ser uma estratégia que entranhe as rachaduras e fendas do Estado quase onipresente, que como herança colonial que é, procura homogeneizar a vivência sob sua tutela para simular o Espetáculo da vida pública. Entretanto, mediante a ameaça de apropriação, a TAZ deve deixar ao Estado apenas o invólucro vazio de seu desaparecimento e brotar em novos espaços, invisível de novo, pois não se define nos termos do Espetáculo. Assim sendo, ela mostrar-se-á o microcosmo de uma cultura de liberdade, possibilitando o desfrute desta liberdade no aqui e agora.

Em suma, a Revolução que rechaça Hakim Bey é muito mais o sentimento de *espera* sendo substituído pelo de *desejo*, que motiva o cidadão a *levantar-se* de encontro à lógica hegemônica, tomando as rédeas de sua autonomia. Entretanto, adverte:

(...)tanto o "ataque" quanto a "defesa" devem evadir a violência do Estado, que já não é uma violência com sentido. O ataque é feito às estruturas de controle, essencialmente às ideias. As táticas de defesa são a "invisibilidade", que é uma arte marcial,

e a "invulnerabilidade", uma arte "oculta" dentro das artes marciais. A "máquina de guerra nômade" conquista sem ser notada e se move antes do mapa ser retificado. Quanto ao futuro, apenas o autônomo pode planejar a autonomia, organizar-se para ela, criá-la. É uma ação conduzida por esforço próprio (HAKIM BEY, 1980, p.7).

A TAZ se mostra *à priori* como um ato de percepção. É questão de identidade, de território, de construção de lugares férteis para emergirem coletividades que tenham demandas em comum, que aspirem sonhos comuns, que transpirem disposição, que tenham sede de liberdade e que *desejem* desfrutá-la no aqui e agora.

A psicologia de libertação a qual a TAZ deve banhar-se surge da emergência de um elemento gerador que historicamente vem sendo construído sob as bases coloniais, mas que deve ser percebido como um processo de resistência para o surgimento de novas TAZ. Este elemento, que Hakim Bey denomina "fechamento do mapa", é uma advertência ao fato de que todo o globo e além dele passam a ser corolários de uma nação-estado. Toda a superfície da Terra está sob a tutela de um território estatal. Mas esta cartografia, ressalta, antes de ser algo concretizante de um poder estatal, é uma barreira abstrata, um limite escalar onde apenas em teoria este poder se aplica a todo o território. O mapa não é algo exato e nem pode ser. E uma infinidade de dimensões escapam a estas malhas descritas, onde existências e abstrações são invisibilizadas.

A proposição da obra é adentrarmos em microescalas invisibilizadas pela geografia do controle e emergir em fractais onde há possibilidades de emergência de uma *psicotopografia*, que contemple a escala 1:1 da ação direta dos movimentos. Hakim Bey propõe trabalhar o mapa como sendo o próprio território e aglutinar neste mapeamento as demandas e ações que se inscrevem ali. O resultado esperado é a extinção do controle, portanto, do poder. Esta psicotopografia, como ciência alternativa à produção de mapas de controle estatal mostra-se como sugestão de características que possam indicar, através de comportamentos (territorialidades), gestos, ações, símbolos e sinais, espaços (geográficos, sociais, culturais, imaginários [HAKIM BEY, 1980, p.8]) com potencial de florescer como zonas autônomas. Esta cartografia psicotopográfica torna-se a arte de submergir em busca de potenciais TAZ. A este respeito, trataremos no final do capítulo 3 deste trabalho.

Hakim Bey traz à tona alguns debates pertinentes ao momento atual da sociedade pós industrial contemporânea. A crítica à estrutura familiar nuclear traz um

sentido ao conceito de TAZ como algo antropologicamente livre de hierarquias. Ele resgata o sentido hierárquico da família neolítica em resposta à revolução agrícola e seus pressupostos de hierarquia, divisão do trabalho e escassez, que resulta em avareza e logo, em individualismo. A família é algo fechado, geneticamente, pela posse masculina sobre mulheres e crianças, o que enseja uma hierarquia machocêntrica. A TAZ deve seguir outros pressupostos. O autor utiliza um belo exemplo dos *bandos*, modelo mais primário e mais radical de organização social. Nestes, as divisões são tanto efêmeras quanto a quantidade de demandas existirem. Podem ser divididos em confrarias, clãs, sociedades secretas ou iniciáticas, sociedades de guerrilha, associações de gênero, “repúblicas de crianças” e por aí adiante (ibidem, p.9). Uma boa ilustração destas organizações sociais pode ser observada em movimentos de ocupação, semelhantes ao da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP-UERJ), realizada em novembro e dezembro de 2015, onde as comissões e os coletivos eram a forma de organização majoritária, mas não excluía os *bondes*, as *galeras*, os clãs, as turmas e por aí adiante⁶. O que David Harvey chama de *pradasha* em sua projeção utópica “Edilia” (2006) também ilustra este rompimento com a estrutura familiar num plano mais privado⁷. Os movimentos sociais a que refere-se Zibechi também dão conta de aglutinar atores sociais em distintas escalas. Os *indignados*, segundo John Holloway, também se esquadrinham aqui, seja em organizações maiores ou individuais, desde que se solidarizem enquanto indignados com o sistema capitalista e seus produtos e relações. A TAZ é corpo e território, é global e local, é concreta e abstrata, é física e simbólica. A TAZ constrói autonomia e autogestão.

A TAZ como um evento festivo é um tipo de articulação que nos é muito cara. A organização de sujeitos sociais indignados em forma de blocos de carnaval enseja autogestão e autonomia em sua estrutura. Deslocam o ato para fora de um *tempo profano*, onde a experiência transcende a base de transformação social através dos

⁶Para uma melhor compreensão do que fora este movimento e seus objetivos, consultar na página do *facebook* a *hashtag* #ocupaFFP. Ali foram disponibilizados programações dos dias de ocupação, manifestação dos coletivos, trocas de experiências individuais e coletivas, fotografias e depoimentos de participantes e visitantes.

⁷ Para melhor entendimento desta inspiradora estrutura de parentagem, ver apêndice de Harvey (2006), “Edilia, ou faça disso o que quiser”. Ali ele utiliza-se de uma poética única para projetar uma sociedade utópica onde, entre diversas mudanças estruturais, a noção de família é substituída pela de *pradasha*, que consiste num voluntariado de criação de filhos sob um contrato irrevogável que possibilita às crianças estarem inseridas num ambiente leve e seguro para seu desenvolvimento, diferentemente da estrutura familiar, que, segundo o autor, na maioria dos casos é o núcleo do individualismo, da violência, dos maus-tratos, da alienação e da negligência das reais necessidades das crianças (p.349).

sentidos. O aspecto festivo é de suma importância para a integração, sociabilidade, inspiração coletiva, leveza na elucidação de demandas comuns e para o amadurecimento do evento e afinidade entre membros e local. A psicotopografia das TAZ ajuda a definir uma relação espaço-temporal com os pontos de poder e os fluxos de força, ora determinados pela mídia como a unificação entre mercadoria e espetáculo, o que numa TAZ é um *não-evento*. A TAZ torna-se também um contraponto ao gerenciamento do lazer promovido pela lógica hegemônica, uma luta pelo direito de festejar, que rechaça as formas de interação inseridas nessa mesma lógica – TV, internet, lazers formais e, principalmente, pagos.

A TAZ nega também o sedentarismo, propondo o que chama de “nomadismo psíquico” (p.10), que analogamente à *máquina de guerra* de Deleuze e Guattari (*in* HAKIM BEY, 1980’s), torna-se uma estratégia muito eficaz para a florescência da TAZ. O nomadismo, a partir do paradoxo da homogeneização dos lugares em consequência do fetichismo da mercadoria, da velocidade e do consumo de massa, que ofusca a diversidade cultural e a individualidade, cria um desejo pela curiosidade errante nos indivíduos de desviar-se desse projeto de docilidade do viajante.

Este nomadismo não engloba apenas artistas, intelectuais e viajantes, mas também trabalhadores imigrantes, refugiados, sem-teto, turistas, andarilhos, ciclistas, vagabundos, assim como todos aqueles que viajam na virtualidade da internet, nos livros, nos filmes, nas mudanças cotidianas, de religião, enfim, os que viajam em suas experiências contrapondo-se ao sistema que lhes foram impostos por uma força que pouco entendem e que pouco lhes faz sentido, emergindo assim numa necessidade pela TAZ, o que Haesbaert (2006) chama também de re-des-territorialização. A cartografia psicotópica tem aí papel fundamental para contrapor os territórios políticos aos imaginários, criativos e estéticos que o surgimento da TAZ pode ensejar.

A internet tem papel crucial para a criação e o surgimento da TAZ. Podemos dizer que uma TAZ existe espacialmente, mesmo de forma temporária e real, e existe virtualmente, de forma infinitesimal, instantânea e imediata, na internet, a qual Hakim Bey denomina *contra-net*, de acordo com seus usos marginais. Ele a considera um sistema de suporte, que pode tanto interligar uma TAZ a outra, articulando uma *rede*, quanto defender a TAZ, tornando-a invisível e dar-lhe armas, conforme a situação exigir. Além disto, a *contra-net* ajuda a criar um sistema de identidades coletivas e uma genealogia das TAZ. Ela fornece também algumas rotas que serão seguidas pelo fluxo da TAZ. A web contém os caminhos que os movimentos seguirão no futuro, seus

sonhos vividos, como presságio. Poderia dizer que ali se constrói parte da utopia do movimento como um todo. Outras formas de fazer político, menos institucionais, mais espontâneas, menos verticais, mais democráticas, colocam sobre a mesa um conjunto de assuntos críticos que devem ser debatidos. Um desses diz respeito às potencialidades das novas tecnologias de comunicação e informação (telefones celulares, YouTube, Twitter, Facebook) para promover uma política radicalmente democrática. Claro que tais instrumentos também têm sido utilizados para fortalecer iniciativas de conteúdo autoritário e antidemocrático, no marco da “sociedade vigiada”, tal como foi destacado em outra parte deste texto. No entanto, nos últimos anos, em todo o planeta, o uso das novas tecnologias de comunicação tem incorporado de modo criativo múltiplas expressões de luta e mobilização. Essas tecnologias permitem romper o monopólio dos meios corporativos e estatais. A repressão, que cada vez é mais divulgada, às vezes praticamente em tempo real, pelo YouTube, com frequência tem efeitos contraproducentes para as autoridades, pois gera protestos ainda maiores do que os que buscava sufocar.

Entretanto, não é o fundamental para a TAZ o emprego de alta tecnologia para sua emergência e manutenção. Como dito anteriormente, esta rede de comunicação e articulação funciona desde muito antes do advento da internet. O que importa mesmo são a abertura e a horizontalidade da estrutura utilizada. Porém, o ciberespaço é uma realidade acessível e deve também ser apropriado como TAZ.

Todavia, a TAZ é algo que deva ser experimentado numa existência imediata, onde a carne, o peito-a-peito, são essenciais. Daí que a TAZ deva sim ser apropriada enquanto espaço virtual, mas com a característica de ganhar existência através da net e de sua mediação. Não como um fim em si mesma, virtualmente. A TAZ deve possuir uma intensa percepção de si mesma como *corpo*, rechaçando a *cibergnose* e sua tentativa de transcender o corpo através da instantaneidade e da simulação.

O computador pessoal, na construção de uma TAZ, pode ou não ser fundamental. Temos exemplos de que mesmo com o advento da internet e suas maravilhas na comunicação, os indivíduos ainda se encontram em estado de forte vigilância; não conseguem eficácia na procura por prazeres cotidianos, legais ou ilegais (sexo, alteração de consciência, elevação espiritual, meditações, etc.); não possibilitam a realização de desejos por comida, drogas, sonegação fiscal, sexo. E o porquê disto não ocorrer não está embutido no computador, mas sim nos sentidos dos quais a TAZ se empenha. Para a plena realização da TAZ, esta deve ser mais uma situação de *ilhas na*

net (HAKIM BEY, 1980 p.17) do que um caso de combustão instantânea. A TAZ passa então a existir num mundo puro, o mundo dos sentidos. Não que todas as formas de mediação e alienação tenham de ser destruídas para a realização da TAZ, mas que esta deva combinar informações e desejos para realizar-se e intensificar-se com sua própria emergência.

Há diversos aspectos que ensejam dúvidas quanto ao surgimento e a temporalidade da TAZ. Os meios pelos quais elas manter-se-ão; suas condições materiais de manutenção; a organização social e de trabalho em seu interior; o respeito aos direitos individuais dos integrantes; o calendário de atividades, etc. Não obstante, surgem também soluções alternativas para estas questões particulares a algumas vivências de cada TAZ ou até mesmo generalizadas por compartilhamento em rede pelas diversas TAZ.

Células de produção cooperativada e de apoio mútuo e distribuição de excedentes; produção de alimentos em hortas e pomares públicos; apresentações artísticas em espaços públicos a fim de angariar fundos e agregar mais integrantes; calendário autônomo e flexível de atividades de produção e culturais. Tudo isso regido por um gerenciamento autogestionado e autônomo em relação a metas e ao ritmo de música e poesia que possibilitem a expressão artística do movimento, onde cada um pode contribuir para expressar a sua demanda individual, inserida na demanda coletiva.

A música aparece como ferramenta essencial na construção de uma Zona Autônoma Temporária. Por seu aspecto festivo e estritamente sensorial, a TAZ deve apropriar-se também deste instrumento como princípio organizacional, por se tratar de uma linguagem com alcance universal e que exerce seu caráter festivo. A arte faz-se necessária num levante que deseja agregar o maior número possível de demandas, pelo simples fato de possibilitar distintas experiências sensoriais subjetivas. O incentivo à expressão artística em cada participante de uma TAZ não somente é uma forma de integrá-los, mas também estimula a cada um encontrar em seu interior a sua inquietação, a sua insatisfação e o seu próprio tempo em relação ao trabalho libertário e transformação social, de dentro para fora do indivíduo.

Há ainda algumas formas de consolidar uma TAZ a partir da negação, do desaparecimento. Segundo a obra, se o poder do Estado é pura Simulação, não faz sentido combatê-lo, pois ao fazê-lo, legitimamo-no. A negação toma importância, pois seria, nas palavras do autor, “estratégias úteis para a contínua revolução de todo dia”. O

que impele o sujeito à adoção de estratégias de recusa direcionadas às instituições, como a escola, por exemplo.

Aprender sob a regência de outros currículos e outras formas de construção de conhecimento – *griot*, musicalidade coletiva, dança, carpintaria e outras corporações de ofício - podem ser extremamente eficientes e enriquecedoras enquanto experiências cognitivas e sociais. Locomover-se de bicicleta, numa cidade onde o trânsito é extremamente violento e os transportes públicos são caríssimos e de péssima qualidade, torna-se uma ação de negação com um halo infinitesimal de benefícios. O ato de não votar é um tanto polêmico, visto que os argumentos dos que querem participar da “democracia” passam pela ilusão da escolha de representantes – cujas cobranças posteriores são, senão impossibilitadas pela distância social entre os eleitos e eleitores, ineficazes pelo simples desprezo para com as demandas da população por parte dos eleitos – e pela questão que fazem em fortalecer partidos políticos com ideologias de mundo que encobrem verdadeiros planos de poder, cujos ideais queremos combater. Mas ainda se mostra uma estratégia de negação.

A recusa ao voto, a recusa à igreja fundamentalista, à escola padronizadora, à arte elitista, ao trabalho alienante e principalmente à moradia indigna e à família patriarcal tornam-se ações diretas à lógica hegemônica, pois lançam o sujeito a um delicioso limbo que o leva à conscientização de sua condição marginal. Há percalços, claro, mas de posse de sua condição, o sujeito da TAZ pode subverter essa lógica com pequenas ações como a fundação de “religiões livres”; processos artísticos e lúdicos de aprendizagem que não estejam na prisão escolar; artes marginais; vadiagem e direcionamento da produção de uma fábrica – dentre muitos exemplos -; e, sobretudo, a ocupação de espaços ociosos pela cidade, o nomadismo temporário.

Conquanto as TAZ vão se tornando realidades palatáveis e atraentes às vivências cotidianas, seus territórios vão sendo identificados, integrados pela rede e tornam-se fonte de energia e inspiração para o surgimento de novas TAZ. A partir de agora, tentaremos pôr a TAZ à luz do conceito de território, para tentarmos identificar os comportamentos territoriais da insurgência de territorialidades autônomas que podem ser o início – ou indício – da formação de uma TAZ, seja esta no plano concreto ou virtual, de ações que variam em artísticas, econômicas, sexuais, políticas e – por que não? – tudo isto.

1.1.2- Territorialidades autônomas

Como nos diz Raffestin (1993p.143), “o território se forma a partir do espaço, é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (...) em qualquer nível”. Partindo desta assertiva, o território nos é dado como um substrato do espaço, onde há, a partir de uma ação programada, a apropriação deste espaço, que pode ser dada em diferentes esferas, podendo contemplar uma ou mais delas. Sendo assim, o ator em questão territorializa-se neste substrato espacial, fazendo com que outros atores atuantes neste espaço submetam-se à sua apropriação, o que confere ao território, nesta visão, uma relação de poder intrínseca a toda ação inscrita nele. Esta ação pode ser programada e percebida em diferentes escalas – da escala psicotópica à escala global – e este ator pode ser tanto um indivíduo quanto uma instituição, ou um conglomerado delas.

Tendo o ator territorializado o espaço, há ali um sistema sêmico, de códigos, de conhecimentos e comportamentos que se inscrevem na prática daquele espaço. O processo social derivante deste conjunto de sistemas envolve uma série de relações onde temos de considerar a representação do território, a infra-estrutura presente e as relações de produção. Com isto, aferimos que há no território uma projeção de sentimentos passíveis de objetivação os quais chamaremos territorialidades.

Nossa análise anterior conferiu a estas territorialidades a possibilidade de ruptura com este sistema de códigos impostos pelos atores sintagmáticos atuantes no território. Desde que estejam conscientes de que são condicionados, submissos às forças presentes no território e à normalidade projetada para estes.

A territorialidade autônoma necessita de estratégia para ser alcançada. Os simulacros lançados sobre os objetos espaciais, geralmente com as projeções intencionais dos atores dominantes, representadas mormente pela cartografia, apresentam brechas de vigília e podem ser subvertidos. Como este domínio territorial é algo um tanto sutil e naturalizado, os atores dominados adquirem o hábito de agir mais sobre as imagens e simulacros de objetos do que sobre os próprios objetos (*ibidem*, p.145).

Permita-me, o leitor, a tentar ser mais objetivo com um simples exemplo: uma praça é projetada pelo aparelho gestor – o Estado -, numa área carente de lazer, para a prática de um determinado esporte (no Brasil, geralmente, é o futebol), mas os habitantes daquela área sentem a necessidade e identificam-se mais com práticas

artísticas, que valorizam e dão sentido e significado à sua identidade cultural e social. A partir do reconhecimento coletivo desta necessidade, projeta-se um movimento de ressignificação deste espaço (que deveria ser) público com as práticas em cujo reconhecimento a comunidade ancora a sua identidade. Entretanto, esta praça fora projetada por um corpo técnico estatal que julgou mais necessária a prática esportiva e não consultou a comunidade sobre seus próprios projetos culturais para o espaço utilizado. Temos ali um conflito de projetos e interesses.

O Estado normatiza um certo tipo de comportamento (a prática esportiva) e, intencionalmente ou não, acaba por inviabilizar uma prática cultural preexistente no espaço territorializado com seu projeto de lazer para a comunidade, que por sua vez reterritorializa-se noutra lugar ou rompe com a projeção sintagmática do Estado para aquele território, configurando, assim, uma territorialidade marginal, um comportamento que vai de encontro às normas impostas para aquele espaço.

Configura-se um conflito, onde o poder do Estado faz-se presente na projeção e produção do território, mas na escala de ação seu poder não alcança a manutenção da territorialidade, de seu sistema sêmico. A não ser que este espaço esteja no bojo de uma simulação, que se torne uma vitrine para ilustrar o poder deste Estado. Sendo assim, este se utiliza de seu aparato repressivo, que garante a relação com os objetos da maneira pela qual projetou para o território.

Falamos acima da estratégia de negação. Esta cabe neste tipo de situação, onde a negação ao código de comportamento imposto para este território dá escopo à configuração de uma territorialidade marginal, autônoma. Todavia, não é simples como apenas negar. É claro que, ao negar a norma, já estamos mais além para alcançar uma condição autônoma de existência. Entretanto, é necessário fazer emergir as inquietações que despertaram a necessidade da negação e a partir desta inquietude, deixar fluir a criatividade sobre um comportamento que realmente contemple as demandas individuais e coletivas as quais os sujeitos sociais anseiam.

Voltando rapidamente à situação-exemplo, seria este comportamento a continuidade das práticas culturais que representam a identidade coletiva da comunidade em questão que configuraria a territorialidade autônoma, mesmo se envolvesse um conflito com as normatizações projetadas para o território, com as forças de repressão do Estado e se estas práticas resistissem a toda e qualquer imposição e apropriação por parte dos atores hegemônicos. Esta Zona Autônoma Temporária teria um caráter extremamente eficaz também se alijasse uma integração em rede com outras

comunidades igualmente inviabilizadas e necessitadas de um embasamento territorial no tocante às práticas de resistência espacial, a fim de estruturar uma re-existência coletiva perante as forças hegemônicas do Estado e do Mercado, que revelam apropriações deturpantes deste tipo de manifestação.

Voltemos ao território. Observa-se, em *Por uma Geografia do Poder*(RAFFESTIN, 1990), que o território articula-se por meio de uma estrutura, composta por nós, redes e tessituras e que esta organização se faz necessária não somente para separar-se, mas para diferenciar-se, a fim de hierarquizar o espaço por meio de distribuições que podem ser culturais, econômicas, sociais e políticas, hierarquizadas, dentre outros fatores, pela acessibilidade (p.150). Esta acessibilidade de certa forma dita as práticas espaciais no território, portanto, possibilita o controle sobre ele.

Somente práticas marginais capazes de subverter esta escala de poder integrado, escapando aos mecanismos de controle espacial, poderão vislumbrar o surgimento de uma Zona Autônoma. A escala espaço-temporal destas ações provavelmente não será de grande magnitude, pois o território é alvo de grande cobiça e vigilância, o que obriga ao nomadismo. Entretanto, na esfera do corpo, a relação com o território deve sempre presumir a re-existência, o que nas palavras de Porto-Gonçalves(1989), seria resistir para existir. Em suma, é necessário uma relação outra com o território, uma territorialidade autônoma, para alcançar a emancipação nele/ a partir dele.

1.1.3- O território simbólico

Para Muniz Sodré (1988), quando pensa o espaço produzido na inscrição do conflito territorial da diáspora africana para o Brasil e a configuração deste conflito materializada nos terreiros, o território e as práticas sobre ele tomam outras dimensões. A territorialização, segundo o autor, se define como força de apropriação exclusiva do espaço, capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância. Estes regimes resultam de um ordenamento simbólico, aonde o território estende-se para além do espaço físico e as territorialidades inscrevem-se no corpo dos sujeitos, criando e reafirmando identidades. O território aparece, assim, como um dado necessário à identidade – coletiva ou individual -, ao reconhecimento de si pelos outros, através de suas práticas e significações.

A reterritorialização que sugere Haesbaert (2006) ganha escopo quando se pensa que os terreiros, neste processo, ganham importância enquanto substrato espacial para a ressignificação de práticas espaciais oriundas de culturas de *Arkhe* (SODRE,1988) e as comunidades litúrgicas, conhecidas no Brasil como terreiros de culto, passam a constituir exemplos de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo face aos estratagemas simbólicos do processo que os marginalizou e que controla os espaços simbólicos da cidade.

Para estruturar uma percepção de uso do território pelo homem ocidental, colonizador, Sodré nos aponta uma consideração do ponto de vista do acesso ao qual se chega às territorialidades. São algumas noções acerca do território atinentes a este trabalho e que em cada uma delas é possível estruturar também sua subversão, erigindo uma territorialidade autônoma.

1) *Território público*, que abrange ruas, praças, ônibus, teatros, etc.; 2) *território da casa ou privado*, ou seja, qualquer lugar nomeado como “lar” ou então o espaço particular da sala de trabalho; 3) *território interacional*, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como por exemplo os estudantes inscritos numa universidade; 4) *território do corpo*, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade (ibidem, p.37).

O conceito de TAZ que dá sentido a essa seção dá conta também de esquematizar possíveis subversões para estas noções sobre o território. Ao *território público*, a TAZ é enfática ao sugerir a ocupação cultural-simbólica-emancipatória destes espaços. Partem destas ações desde protestos, passeatas, festas, blocos de carnaval, intervenções artísticas até venda de bebidas, comidas e produtos fabricados artesanalmente e reuniões de grupos de apoio coletivo, articulação entre coletivos, etc.

Ao *território privado* a TAZ reserva a completa ruptura com a propriedade privada. Ocupação de imóveis especulativos – públicos e privados – com fins de reapropriação pelo direito à moradia, retomada de fábricas ociosas com gestão coletiva, reapropriação de terras improdutivas e assentamento de famílias de agricultores, etc.

À noção de *território interacional* a insurgência de uma Zona Autônoma Temporária é mais pungente. Nestes espaços, há o encontro entre pares, mediado pela postura exigida pela legitimidade adquirida, como no exemplo do próprio Muniz Sodré. Há, entretanto uma quebra de protocolo quando as disputas políticas são mais acirradas, já que estes territórios são arenas de disputa por legitimação de um discurso totalizante. Incluímos nesta noção as sedes de partidos políticos, academias de lutas, ordens de advogados, sedes de sindicatos, etc. As territorialidades autônomas nestes espaços nutrem-se da insatisfação pela condução dos discursos totalizantes que os simbolizam. Advém, então, da negação territorial e identitária sobre os próprios espaços pelos seus membros.

O *território do corpo*, por ser a menor escala de poder que os indivíduos podem inscrever-se, é objeto de disputa e importante aparato ideológico, pois entroniza comportamentos e reflete padrões de dominação verticais. É nesta escala que a TAZ emerge enquanto a semente da autonomia. É no domínio do corpo que o sujeito territorializa-se por sua ação prática e a partir desta escala ganha novas proporções. Parte daí a noção de multiterritorialidade, que, segundo Haesbaert (2004), traria consigo de conectar toda a sociedade numa multiplicidade de ontologias:

O sonho da multiterritorialidade generalizada, dos “territórios-rede” a conectar a humanidade inteira, parte, antes de mais nada, da territorialidade mínima, abrigo e aconchego, condição indispensável para, ao mesmo tempo, estimular a individualidade e promover o convívio solidário das multiplicidades – de todos e de cada um de nós. (ibidem, p.17)

Nesta perspectiva cultural-simbólica do território, a TAZ se insere por priorizar esta dimensão mais subjetiva, em que o território é visto como o produto da apropriação e valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido. As territorialidades que emergem desta relação são o que Escobar chama de ontologias (2006), que definem o grupo a partir da junção destas práticas com o espaço onde são possíveis. Isso coloca o território como condição de possibilidades e das diversas lógicas comunais que com frequência as subjazem. Nestas ontologias, os territórios são espaços-tempos vitais de toda a comunidade de homens e mulheres. Mas não só isso. Também são os espaços-tempos de inter-relação com o mundo cultural e o mundo político que o circunda e são partes constitutivas deles. A rigor, a inter-relação gera

cenários de sinergia e de complementaridade também para o campo econômico, não distinguindo assim o território econômico do político e do cultural

As territorialidades autônomas figurariam num rol de possibilidades de usos do território quando o analisamos em todas estas dimensões. A TAZ gera o que Lancaster e Lancaster (*in* Haesbaert) chamam de “padrão flexível de uso territorial” (p.57), onde a flexibilidade é a estratégia para assegurar o acesso aos recursos que aquele território oferece. Pretendemos ir além disso quando enxergamos o território como um campo aberto de disputa e as territorialidades autônomas como uma subversão dos cânones estabelecidos para as tramas de relações que se dão ali.

Para os atores hegemonzados, caso dos atores constitutivos das diversas TAZ, o território pode ser o que Santos chama de abrigo, onde a busca constante é adaptar-se ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias de sobrevivência. Neste sentido relacional, o território participa tanto como “ator”, quanto como “agido” ou “objeto da ação” (SANTOS, 2002:13).As territorialidades autônomas contém, então, as estratégias a que se refere o autor, num sentido de possibilitar aos atores hegemonzados a sobrevivência no e pelo território. Entretanto, ainda restaria uma lacuna que se refere á possibilidade de emancipação pelo território que a autonomia pode proporcionar.

As TAZ dotam de conteúdo simbólico o território almejado, convertendo assim a territorialidade em uma atividade humana de semantização do espaço territorial. A partir daí, determinado sujeito ou grupo, em constante movimento - porque a Taz é movimento -, vai-se dotando de significados de acordo com as práticas (significantes) que estabelecem no território. Nesta perspectiva, o pertencimento ao território implica a representação da identidade cultural e não mais a posição num mapa, ou a delimitação de uma fronteira, mas supõe múltiplas redes, refere-se a geossímbolos, ultrapassam a homogeneidade do espaço cartesiano e preenchem-no com suas subjetividades.

Corroborando com a importância do pertencimento, encontramos com Bonnemaison e Cambrezy (*apud* HAESBAERT, 2004, p.72):

O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico.

O privilégio a uma dessas dimensões do território deixa carente e esvaziado o conceito que queremos utilizar para tentarmos espacializar a emancipação de sujeitos e grupos hegemônicos a partir de suas territorialidades. À Geografia cabe o olhar integrador sobre a espacialidade humana a fim de melhor explicar esta que, segundo Robert Sack (1986), é uma estratégia humana para afetar, influenciar e controlar: a territorialidade.

De acordo com Raffestin (1993, p.158), nas sociedades em geral há uma multidimensionalidade do “vivido” que concede à territorialidade um caráter particular, de acordo com o processo e o produto territorial vivido pelos homens e mulheres mediados pelas relações existenciais e/ou produtivistas, a estas relações de poder. Para vislumbrarmos uma territorialidade autônoma, faz-se necessário, como dito acima, estabelecer uma relação tanto de negação quanto de subversão do processo e produto territoriais. Zibech (2007) nos diz que isto representaria um retorno às preocupações acerca de mudanças que giram em torno da criação de novas relações sociais, que não dependam dos vínculos entre os movimentos e o Estado, mas que coloquem no centro da reflexão a questão da emancipação e libertação do sujeito individual, que formam parte inseparável na mudança centrada nos vínculos sociais.

Há um processo de reconfiguração interna na esquerda e na própria classe operária. As lutas mais significativas partem agora de sujeitos mais heterogêneos, configurados nos últimos anos por atravessamentos que envolvem relações etno-raciais, territoriais, de gênero, culturais, de estratégias de luta e de demandas particulares. Neste rearranjo, o território ganha uma dimensão mais particularista e menos reificada. As demandas dos sujeitos sociais vão-se encontrando pelo grito de emancipação ensejado pela verticalidade dos usos do espaço. Da cidade integrada à cidade segregada, sem embargo, o território é o espaço onde se forja uma cultura e sua territorialidade, “onde se constituem os sujeitos sociais que produzem o espaço geográfico apropriando-se, habitando-o com suas significações e práticas, com seus sentidos e sensibilidades, com seus gostos e gozos (LEFF *apud* ZIBECH, 2007:71). O território pode tanto ser, neste caso, uma porção espacial concreta e fixa como um movimento coletivo efêmero, de curta duração; uma ocupação de um espaço-vitrine, resignificando-o com uma

expressão cultural marginalizada, como uma roda de Capoeira, de Jongo, de Coco, um bloco de Carnaval, uma manifestação contra a cultura do estupro ou até tudo isto integrado ao mesmo tempo, no mesmo espaço.

Porto Gonçalves (2001, p.201) aponta que “novos sujeitos se insinuam instituindo novas territorialidades”, o que considera que reconheçamos que não estamos nos referindo apenas a outros territórios, mas também a outros sujeitos. Há aí uma dialética que coloca em relação o espaço e os sujeitos que o experienciam. A maneira pela qual o experienciam os torna sujeitos diferentes (territorialidade), enquanto que o espaço toma outro significado pela forma com que é vivenciado (território). As estratégias de sobrevivência reconfiguram os novos espaços e os novos espaços modificam os sujeitos que incorporam.

Os novos sujeitos não só desafiam ao Estado e as classes dominantes, mas também põem em questão os saberes e as práticas das esquerdas enraizadas no marxismo da luta de classes. Também semeiam grandes interrogações sobre o futuro das lutas sociais quando trazem novas teorizações que surgiram na raiz da emergência dos novos movimentos sociais, mesmo compartilhando características e tensões comuns.

Neste novo período de lutas, surgem questões que direcionam o debate a fim de aproximarem as teorizações e encaixá-las nas novas conjunturas de luta: como estes movimentos se relacionarão com o Estado e com os partidos de esquerda? Assim como o movimento operário, estes novos movimentos lutarão para instalar governos que se afinam com seus interesses? Como é e como será a política daqueles que se encontram às margens do sistema? Como a emancipação destes sujeitos coletivos se dará?

Através do Estado e em associação com os governos ditos progressistas, muitas experiências na América Latina e principalmente no Brasil já evidenciam não ser provável. O Estado absorve qualquer tentativa de construção ou reconfiguração autônoma de sociedade, mesmo que na microescala. Cremos que, assim como os zapatistas, a ruptura com o Estado seja o caminho da emancipação. Entretanto, o Estado detém a posse sobre o território em escala nacional. A dissociação com o Estado deve ser feita de maneira subversiva, mesmo que em alguns momentos a violência deva emergir para dar sentido à existência da luta cotidiana.

A subversão de que falamos constitui-se de estratégias de sobrevivência e associação com diferentes movimentos, articulando uma luta cotidiana de reconfiguração econômica, trabalhista, organizacional, cultural, alimentar e até mesmo

no plano da medicina. Os movimentos devem preconizar a auto-suficiência nos serviços ditos públicos, mas que é evidente que o Estado não dá conta. Feito isso, o próprio Estado não verá outra opção a não ser reconhecer a re-existência dos sujeitos coletivos que subvertem a mercado-lógica vigente de relações sociais e produtivas e legitimar suas práticas, além de abrir-se a associações para fins sociais em maior escala⁸.

Um olhar para o interior dos movimentos é, em segundo lugar, amplamente necessário para identificar as potencialidades, os limites, as dificuldades e as conquistas destes; e também permite rastrear em seu seio contradições nas relações entre seus integrantes e de seus integrantes com o meio. Formas organizativas da vida cotidiana estão prenhes de sutilezas as quais, apesar de não percebermos, estamos entranhados nelas. Contradições estas que nos colocam como opressores quando queremos defender-nos de alguma opressão; coloca-nos como acumuladores quando desejamos desapegar de bens materiais, mas ainda assim necessitamos estruturar uma forma capitalista de relacionar o movimento com o meio; nos impõe, por força de circunstâncias, um olhar hierárquico com a natureza (o ato de comer carne de animais consciente do processo que esta ação envolve), etc.

É necessário construir uma autonomia que contemple diferentes escalas (principalmente a psicotópica!); que afirme a identidade social e a diferença entre diversos grupos; que esta autonomia alcance também a capacidade destes diferentes grupos de formar seus próprios intelectuais; que às mulheres seja dado um papel destacado, por se tratarem, em verdade, do pilar sólido da família – e em consequência, dos movimentos -; que esta autonomia possibilite um olhar não-hierárquico sobre a natureza e que relações simbióticas estabeleçam-se a partir deste olhar; e que, por fim, se construam formas livres de divisão do trabalho no interior destes movimentos, já que estes podem constituir-se como espaços de transformação na organização de uma sociedade, em diferentes escalas.

O importante, em momentos de levantes, insurgências, insurreições e (r)evolução do sujeito, é saber identificar, em torno de si e do outro, um desejo pela liberdade, evoluindo de uma territorialidade autônoma para a emergência de uma Zona Autônoma Temporária; ou até mesmo “regressando” de um movimento de escala de

⁸ Exemplo que ilustra este reconhecimento é, entre outros, a criação do primeiro Centro de Medicina Indígena da Amazônia, localizada em Manaus. Preconiza a medicina tradicional indígena e oferece consultas a preços populares. Ver mais em <https://manausagil.com/primeiro-centro-de-medicina-indigena-da-amazonia-foi-inaugurado-em-manaus/>

ação maior para a erudição de um pensamento libertário que relega ao sujeito a capacidade de meditar sobre seus atos e sua (r)evolução interna.

1.2- Os descaminhos da racionalidade urbana contemporânea

Primeiramente, para demarcarmos nossa arena crítica, devemos sublinhar a(s) agência(s) que instituem e constituem o que chamamos de racionalidade urbana. Claro está que nossa crítica direciona-se ao aparelho estatal enquanto uma agência, mas também devemos considerá-lo como uma arena de disputa, aonde os direitos coletivos são suplantados em favor dos direitos da minoria que o controla. Segundo Bakunin (2000, p.1):

O Estado, como já disse, é, pelo seu próprio princípio, um imenso cemitério onde vêm sacrificar-se, morrer enterrar-se todas as manifestações da vida individual e local, todos os interesses parciais de cujo conjunto deriva a sociedade. É o altar onde a liberdade real e o bem-estar dos povos são imolados à grandeza política e quanto mais esta imolação é completa, tanto mais o Estado é perfeito .

Assim, o Estado gere e administra o espaço, a pátria, a nação em prol dos interesses de suas classes dominantes e em detrimento dos interesses coletivos e das múltiplas sociedades que constituem o todo social.

O planejamento urbano contemporâneo, ensejado pelo Estado, mas repleto de *lobbies* das corporações que lucram com a produção espacial capitalista, impõe uma racionalidade acerca da cidade, que a expõe como numa vitrine, tal como nos orienta Vainer (2013, p.3)

Enquanto o Consenso de Washington e o ajuste estrutural, tanto nos países centrais como periféricos, reconfiguravam as economias nacionais, um reajuste e um novo consenso urbanos se impunham. No lugar do planejamento moderno, compreensivo, fortemente marcado por uma ação diretiva do estado, expressa, entre outros elementos, nos zoneamentos e nos planos diretores, um planejamento competitivo, que se pretende flexível, amigável ao mercado (*market friendly*) e orientado pelo e para o mercado (*market oriented*).

O que aparece nesta vitrine é o que não acontece enquanto uma cidade democrática. Gentrificação, remoções, incêndios criminosos, assassinatos, são efeitos comuns nas disputas pelos espaços-alvo da vitrine. Os espaços públicos seguem esta mesma lógica, com suas funções e formas sempre servindo às especulações que estas agências desejam direcionar aos entornos imediatos circundantes, que são diretamente afetados pelo uso que se faz destes espaços. Portanto, os espaços públicos-vitrine entram no debate por tratarem-se de uma arena de disputa entre os agentes do capital, o Estado que regulamenta sua produção e seus usos; e os sujeitos – individuais e coletivos – que, mesmo mediante as normas, querem apropriar-se dos espaços comuns enquanto espaços de fala, de lazer, de ser, de re-existir. Os conflitos gerados pelo choque entre as concepções e apropriações do uso do espaço público merecerão atenção neste tópico. As territorialidades resultantes destes conflitos serão o foco da análise, com explanações dos embates entre os movimentos e os gestores dos espaços públicos.

Estes conflitos são gerados pelas distintas territorialidades, que segundo Soja define, são como “um fenômeno de comportamento associado à organização do espaço em esferas de influência ou em territórios nitidamente diferenciados, considerados distintos e exclusivos, ao menos parcialmente, por seus ocupantes ou pelos que os definem” (*in* RAFFESTIN, 1980, p. 159). Assim, como coloca Raffestin, a territorialidade é suscetível a variações temporais. Portanto, no caso da ocupação de um espaço (público), o comportamento dos sujeitos vai-se moldando com a construção também temporal da relação destes sujeitos com estes/nestes espaços. Na prática: quando um movimento começa a ocupar, mesmo que modestamente, um espaço público, com uma intencionalidade própria, e esta ocupação vem ganhando forma e novos adeptos com o passar do tempo (sejam meses, semanas, anos...), a relação destes sujeitos coletivos vai se estreitando com o espaço ocupado e as territorialidades que emergem deste estreitamento ficam cada vez mais latentes.

Um bloco de carnaval insurgente, por exemplo, como ocupação cultural ao longo do ano, tem no Carnaval, no seu “desfile”, na verdade o “desfile” de sua territorialidade, de sua cultura, de sua proposta cultural, de sua relação desenvolvida com aquele espaço ao longo do ano, mesmo que isto seja subjetivo. Mesmo que seja imperceptível, travestido de festejo, de puro hedonismo, a rua serve de palco para a formação deste território autônomo temporariamente. Há ali uma descontinuidade em relação ao uso regulamentado para aquele espaço e uma continuidade naquilo que concerne à construção autônoma de uma territorialidade sobre aquele espaço.

Todavia, estas territorialidades encontram na manutenção do sistema de capitalização dos usos dos espaços da cidade uma forte resistência. No que concerne à projeção e normatização dos usos destes espaços, há projetos que moldam os espaços de acordo com os usos que podem gerar dividendos aos agentes dispostos a investir na reconformação cultural da vida pública para estimular relações sociais monetarizadas, domesticadas e normatizadas nestes espaços. Podemos observar ainda que esses projetos que atuam na requalificação espacial de áreas históricas estimulam a inserção de novos usos no tecido urbano. Preferencialmente, estes novos usos são de atividades culturais, como museus, centros culturais, galerias de arte, bibliotecas, *boulevares*, espaços para a diversão e o entretenimento. Estas reformas podem vir ou não associadas e precedidas por uma política de eventos culturais, tanto nesses novos espaços específicos como também nas ruas, e essas ações acabam tornando-se mais um modelo. É a apologia do espaço público através do *marketing* urbano, que mais do que um interesse direto do cidadão comum, expressa a intenção de se valorizar o lugar para atrair e fixar investimentos, seja com a instalação de complexos empresariais, seja através do Turismo despolitizado (OLIVEIRA, 2016), para a constituição de uma “cidade-empresa-cultural.” (ARANTES *apud* COLCHETE, 2008).

O que temos com esse processo é a transformação da cidade e de seus espaços públicos no *locus* de reprodução de todo o sistema-mundo capitalista. O urbano torna-se o espaço de representação e facilitação da internalização das relações capitalistas e vitrine do projeto de modernização. E a cidade, agora restrita à reprodução destas relações, passa a produzir os seus “espaços proibidos”, no qual Bauman faz uma digressão, na tentativa de revelar uma nova visão sobre as áreas metropolitanas, no contexto pós-moderno. Espaços destinados a repelir, interceptar e filtrar os pretendentes a usuários, no sentido livre do uso:

Flusty exhibe um talento todo especial para cunhar de forma precisa e pungente termos para designar vários desses espaços que se suplementam mutuamente e combinam num novo equivalente urbano dos fossos e torreões que outrora guardavam os castelos medievais. Dentre essas variedades há o “espaço esquivo” — “espaço que não pode ser alcançado, porque as vias de aproximação se contorcem, prolongam ou inexistem”; o “espaço espinhoso” — “espaço que não pode ser confortavelmente ocupado, defendido por coisas tais como grades sobre os muros para afastar vagabundos ou barras inclinadas para impedir que se

sentem”; ou o “espaço nervoso” — “espaço que não pode ser utilizado de forma despercebida devido ao ativo monitoramento de patrulhas ambulantes e/ou tecnologias remotas ligadas a estações de segurança”. Esses e outros “espaços proibidos” não servem a outro propósito senão transformar a extraterritorialidade da nova elite supralocal no isolamento corpóreo, material, em relação à localidade. Eles também dão um toque final na desintegração das formas localmente baseadas de comunhão, de vida comunitária. A extraterritorialidade das elites é garantida da forma mais material — o fato de serem fisicamente inacessíveis a qualquer um que não disponha de uma senha de entrada. Num desenvolvimento complementar, esses espaços urbanos onde os ocupantes de diversas áreas residenciais podiam se encontrar face a face, travar batalhas ocasionais, abordar e desafiar uns aos outros, conversar, discutir, debater ou concordar, levantando seus problemas particulares ao nível de questões públicas e tornando as questões públicas assuntos de interesse privado — essas ágoras “públicas/privadas” de que fala Castoriadis — estão rapidamente diminuindo em número e tamanho. Os poucos que restam tendem a ser cada vez mais seletivos — aumentando o poder das forças desintegradoras, em vez de reparar os danos causados por elas. Como diz Steven Flusty, os tradicionais espaços públicos são cada vez mais suplantados por espaços de produção privada (embora muitas vezes com subsídios públicos), de propriedade e administração privadas, para reunião pública, isto é, espaços de consumo... [O] acesso é facultado pela capacidade de pagar... Aí reina a exclusividade, garantindo os altos níveis de controle necessários para impedir que a irregularidade, a imprevisibilidade e a ineficiência interfiram com o fluxo ordenado do comércio. (BAUMAN, 1999, p.20)

O que acontece nesta confusão de significados e significantes é a suplementação do espaço público para o espaço privado na discussão e condução da “coisa pública”, da política individual, da manifestação das demandas dos sujeitos coletivos e individuais, que teriam seu espaço garantido no espaço público, mas que agora tornam-se marginalizados em função desta nova realocação dos lugares de encontro. Os espaços públicos — ágoras e fóruns nas suas várias manifestações, lugares onde se estabelecem agendas, onde assuntos privados se tornam públicos, onde opiniões são formadas,

testadas e confirmadas, onde se passam julgamentos e veredictos — tais espaços seguiram as elites, soltando-se de suas âncoras locais; são os primeiros a se desterritorializar e mudar para bem além do alcance da capacidade comunicativa meramente de *wetware* de qualquer localidade e seus habitantes. Longe de serem viveiros de comunidades, as populações locais são mais parecidas com feixes frouxos de extremidades soltas. (*idem*, p.26).

O autor aponta os *shoppings centers* como os espaços fabricados para substituir as ruas como as novas ágoras, contudo os aponta como espaços aonde o tempo não é o da política, mas o do consumo:

Os imensos shoppings podem oferecer algumas oportunidades de encontros, mas em geral são grandes demais para a criação da justiça horizontal. Grandes demais para encontrar os velhos conhecidos e muito agitados e cheios de gente para os longos bate-papos necessários ao estabelecimento de padrões de comportamento... Acrescentemos que os shoppings são construídos de forma a manter as pessoas em circulação, olhando ao redor, divertindo-se e entretendo-se sem parar — mas de forma alguma por muito tempo — com inúmeras atrações; não para encorajá-las a parar, a se olhar e conversar, a pensar em analisar e discutir alguma coisa além dos objetos em exposição — não são feitos para passar o tempo de maneira comercialmente desinteressada. (BAUMAN,1999p.27).

Com isto, percebemos uma racionalidade urbana que suprime a política realizada no espaço público, por sujeitos livres e interessados em fazer da cidade um espaço de encontros, coexistência e produção coletiva, além de produtor de cultura; em função de um espaço propício ao comércio e à reprodução de valores capitalistas nas relações socioespaciais. De acordo com Harvey (condição pós moderna), esta racionalidade estende-se à arquitetura da paisagem urbana, aonde esta desempenha papel de organizadora espacial das relações sociais. O espaço urbano é concebido para internalizar este modo de organização social e a aparência de uma cidade e o modo como seus espaços se organizam formam uma base material a partir da qual é possível pensar, avaliar e realizar uma gama de possíveis sensações e práticas sociais. Ao que parece, segundo o Geógrafo, "as cidades e lugares hoje tomam muito mais cuidado para criar uma imagem positiva e de alta qualidade de si mesmos, e tem procurado uma arquitetura e formas de projeto urbano que atendam a essa necessidade."

Antes, porém, alerta-nos para a potência na comunicação que a arquitetura pós-moderna possui sobre o projeto urbano:

O pós-modernismo na arquitetura e no projeto urbano tende a ser desavergonhadamente orientado para o mercado, por ser esta a linguagem primária de comunicação da nossa sociedade (HARVEY, 2002 p.78).

A produção espacial, por parte dos agentes que monopolizam esta prática, acaba por ser direcionada para o mercado. As conseqüências aparecem para as classes médias, que se enclausuram nos espaços fechados e protegidos dos *shoppings* e átrios; e para as classes baixas, que são ejetadas para uma nova e bem tenebrosa paisagem pós-moderna de falta de espaços de política, de lazer, de expressão, de falta de habitação.

As classes médias conformam-se nesta condição a partir de artifícios típicos da pós-modernidade, que supõe uma racionalidade urbana que produz uma vida pública donde a política é excluída, a cultura é homogeneizada e o medo da alteridade é o tempo todo produzido e massificado. A cidade, construída originalmente em nome da segurança, para proteger de invasores mal intencionados os que moram intramuros, tornou-se em nossa época “associada mais com o perigo do que com a segurança”, diz NanElin. Nos nossos tempos pós-modernos, “o fator medo certamente aumentou, como indicam o aumento dos carros fechados, das portas de casa e dos sistemas de segurança, a popularidade das comunidades 'fechadas' e 'seguras' em todas as faixas de idade e de renda e a crescente vigilância nos espaços públicos, para não falar nas intermináveis reportagens sobre perigo que aparecem nos veículos de comunicação de massa.” (HARVEY, 2002 p. 139)

Os medos contemporâneos, os “medos urbanos” típicos, ao contrário daqueles que outrora levaram à construção de cidades, concentram-se no “inimigo interior”. Esse tipo de medo provoca menos preocupação com a integridade e a fortaleza da cidade como um todo — como propriedade coletiva que garante segurança individual — do que com o isolamento e a fortificação do próprio lar dentro da cidade. Os muros construídos outrora em volta da cidade cruzam agora a própria cidade em inúmeras direções. Bairros vigiados, espaços públicos com proteção cerrada e admissão controlada, guardas bem armados no portão dos condomínios e portas operadas

eletronicamente — tudo isso para afastar concidadãos indesejados, não exércitos estrangeiros, salteadores de estrada, saqueadores ou outros perigos desconhecidos emboscados extramuros (BAUMAN, 1999, p.48).

Esta racionalidade deixa marcas no espaço urbano que revelam, aos olhos mais atentos, as desigualdades que se reproduzem à medida que se intensifica a massificação destes paradigmas. O urbano torna-se, então, o espaço da antipolítica, da repressão à alteridade, da homogeneização da cultura. Os sujeitos que não se encaixam no que é considerado “padrão”, acabam por desvelar-se em ícones de um abismo social que revela a desigualdade de acesso e de direito a voz – logo, à prática política – a que são submetidos. Aqueles cujas culturas são invisibilizadas e tornadas marginais, quando não absorvidas e apropriadas para gerar lucro para os agentes que regulamentam os usos do espaço urbano, sobretudo o público.

A paisagem urbana, repleta destas rusgas, apresenta-se como uma vitrine que expõe os produtos das desigualdades decorrentes dos descaminhos da racionalidade urbana contemporânea. Tartaglia (2014) observa a conjuntura social brasileira e aponta que o número de pessoas sem-teto, morando permanentemente nas ruas, cresce assustadoramente. O número de crianças que passam o dia nas ruas e praças passará a compor o cenário das cidades brasileiras de qualquer tamanho no país. A violência cresce de forma generalizada, principalmente contra crianças; os assaltos, furtos e sequestros passam a ser uma rotina na vida de qualquer cidadão.

Num contexto de crise global, atualmente o espaço urbano acaba se revelando a expressão material dessa racionalidade. Alguns espaços são submetidos a intervenções que os colocam num contexto de representação da inserção da cidade numa vitrine. Caso da cidade do Rio de Janeiro que, numa lógica de megaeventos e megaempreendimentos, vem resignificando algumas zonas da cidade em prol da lógica de mercado que rege esta racionalidade urbana.

Oliveira (2016), falando da recente reestruturação da Zona Portuária do Rio de Janeiro, atenta para a refuncionalização dos patrimônios negros, que foram submetidos à invisibilidade e ao embranquecimento, quando substituídos e deslocados de seu contexto histórico, servem ao que ele chama de Turismo despolitizado. Ali, além de remoções, especulação imobiliária massiva e gentrificação, os efeitos são o apagamento das culturas de re-existência e de seus símbolos, como a construção de estátuas gregas nos Jardins Suspensos do Valongo, Alguns espaços públicos ganham notoriedade e aparelhos que simbolizam a modernização e a inserção na dinâmica global de colocá-los

como a expressão material da racionalidade urbana contemporânea. Isto significa, além de colocar a paisagem a serviço da entronização dos padrões verticalmente impostos, também apagar o passado dos patrimônios dos povos marginalizados historicamente.

Oliveiranos mostra como a Zona Portuária do Rio de Janeiro sofre com esta europeização da paisagem, com símbolos da arquitetura pós-moderna, como o Museu do Amanhã e o MAR; e estátuas de deuses que remetem à Grécia, num claro sinal de embranquecimento do patrimônio negro do Cais do Valongo, “lugar de horror aonde seres humanos eram vendidos, é hoje transformado pela burguesia racista carioca, em sua parceria com o Estado, em uma expressão do passado descolado do presente, transformado em marketing para o turismo” (p.1). O autor aponta a indignidade a qual os patrimônios negros são submetidos historicamente a fim de serem tornados atrativos turísticos despolitizados. Segundo o autor, aquela região do centro do Rio de Janeiro, vem sendo pensada para a celebração de um futuro descolado do passado, para justificar o turismo despolitizado e as remoções necessárias à transformação do espaço em prol daquele território se tornar um espaço-vitrine da cidade.

Este apagamento realoca as culturas afro-diaspóricas às sombras do esquecimento. Ou as marginalizam como expressões sem valor, sem simbologia, sem construção histórica sólida; ou apropriam-se delas, como no caso das baianas do acarajé que são a todo tempo ali estereotipadas por suas vestimentas – e sua cor - e limitadas a produzirem o alimento a preços exorbitantes para atender aos turistas e pagarem impostos sobre suas vendas, descontextualizadas de suas lutas cotidianas, quase que destituídas de suas culturas. O que acontece ali é que o acarajé, antes produto de uma coletividade que externalizava grande parte de sua expressão cultural através da alimentação, transforma-se em mercadoria que atende aos anseios de um consumo cultural racista e despolitizado, que relega apenas àquela função as sujeitas e os sujeitos que podem ser facilmente substituídos por suas indumentárias.

O Centro da cidade do Rio de Janeiro e mediações, nesta segunda década do século XXI, vem sofrendo intervenções paisagísticas, estruturais e funcionais significantes, que modificam todo seu funcionamento em intervalos de tempo deveras curtos, confundindo até mesmo o morador mais atento às mudanças. O fluxo do trânsito

é redirecionado diariamente, prédios são derrubados semanalmente, parques públicos construídos mensalmente; áreas inteiras são expropriadas e refuncionalizadas verticalmente. Este intenso fluxo de mudanças está, logicamente, entramado à realização do que podemos chamar de Megaeventos, que colocam a cidade numa lógica de modernização dos seus espaços, a fim de agudizar o projeto, de escala global.

Nesta ideologia de cidade, graças às novas tecnologias e aos monopólios econômico-midiáticos, é cada vez maior o abismo entre as populações com menor acesso e as classes mais abastadas, marcando uma crise evidente na percepção e na capacidade de assimilação dos indivíduos à cultura evidenciada nos espaços públicos. Isto leva a crer que a cidade está submetida a uma lógica onde seus territórios não são acessíveis a todos em igual maneira. A homogeneização a que leva o projeto modernizador resulta na segregação dos espaços da cidade para as alteridades.

Para Henri Lefebvre (1991), não é necessário um exame muito atento das cidades modernas, das periferias urbanas e das novas construções, para constatar que tudo se parece. O projeto modernizador resulta em espaços repetitivos, transformando os espaços urbanos em produtos homogêneos, que podem ser vendidos ou comprados. Não há diferença entre eles, a não ser na quantidade de dinheiro neles empregada. Isto leva ao que Habermas (1984) identifica como uma tendência para a esfera pública: a perda de sua função política, no sentido de submeter os fatos tornados públicos ao controle de um público crítico. A partir do momento em que as leis do mercado, que dominam a esfera dos negócios e do trabalho, penetram também na expressão cultural dos sujeitos coletivos, a capacidade de julgamento, tende a transformar-se em consumo. O comportamento característico de quem busca territorializar-se culturalmente, deve ser visto como apolítico nesta lógica, já que isto está ligado ao círculo da produção e do consumo e não pode gerar uma esfera pública liberada da preocupação com as necessidades mais imediatas.

O centro da cidade do Rio de Janeiro, neste contexto, vem sendo reproduzido a partir de símbolos que compõem uma identidade social totalmente arbitrária. Como lembra Castoriadis (1983), o simbolismo está repleto de interstícios e de graus de liberdade, o que determina aspectos da vida em sociedade ao mesmo tempo. Estes simbolismos, impostos verticalmente, apagam a alteridade presente no território. Nos espaços públicos-vitrines do Rio de Janeiro contemporâneo, o capital cultural de uma identidade pós-moderna, com seus modos de consumo e acessibilidade, articula-se no processo de apropriação espacial, definindo uma territorialidade que é, antes de tudo,

simbólica. Segundo Serpa (2007), esta acessibilidade ao espaço público da cidade contemporânea é, em última instância, hierárquica (p.20).

Ainda segundo o autor, no mundo ocidental, o lazer e o consumo das novas classes médias – que constituem a referenciação social do *habitus* para as cidades contemporâneas – são os “motores” das complexas transformações urbanas, e modificam áreas industriais, residenciais, e comerciais decadentes, recuperando, integrando e ressignificando estas áreas (p.23). Mas é à custa de remoções e outras práticas nefastas de expulsão das populações pobres que ali habitam que este processo é consolidado. O Estado licencia construções e intervenções urbanísticas ignorando o fato de que naqueles espaços existem pessoas que vivem suas experiências com o território, que sustentam seus modos-de-ser a partir dele e que criaram identidades socioculturais a partir destas experiências, além de criar um estado permanente de exceção, quando ignora o estatuto das cidade as leis que regem à moradia.

Os espaços públicos destas áreas seguem sendo alvo de ações transformadoras/valorizadoras, acrescentando novas amenidades físicas e infraestruturais aos bairros que emergem agora “cheios de vida”. Os novos espaços públicos-vitrine são elementos de valorização do espaço urbano que contribuem para um processo de substituição das populações nas áreas requalificadas. No Rio de Janeiro atual, observa-se esta requalificação como um meio de controle social, sobretudo das classes médias, destino final das políticas públicas, que, em última instância, procuram multiplicar o consumo e valorizar o solo urbano nos locais onde são aplicadas. A lógica da localização destes espaços obedece também ao princípio de atender algum interesse turístico, como é o caso da nova Via Binário, Praça da Harmonia, Rua Sacadura Cabral, Boulevard Olímpico, todas integralizando novas casas de show, redes hoteleiras e *ateliers* de escolas de samba, museus. Esta parte da cidade é relegada à ordem contemporânea, que seria de investir em espaços públicos “visíveis” (*idem*, p.26), com parcerias entre os poderes públicos e empresas privadas, que homogeneiza as diferenças culturais em prol de modos de consumo mundializados.

Há uma tendência, a que recorrem as classes populares neste processo de desterritorialização, que é a de também privatizar os espaços públicos ressignificados. Ocupando-os com atividades informais de comércio, a fim de sobreviverem à lógica de mercado que demanda produtos de consumo imediato, preenchem o que Milton Santos

chama de circuito inferior da economia dos países subdesenvolvidos⁹. É antes a modernização, pela forma que assume em pleno período tecnológico, que é responsável pelo desenvolvimento do subemprego e da marginalidade(SANTOS, 2009, p. 28).

Esta conjuntura acaba por conformar um conflito de territorialidades, entre o Estado regulamentador do uso do espaço e os sujeitos marginalizados, que necessitam destas práticas para sobreviver. Impôs-se a partir daí – do processo de racionalidade da cidade enquanto empresa - uma territorialidade complexa, tanto no sentido de uma redefinição dos fins e meios para os quais os espaços da cidade passam a servir, como também pela imposição de uma racionalidade correspondente a esses fins. A vivência da cidade acompanha a lógica das territorialidades homogêneas, mas permitindo a criação de subversões a qual podemos chamar de territorialidades autônomas.

O projeto modernizador deixa “lacunas espaciais”, produzindo no espaço o que Renato Emerson dos Santos chama de interstícios da modernidade, com continuidades e descontinuidades (2011). Segundo o autor, estas descontinuidades, que também podem ser lidas como hibridizações de culturas, constituem um cenário propício para a emergência de formas de organização social (territorialidades) autônomas, que Boaventura de Sousa Santos pautaria em sua Sociologia das Emergências (2004). Observando estas lacunas, percebemos um ocultamento por parte das forças hegemônicas de produção espacial. Este ocultamento, que é um projeto de destruição destas territorialidades, opera também com a negação simbólica da própria existência destas populações, enquanto coletividades dotadas de modos-de-ser que desafiam as relações sociais, de poder e produção estruturadas na lógica moderno-colonial.

Nesse sentido, podemos também aproximar a compreensão de territorialidade do conceito de “imaginário social” proposto por Castoriadis (1982), lembrando, junto com esse autor, as instituições – em sentido amplo – nas quais esse imaginário se produz e se reproduz. Nesse sentido, são muitas as arenas que, a despeito de sua suposta insignificância, são fundamentais para a constituição de um novo imaginário de sociedade. Assistimos hoje a uma ampla diversidade de experiências autônomas em nossas cidades: ocupações para moradia, hortas comunitárias, escolas autônomas,

⁹ Segundo Santos “O circuito superior emana diretamente da modernização tecnológica mais bem representada atualmente nos monopólios. O essencial das relações do circuito superior não é controlado dentro da cidade ou de sua região de influência e sim dentro da estrutura do país ou de países estrangeiros. O circuito inferior é formado de atividades de pequena escala, servindo, principalmente, à população pobre; ao contrario do que ocorre no circuito superior, essas atividades estão profundamente implantadas dentro da cidade, usufruindo de um relacionamento privilegiado com a sua região.”. (2009, p. 43)

circuitos de economia solidária, circuitos culturais alternativos, entre outras. São experiências que demarcam a existência de outros imaginários em disputa. Evidências de um conflito de territorialidades cujos limites já não podem ser circunscritos apenas às áreas marginalizadas da cidade.

O conflito de territorialidades é uma das formas mais abrangentes hoje no Brasil e na América Latina. Os megaprojetos de mineração, geração de energia, de expansão do agronegócio e de integração de infraestruturas e dos mercados significam a imposição de uma territorialidade verticalizada, colonizadora e desterritorializadora, que se legitima num suposto consenso gerado a partir da inclusão do “desenvolvimento” no discurso dos planejadores e das classes dirigentes. Frente a esse avanço, a estratégia político-partidária de resistência se mostra ineficiente, uma vez que as alianças construídas pelos governos progressistas com os setores interessados nessa expansão comandam os ditames desta racionalidade.

Esse padrão de relações sociais, políticas e econômicas pautado na dominação e hierarquização das formas de existência que as classes dominantes impõem aos seus subalternos é o padrão vigente ainda hoje. E ainda pautam a organização espacial que a racionalidade vigente exige para a sua reprodução. A contra-racionalidade apresentada pelos movimentos insurgentes no tocante a esta reorganização espacial mostra uma resistência sistêmica ao projeto sociopolítico verticalmente imposto. Aquilo que Escobar (2015) chama de ontologias ganha sentido, por referir-se àquilo que os sujeitos sentem e pensam sobre/a partir de seus territórios. O que os leva a re-existirem diante das dificuldades impostas pelas forças hegemônicas e constituírem-se em ajuda mútua em prol da luta por seus direitos e territorialidades.

Emergem assim enquanto protagonistas em seus territórios e este ganha uma dimensão para além do material, mas torna-se igualmente simbólico, político e cultural. De acordo com Porto-Gonçalves (2016, p.14),

Há uma tradição nas lutas revolucionárias em que essas questões vieram à luz e interpelaram o debate teórico-político, como na Comuna de Paris, em 1871; nos Conselhos, na Hungria e na Alemanha; nos *ejidos* na Revolução Mexicana de 1910; nos *soviets* na Rússia e, mais recentemente, vêm sendo sugeridas nas lutas em curso na América Latina, como nas Juntas de Bom Governo e nos Caracoles zapatistas, nas Terras Comunitárias de Origem na Bolívia, no debate em torno da Plurinacionalidade que os

povos/etnias/nacionalidades indígenas – campesíndios (Armando Bartra) e/ou indigenatos (Darcy Ribeiro) - conseguiram inscrever nas Cartas Magnas do Equador e da Bolívia, sendo que na Bolívia o Estado Plurinacional se proclamou como Estado Plurinacional Comunitário. O mesmo também pode ver visto no caso da luta protagonizada pelos zapatistas mexicanos pelo reconhecimento dos direitos coletivos e comunitários dos povos/nacionalidades indígenas através dos Acordos de San Andres; no Brasil, na invenção dos seringueiros das “reservas extrativistas”; ou, na Colômbia, nas lutas camponesas pelas Reservas Campesinas.

Ao associar o território a estes espectros – cultural, social, político -, problematizava-se o conceito de territorialidades, definindo -as como não apenas a forma e os fins através e para os quais a sociedade apropria-se dos espaços (substrato físico material), mas igualmente como a própria contra-racionalidade constituída concomitantemente a esse movimento. Territorialidade enquanto processo ao mesmo tempo concreto e simbólico, que materializa a experiência dos coletivos na sua relação com os espaços da cidade por eles habitados.

Destacaremos neste trabalho esta área da cidade que vem sendo reordenada dentre o entramado de territorialidades que acaba tornando-se uma tendência global. Nesse sentido, nos chama a atenção como alguns padrões e modelos de intervenção urbana são difundidas nas grandes metrópoles. Em geral, se dão ou em centros históricos importantes ou atuam em áreas periféricas e degradadas, como em bairros industriais e em áreas portuárias subutilizadas. Em muitos desses projetos, além da construção de prédios monumentais, há a implantação de um mobiliário urbano de “grife” e de esculturas ou de arte pública, itens sempre incluídos nos escopos dos programas – padrões, dentro desses projetos que visam a uma requalificação espacial, como as intervenções dos anos 1990 em Barcelona, Berlim, Lisboa, Londres, e também Buenos Aires. As periferias urbanas e suas populações virem sendo definidas como novo alvo das estratégias geopolíticas dos Estados, conforme diversos autores vêm chamando a atenção, entre eles Mike Davis (DAVIS, 2006) e Raul Zibechi (ZIBECHI, 2016).

Observemos que o Estado, através dos gestores territoriais, tem um papel fundamental na articulação com o capital, para lhe garantir a propriedade, a segurança

de investimentos, a apropriação e distribuição da renda da terra (água, solo, subsolo, diversidade) na circulação e no transporte. Atualmente, tornando-se centro de decisões, ou antes agrupando os centros de decisão, a cidade do Rio de Janeiro intensifica esta função, organizando-se, a *exploração* de toda a sociedade (não apenas da classe operária como também de outras classes sociais não dominantes). Isto é dizer que ela não é um lugar passivo da produção ou da concentração dos capitais, mas sim que o urbano intervém como tal na produção (nos *meios* de produção).

Esta área destacada em nosso trabalho torna-se símbolo desta reorganização, quando agrupa o investimento e atrai novos em torno de si, através do turismo, da especulação imobiliária e da polarização cultural. O Carnaval de rua, símbolo cultural de grande relevância para a cidade, tende a espriar-se para os espaços públicos-vitrine deste legado e com ele toda a sua complexa gama de relações produtivas e territoriais que envolvem diversos setores e possibilidades econômicos e culturais.

Neste entramado, insurgem movimentos e sujeitos que desafiam esta racionalidade. Numa constante reterritorialização, são levados a encontrar caminhos que os possibilitem percorrer as fissuras que este novo reordenamento territorial impõe. São constantemente marginalizados e subalternizados, tanto em suas funções sócio-econômicas quanto em suas manifestações culturais. Por vezes são invisibilizados pela cultura hegemônica e seu modo de organização é complexo, pois suas cosmologias abarcam espectros pouco compreensíveis a “olhos nus”, não cabendo qualquer definição teórica, a não ser por eles mesmos.

Nosso próximo desafio é dar corpo e escopo a estes sujeitos, que desafiam a lógica sistêmica e abrem fissuras que possam ser percebidas à luz de uma contraracionalidade urbana, onde, mesmo em sua subalternidade, re-territorializam-se de forma a contribuir para a produção constante da cidade.

Como se vê, há novos horizontes teórico-políticos sendo colocados desde outras perspectivas, desde outros lugares de enunciação no sentido pleno do conceito de lugar, inclusive em sua geograficidade (PORTO-GONÇALVES, 2003), e não só no sentido discursivo e/ou social com que se invoca o lugar de enunciação (p.15).

1.3- Marginais, subalternos e os *de baixo*

Lançar um olhar sobre o ritual que é o Carnaval de rua supõe trazer à tona um espaço público multi-simbolizado. É deslocar a análise para sujeitos que, dentro da lógica moderno-colonial, historicamente sofrem com a invisibilidade cotidiana e a marginalização pela sociedade como um todo. É articular, num espaço-tempo próprio, possibilidades de tornar visíveis sujeitos sociais que são sucumbidos pela cultura de massa que homogeneíza comportamentos e formas-de-ser numa cidade que regulamenta os usos de seus espaços públicos.

Nesse sentido, o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como os elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário (DA MATTA, 1997:76).

Os sujeitos marginalizados, os que Zibechi (2015b) chama de *os de baixo* tem projetos estratégicos que não formulam de modo explícito, ou pelo menos não o fazem nos códigos e modos praticados pela sociedade hegemônica. Detectar estes projetos supõe, basicamente, combinar um olhar de longa duração com ênfase nos processos subterrâneos, nas formas de resistência de escassa visibilidade, mas que antecipam o mundo novo que os de baixo entretecem na penumbra de sua cotidianidade. Isto requer um olhar capaz de posicionar-se nas pequenas ações com a mesma rigorosidade e interesse que exigem as ações mais visíveis e notáveis, aquelas que desejam “fazer história” (*ibidem*,p.7). Seria como o que Boaventura de Sousa Santos chama de *ecologia de saberes*¹⁰, para combater uma *monocultura do saber e do rigor* (2010). Emana desta percepção a necessidade de, a partir da combinação do projeto societal destes sujeitos e

¹⁰ Sousa Santos utiliza cinco aparatos teóricos para articular o olhar sobre as margens da produção de conhecimentos. São elas: 1. Ecologia de saberes: a possibilidade de que a ciência não entre como monocultura mas sim como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, aonde o saber científico possa dialogar como saber laico, como saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber campesino.2. Ecologia das temporalidades: saber que assim como o tempo linear é um, também existem outros tempos.3. Ecologia do reconhecimento: descolonizar nossas mentes para poder produzir algo que distinga, em uma diferença, o que é produto da hierarquia e o que não é. Somente devemos aceitar as diferenças que fiquem depois que as hierarquias sejam desfeitas. 4. Ecologia da trans-escala: a possibilidade de articular em nossos projetos as escalas locais, nacionais e globais.5. Ecologias produtivas: consiste na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas de trabalhadores, das empresas autogestionadas, da economia solidária, etc., que a ortodoxia produtiva capitalista ocultou e desacreditou. (Grosfoguel, 2011, p.105 *tradução nossa*)

com a visibilidade que pode alcançar o evento, articular outros sujeitos e suas lutas através de manifestações culturais diversas que o Carnaval comporta.

O espaço é elemento constitutivo e produto de encontros/confrontos étnicos e raciais e a unidade de análise pode variar do território nacional à habitação familiar (RATTS, 2004). Contribuições de Lefebvre (1991) apontam para o fato de que o espaço é o lócus da reprodução das relações sociais de produção ou, em outras palavras, da sociedade. A assertiva de que o espaço é social também inspirou Milton Santos (1982) quando se refere à formação socioespacial, sendo esta um ponto para explicar que “uma sociedade só se torna concreta através de seu espaço, do espaço que ela produz e, por outro lado, o espaço só é inteligível através da sociedade” (p. 26). Não é viável falar de sociedade sem falar de espaço e vice-versa, portanto, a categoria formação socioespacial permite uma concepção paradigmática no sentido de que o espaço é mais que um reflexo social e sim um fator social.

Assim, como afirma DaMatta, “O rito, como o mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social (...) uma transposição de elementos de um domínio para outro” (p.77). O espaço público, como metáfora da cosmologia da cidade, sede do ritual que é o carnaval de rua, reflete os conflitos sociais que fazem parte da produção da cidade enquanto um todo, no processo constituinte da própria sociedade.

Porto-Gonçalves (2004) aponta que “uma sociedade que constitui suas relações por meio do racismo, tenha em sua geografia lugares e espaços com as marcas destas distinções sociais: no caso brasileiro, a população negra é majoritária nos presídios e absolutamente minoritária nas universidades; se uma sociedade se constitui com base em relações de gênero assimétricas, os diferentes gêneros não frequentarão os mesmos espaços da mesma forma: as mulheres sabem, numa sociedade machista, que não podem frequentar qualquer lugar da cidade a qualquer hora do dia; se uma sociedade se constitui a partir de relações de produção que canalizam o excedente (que bem pode ser a mais-valia) para um dos pólos da relação, sua geografia acusará ‘bairros ricos’ e ‘bairros pobres’ ou ‘países pobres’ e ‘países ricos’. É importante assinalar que essas diferentes configurações espaciais se constituem em espaços de conformação das subjetividades de cada qual”. (p.4)

O racismo, o machismo, a homofobia, a desigualdade de acesso aos bens comuns entram como chave analítica da dominação. O primeiro, como afirma Grosfoguel (2011, p.98),

(...) es una jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosas, étnicas, culturales o de color.

Isto nos leva a ver emergir o racismo como aparato teórico-metodológico amplo para analisar uma realidade de resistência e dominação. Realidade essa que encontra exemplos práticos em observações banais pela dinâmica da cidade, em diversas escalas.

A raça/etnia amplia o quadro de categorias que deveriam ser mais exploradas pela ciência geográfica em seu viés cultural. De acordo com o Ratts (2004, p. 85):

(...) o jogo de espelhos da identidade cultural, étnica ou racial – sempre contrastiva – nos remete para uma dimensão espacial e suscita análises geoculturais ou etnogeográficas. Há um campo a descortinar e interseções a fazer entre o étnico, o racial, o local, o regional, o nacional e o popular. Existe um terreno propício para que a Geografia se envolva com esse encontro/confronto teórico que implica em trazer etnia e raça para dentro de suas análises, assim como o fizemos com a “cultura”

Desde a *zona do não-ser* (FANON, 2010), a identidade é a primeira forma de encontrar a luta. Enfrentar a totalidade – que invisibiliza as demandas identitárias – possibilita a fragmentação do poder da hegemonia, que fetichiza as identidades, a fim de aliená-las em suas lutas. O espaço público reflete esta alienação quando da sua regulamentação. A verticalização inscrita nesta regulamentação tem em suas bases estes pilares. Os sujeitos sociais marginalizados vêm-se num lugar reificado por uma sociedade que ora se apropria de suas práticas e saberes, ora os relega ao ostracismo e à insignificância, dependendo sempre se esse lugar que ocupam vai incomodar, constranger ou gerar lucros para quem dele se apropria.

A identidade é a expressão mais concentrada (e a mais desafiante) do fetichismo ou reificação (HOLLOWAY in ZIBECH, 2015a, p.47), portanto, é preciso reafirmar as

identidades marginalizadas para, então, fortalecer a cultura que circunscreve o espaço e os movimentos conseguirem ter voz e vez na realização e reprodução deste espaço. O território é o espaço para a realização desta reafirmação. O espaço público é o lócus. É necessário que haja uma tensão entre a verticalização dos usos do espaço público e a coexistência dos sujeitos que reiteram-no como seu lugar de fala. O sentido que ganha a cidadania, nesta tensão, é de algo que pode ser concretizado enquanto a produção de existências espaciais cujo convívio com as alteridades seja algo vívido e real.

Nesse sentido, como afirma Lacoste (LACOSTE, 1997, p. 194-195),

se reafirma a importância da Geografia para a concretização da cidadania, pois: [...] É preciso que as pessoas estejam melhor armadas, tanto para organizar seu deslocamento, como para expressar sua opinião em matéria de organização espacial. É preciso que elas sejam capazes de perceber e de analisar suficientemente rápido as estratégias daqueles que estão no poder, tanto no plano local, como no internacional. [...]. Para ajudar os cidadãos ali onde eles vivem a tomar consciência das causas fundamentais que determinam o agravamento das contradições que eles sofrem diretamente é preciso, primeiro, fazer a análise em termos concretos e precisos dessas contradições tais como elas se manifestam ao nível local, sobre os locais de trabalho e da vida cotidiana, sem esquecer as condições ecológicas, que são, freqüentemente, um fator de agravamento. Em seguida, é possível mostrar com precisão que essas contradições locais, que podem ser completamente excepcionais, decorrem de uma situação “regional” de conjuntos espaciais mais vastos que se caracterizam por contradições, as quais convém levar em consideração em termos mais abstratos e mais gerais. É então possível passar à análise nacional e internacional, onde as contradições devem ser expressas num nível mais avançado de abstração, continuando a ficar solidariamente articulado à análise das contradições ao nível regional e local, dos quais as pessoas têm, ao menos em parte, a experiência concreta.

É por esta experiência concreta a que se refere Lacoste que devemos nos debruçar. Esta se torna visível no espaço público, que vira uma arena de disputa entre as contradições que alhures se inscrevem no espaço. Com estas alteridades sendo explicitadas como algo que indissociavelmente preenchem as relações sociais, as

culturas marginalizadas ganharão espaço para emergirem em suas demandas próprias, com seus tempos e necessidades fluindo em coexistência com outros tempos e necessidades. A produção de marginalidades, de não-existências, encontraria um solo infértil para sua reprodução e essa condição última e indispensável da moralidade das relações humanas seria algo inteiramente venenoso. Não brotaria nem medraria num espaço higienicamente puro, livre de surpresas, ambivalência e conflito. Só poderiam assumir sua responsabilidade as pessoas que tivessem dominado a difícil arte de agir sob condições de ambivalência e incerteza, nascidas da diferença e variedade. As pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto “de precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem uma certa anarquia em suas vidas, que aprenderam a amar a alteridade”. (BAUMAN, 1999 p.47)

A espacialidade de um grupo corresponde a um elemento identitário no sentido de que no espaço se configuram formas e ações próprias de um determinado grupo ou indivíduo. O espaço contribui para uma leitura de significados sobre as representações coletivas, revelando relações de inclusão ou exclusão, hierarquias ou polaridades. O comportamento de um indivíduo em cada local – casa, escola, praça, locais de lazer – muda, pois cada um deles apresenta-se carregado de normas e hábitos aceitos e impostos pela sociedade.

Deste meandro, poderá emergir no espaço público todo tipo de manifestação cultural, seja dos sujeitos coletivos e individuais, seja pelo direito ao território, seja por outras demandas, como acesso à moradia, direitos políticos, insatisfação cotidiana, lutas por direitos iguais a ocuparem a cidade e participar de sua reprodução, etc. Assim, os sujeitos coletivos e auto-identificados produzem através de suas ações cotidianas as grafias espaciais de sua historicidade. O conjunto das múltiplas ações, estrategicamente articuladas, é realizado pelo grupo para construção territorial no âmbito material, simbólico e subjetivo destes sujeitos. O território, então, ganha corpo no tocante à experiência vivida destes sujeitos e atores sociais.

São estas identidades marginalizadas, ou o que Porto-Gonçalves(2006a, p.223) refere-se como “novos bárbaros” -zapatistas, seringueiros, indígenas, descapacitados, mulheres, ecologistas, migrantes, sem documentos, homossexuais, camponeses, negros, *hip hoppers*, operários e jovens– que voltam à cena política, que recolocam a ágora, isto é, o lugar da política novamente em debate. Mas para que isso se dê, é claro, pressupõe-se que os interlocutores sejam *à priori* considerados qualificados como para o debate, que tenham o direito à fala, à ágora e, para isso, é preciso admitir-se que os outros

podem ter razão, mesmo sendo outros, e que a razão habita esse mundo, que ela não vem de fora, mas, ao contrário, que ela se instaura entre os seres mortais que povoam a *physis*.

A Geografia procura ampliar os estudos e análises sobre o ser humano, enquanto indivíduo ou grupo social, superando a perspectiva global de se preocupar com a descrição da terra, das paisagens imbuídas nela e das formas de organização do espaço desenvolvidas. Sendo assim, ela busca interrogar os seres humanos sobre suas experiências vividas, analisar as dimensões espaciais das relações entre os atores sociais que afirmam suas personalidades e modos de vida.

As redes sociais de intercâmbio recíproco são “o elemento de estrutura social mais significativo das comunidades” (LOMNITZ, 1975:219), e as que permitem aos marginalizados assentar-se na cidade, mover-se, conseguir um teto e sobreviver. A ênfase nas redes, as relações e vínculos familiares e de companheirismo, a solidariedade e a reciprocidade, debutam um mundo em que a confiança é a chave nas relações sociais, a tal ponto que num mundo sem estado nem partidos nem associações, “a rede de intercâmbio recíproco constitui a comunidade efetiva do marginalizado urbano” (*idem*, p.223). Segundo Raul Zibechi(2015, p.145):

A reprodução é o eixo desde o qual se está transformando o mundo. É este espaço-tempo donde a sociedade dos de baixo pode fazer um “esforço sobre ela mesma”, para transformar-se, para modificar sua vida e seu lugar no mundo. É a esfera do valor de uso, das comunidades e das mulheres, das crianças, do jogo, da vida com a natureza, do intercambio entre iguais, do amor e da amizade; é a esfera em que se pratica a reciprocidade e a fraternidade (*e a sororidade*), formas de relacionarmos sem as quais não podemos sonhar com algo diferente ao capitalismo. Como seria construir um mundo novo a partir destes lugares? Como seriam os poderes que nascem neles? [grifos nossos])

Esses marginais anônimos dão, pois, uma demonstração do “poder dos fracos” quando revelam que sua força está numa criatividade, num poder inegável de organização e mobilização social, e na capacidade de reinventar a própria estrutura social. Pode-se, assim, experimentar o mundo de cabeça para baixo em certas zonas especialmente preparadas para isso, sem que se corra o risco de ver tal mundo

efetivamente virado ou invertido permanentemente. É o caso da construção de uma TAZ, de um território provisório, impregnado de territorialidades autônomas, travestido de festividade, mas permeado do “fazer política” dos sujeitos envolvidos, em múltiplas escalas.

Afinal, quem são estes sujeitos marginalizados e onde eles se encontram em nossa delimitação espacial – Zonas especulativas do Centro do Rio de Janeiro -? Deteremo-nos aqui a demarcar, a partir do território, os movimentos e sujeitos coletivos que, pela nova racionalidade urbana aplicada àquela região, tem suas culturas e modos-de-ser inviabilizadas de reproduzirem-se ali. Estes movimentos abrangem diversas demandas que se encontram numa luta de maior escala, por identidade, no que Fanon chama de *Zona do não-ser*. São sujeitos oprimidos, localizados como não-humanos, assim como nos explica o próprio Fanon (*apud* Grosfoguel, p.99):

(...) enla zona delno-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. (...) la zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global) pero también existen zonas del ser y no-ser tanto en el interior de los centros metropolitanos como también dentro de las periferias (colonialismo interno).

Partindo daí, a noção de marginalizados engloba uma gama extensa de sujeitos que se encontram na lógica sistêmica enquanto relegados à condição de passividade perante a ordem que se estabelece. São sujeitos que carregam seus saberes com o território como modo de vida e são oprimidos em seus cotidianos, por terem sido expropriados seus lugares de ser e de fala.

O Estado, em seu corolário de violências, aprisiona estes sujeitos de tal forma que sua existência se torna inviável enquanto produtores de si mesmos. Sua única opção é enquadrar-se na condição a que lhes é oferecida – a de subalternos. A partir daí, cria-se um estado de exceção aonde a lei e o totalitarismo podem ser definidos como a instauração de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não apenas dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que por qualquer razão resultam em não integrados ao sistema político e cultural (AGAMBEM, 2003:25).

Walter Benjamin (*apud* LOWI, 2005), em sua oitava tese “sobre o conceito de história”, assegura que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra”. Para chegar a reconhecer que a afirmação se sustenta na realidade da vida cotidiana dos *de baixo*, é imperativo que se aborde a segunda parte da mesma tese, que sustenta que “devemos chegar a um conceito de história que se corresponde com esta situação”. Para isso, não parece suficiente questionar a ideia ocidental de progresso. O cerne do problema está no chamado estado de direito que se baseia na violência como criadora de direitos e como garantia de sua conservação.

Para relacionar esta condição política do uso do espaço com as articulações marginalizadas que se inserem no espaço público, temos de considerar, além das escalas possíveis, alguns pressupostos que assemelham os sujeitos e coletivos numa demanda antissistêmica. A partir daí, poderemos inscrever suas demandas – específicas e globais – nesse movimento de luta. Quando falamos em demandas específicas e demandas globais, referimo-nos às diferentes escalas que podem alcançar as demandas dos sujeitos. Quando um movimento de luta por moradia – como o Quilombo das Guerreiras, da região da Gamboa¹¹ – articula-se na luta contra a remoção forçosa que sofrem pela prefeitura, inserem-se numa luta específica, com escala local ou até microlocal, mas que pode tomar proporções maiores se articularem esta demanda com outros coletivos; caso amplifiquem sua experiência em conjunto com outros movimentos – como a Ocupação VitoGiannotti¹² –, aumentam sua escala de ação. Há também o jogo de escalas quando observamos as demandas específicas em conjunto com as demandas globais.

Um movimento como o Quilombo das Guerreiras, por exemplo, ao mesmo tempo que se articula e luta por sua demanda por moradia, não exclui-se da luta pelo fim da desigualdade racial ou até mesmo na luta pela igualdade de gêneros. Há uma articulação, em escala global, com o movimento negro e o movimento feminista, onde estas bandeiras de luta estarão presentes sempre, configurando uma interseccionalidade que amplifica experiências e diálogos entre os movimentos. Neste entramado de escalas de ação, as demandas vão sendo pautadas pela urgência e pela escala que podem alcançar em determinado momento da construção do movimento.

¹¹ Ver mais em <https://pelamoradia.wordpress.com/2014/04/09/carta-aberta-da-ocupacao-quilombo-das-guerreiras-rj/>

¹² Ver mais em <http://rioonwatch.org.br/?p=18717>

No espaço-tempo do carnaval, articuladas no espaço público, estas demandas encontram eco e amplitude à medida que os movimentos vão se identificando e construindo suas similitudes e possibilidades enquanto sujeitos da ação. O ritual possibilita este encontro e troca de experiências que conformam a luta por aquele território. A constituição de uma TAZ dá-se também neste movimento, neste encontro entre diferentes sujeitos e demandas, específicas e globais, mas que se encontram numa luta contra o sistema hegemônico vigente. As territorialidades que emergem destes encontros são um tipo de ação coletiva que intencionalmente buscam modificar os sistemas sociais estabelecidos ou defender algum interesse material, para o qual organizam e cooperam com o propósito de desenvolver ações públicas em função destas metas ou reivindicações.

Consideramos que estes movimentos, na constituição de uma TAZ tem, todos eles, mais além de tempos e lugares, três componentes: uma estrutura de mobilização ou sistema de tomada de decisões – onde a organização em blocos daria conta de uma estrutura sem hierarquias definidas -, uma identidade coletiva ou registros culturais - esta identidade é um vir-a-ser que vai-se constituindo à medida que os movimentos encontram-se em eco de suas próprias demandas - e repertórios de mobilização ou métodos de luta – daí a espacialidade dos blocos, a escolha do trajeto e até mesmo das letras cantadas durante o desfile. Com esse marco analítico podemos abordar uma gama diversa de movimentos: os institucionalizados, os que tem uma estrutura visível e separada da cotidianidade, os que elegem dirigentes e se dotam de um programa definido e em função de seus objetivos estabelecem formas de ação; os que se indignam com as formas de gestão dos espaços públicos e especulados, os foliões que se identificam com a forma de carnavalizar a lutar por seus territórios que alguns coletivos tem; vendedores autônomos de produtos não regulamentados, catadores de resíduos recicláveis, etc.

Um dos maiores legados de todo esse contexto de lutas é, sem dúvida, a consolidação da consciência de identidades (políticas, culturais, raciais) e sua valorização, em benefício de grupos – apenas supostamente minoritários – com características culturais e históricas até então subalternizadas diante da discriminação racial, étnica e econômica e de gênero.

Os sujeitos que queremos destacar neste trabalho, considerando nossa reflexão teórico-epistêmica acerca do conceito de território, e posteriormente de territorialidade, a fim de partirmos para o conceito de territorialidade autônoma, são aqueles que,

retornando à premissa de que o que define o território é, *a priori*, o *poder*, empoderam-se do espaço público a partir de sua ontologia e, num movimento contínuo de des-reterritorialização forçosa pela dinâmica da ordem especulativa-reordenadora da racionalidade urbana atual, conformem suas zonas autônomas, ainda que temporárias. Não engessaremos uma forma de organização para que os movimentos “encaixem-se” numa norma estabelecida por nós. Procuraremos observar, a partir do próprio espaço, destacado por motivos que ainda retornaremos, como este é ordenado e apropriado, num enfoque maior nos conflitos e convivências que ali se dão no espaço-tempo do Carnaval.

Portanto, visto que a fluidez inerente ao nosso enfoque territorial-temporal não deixa de ser um obstáculo, mas também nos instiga a uma investigação que pode servir ao mesmo tempo de uma (geo)grafagem ontológica, com base nas territorialidades marginalizadas e resultar numa abordagem espacial que recoloca o *poder* como um eloquente e significativo produtor do espaço geográfico.

Porto-gonçalves aborda esta ontologia e a realocação do poder com o que chama de *proxemia*, que seria um modo singular do estar junto na construção do espaço de uma sociedade, seja em que escala estiver, não cabendo uma separação entre o social e o geográfico. Separação esta que, num segundo momento lógico, serve para estabelecer uma relação de causalidade seja da sociedade para o espaço (sociologismo), seja do espaço para a sociedade (espacismo, geografismo). “O ser social é indissociável do estar” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.229).

Capítulo 2: Articulações, estratégias e ações dissidentes no espaço público.

“Só o tempo vai dizer, mas 2011 pode ter marcado o início da reconquista do espaço público. Praças e ruas ficaram cheias – da Primavera Árabe aos protestos contra medidas de austeridade econômica na Europa, do Occupy aos indignados na Espanha. Somem-se a isso outras tantas ações aqui no Brasil – das manifestações pela descriminalização da maconha àquelas organizadas pelo direito de se vestir livremente.”

Leonardo Sakamoto

Neste capítulo, nossa intenção é demonstrar como os sujeitos coletivos marginalizados articulam-se entre si, em torno de estratégias de luta singulares, resultantes em práticas espaciais dissidentes com lócus no espaço público. Esta articulação se dá em diversos âmbitos e pode ser analisada enquanto confecção de uma rede de comunicação e de solidariedade entre diversos atores sociais. Sua organização enquanto blocos nos leva a concentrar esforços em grupos específicos.

As estratégias adotadas pelos atores variam em escalas distintas. Nesta análise, novos sujeitos coletivos emergem, diferenciando-se das formas tradicionais de luta. Sujeitos polimorfos e ingovernáveis, que tem em suas subjetividades – e na invisibilização delas pelo sistema hegemônico – as suas principais demandas. Aqui, estas figuras de subjetividade serão aplicadas numa análise conjuntural onde, à medida que os espaços públicos são reordenados pela figura hegemônica do Estado, procuraremos incluí-las na continuidade da produção destes espaços. Esta fissura, subjetiva, converge em um conjunto de práticas espaciais que conformam a luta pelo pleno direito à cidade.

Segundo Souza (2013), emanam deste conjunto, o que chama de *práticas espaciais insurgentes* (p.250), que remetem a ações de transformação da realidade. O autor pauta seis tipos gerais de práticas espaciais insurgentes, que são capazes de abranger um número significativo de manifestações empíricas particulares¹³. Aqui nos

¹³ Segundo o autor, para fins de uma categorização e referência, é importante lançar um quadro com estes seis tipos, mas sua pretensão não é a de esgotar o assunto. São estas: Territorialização em sentido estrito; territorialização em sentido amplo; refuncionalização/reestruturação do espaço material; ressignificação de lugares; construção de circuitos econômicos alternativos; construção de redes espaciais (2013, p. 251-254).

interessam todas as manifestações lançadas pelo autor, pois todas abrem fissuras para a emergência de zonas autônomas, no espaço e no tempo próprios de cada situação e de cada demanda específica a que os movimentos vão se articular na luta pela democratização do espaço público.

Segundo Lefebvre(1991, p.85), ao mesmo tempo que lugar de encontros, convergência das comunicações e das informações, o urbano se torna aquilo que ele sempre foi: lugar do desejo, desequilíbrio permanente, sede da dissolução das normalidades e coações, momento do lúdico e do imprevisível. A partir deste raciocínio, a cidade também torna-se objeto de disputa, especulação e conflitos. A luta pelo direito à cidade real, democrática, espaçosa e heterônoma, para sujeitos marginalizados dentro da dinâmica de produção do espaço urbano, é questão de sobrevivência e reafirmação de existência. No contexto urbano, as lutas de facções, grupos e classes reforçam o sentimento de pertencer, se fazer parte, de produzir e reproduzir-se no espaço.

Contudo, a cidade mantém uma sobreposição de organizações no vácuo desta luta cotidiana. O espaço urbano molda e é moldado a partir dos espólios que o conflito de subjetividades emerge pelos sujeitos que se encontram neste bojo.

Muitas formas de organização vêm produzindo experiências válidas na luta pelo direito à cidade não segregada. Sindicatos, ONG's, firmas do terceiro setor, coletivos artísticos e culturais; militâncias autônomas e organizadas, partidos políticos, dentre outros, exercem protagonismo enquanto amplificadores de escala das lutas.

Na prática, a teoria é outra. Por conta da burocratização da luta (DUPÚIS-DÉRI, 2014), muitos destes coletivos e organizações se vêm de mãos e pés atados frente à atuação do aparelho repressor do Estado, que tudo absorve quando tem relação com a produção não-capitalista da cidade. Daí que na microescala, no cotidiano, ações diretas e prenes de efetividade são desencorajadas e esvaziadas de sentido sob a égide da ausência de legitimidade. Luta autômoma, luta pela autonomia e luta na autonomia são, via de regra, à esquerda e à direita oficiais, cercadas de questionamentos, muitas vezes ambíguos, outras com certa sobriedade, acerca do respaldo político da ação. Segundo Scott, As grandes reuniões autônomas dos subordinados são uma ameaça para a dominação porque incentivam os inferiores a tomarem novas liberdades (SCOTT, 2013, p.108).

Ora, todo ato público é um ato político, seja este praticado por um cidadão ou por mil. Mas por que razões, tanto a esquerda praticante, quanto a direita conservadora, tanto temem ações diretas, autônomas e sem protagonismos? O discurso da não-

violência rapidamente emerge; a alcunha de vandalismo e desordem logo aparece para nomear e apontar os sem-rostos da multidão. Embora muitas destas ações tenham agressividade latente em suas bandeiras e palavras de luta, o espírito revolucionário, transgressor da ordem vigente, libertário e muitas vezes indecente faz-se presente e traz consigo a mensagem que, afora as demandas específicas de diversos grupos, encontra eco num simples e sonoro “basta!”. Cidadãos comuns, trabalhadores e trabalhadoras, estudantes, artistas, periféricos e todos mais que se sentem explorados até a alma, identificam-se neste suplício. Reconhecem-se. Tornam-se solidários às lutas e dores alheias. E a cidade os une em sofrimento. Sofrimento este que vem a partir da opressão, da segregação, do preconceito, da desigualdade. A TV mostra uma realidade que se divide entre a fábula dramaturgicamente e o sensacionalismo maniqueísta, que introjeta imaginários irrealistas e projeta uma sociedade homogênea surreal. As redes sociais estão abarrotadas de discursos radicais e intolerantes à diferença e as militâncias cada vez mais relegadas ao julgamento do próximo, mas sempre partem de um lócus de enunciação privilegiado. Geralmente não saem da tela do computador...

O espaço público, que deveria refletir a diversidade social, que deveria, segundo Lefebvre(1991, p.22), “pressupor encontros, confrontos de diferenças, conhecimentos e reconhecimentos recíprocos (inclusive no confronto político e ideológico) dos modos de viver, dos ‘padrões que coexistem na cidade’”, não acontece. Estagna-se uma ordem frágil, mantida através da força e repressão às ações diversificadas e às múltiplas territorialidades. Torna-se então mister que seja a partir do espaço público que se amplifique a escala de lutas cotidianas. Que seja neste território em disputa que os grupos marginais possam emergir. Eles têm consciência disto. A ocupação do espaço público de forma anarquizada, baseada na coexistência e na cidadania captam a essência daquilo que Lefebvre vislumbra como o direito à cidade. É o direito a uma cidadania utópica, donde diferentes modos de organização e relação entre os grupos e indivíduos produzem um espaço autônomo, construído a partir das necessidades mais democráticas daqueles que ali territorializaram-se. Diferente do que observamos na cidade pós-moderna, repleta de símbolos que ostentam a classe que se apoderaram do direito de produzir e gerir a cidade ou que demonstram o abandono por parte destas classes.

Os espaços públicos-vitrine, que ganham destaque na conjuntura global de investimentos públicos em marcos espaciais que demonstram a modernização das cidades, terão uma seção a fim de debatermos formas de subvertê-los. Em trabalho anterior (CORDEIRO, 2014), pudemos discutir acerca de como praças públicas

poderiam ser ressignificadas com um viés cultural-educativo, com a projeção de filmes, rodas culturais, debates públicos e etc. A praça toma o sentido de um local que representa os aspectos estéticos da cidade: é uma metáfora de sua cosmologia. Estenderemos nossa análise para a ressignificação de espaços públicos destacados no plano de revitalização promovido pelo Estado, que os torna a vitrine de uma cidade que não existe para todos. Nosso intuito é fomentar uma utopia de vivência, ocupação, ser e vir-a-ser nos espaços públicos, onde o direito à cidade é plenamente vivido. A ferramenta é a cultura, e o carnaval, como espetáculo das culturas, é o espaço-tempo propício para a execução deste propósito.

A forma multidão de organizar-se fomenta novas produções de subjetividades políticas na transformação da sociedade. Estas novas subjetividades trazem consigo as ideias de afeto, solidariedade, apoio mútuo e construções subjetivas de fazer política, refuncionalizando o espaço público como lócus político. “As metrópoles se apresentam como grandes espaços cuja marca é a velocidade e a simultaneidade das informações e dos fluxos, a impessoalidade dos espaços públicos, o individualismo e a contradição que norteiam o consumo.” (TARTAGLIA, 2014, p.14), inversamente referendando a atuação política autônoma em seus espaços. A prática, aí, torna-se um pressuposto de um novo devir de autonomia e emancipação, em escalas que passeiam entre o global e o local.

Na seção final deste capítulo debruçaremos nossos esforços a fim de trazer à luz diversos ângulos de uma análise de lutas. Ocupações de escolas pelos estudantes indignados; de imóveis públicos pelo direito à moradia; táticas Black bloc's; lutas nos espaços públicos pelo direito à cidade, entre outras demandas, serão nossas zonas autônomas em destaque. Nossa proposta é interligar estas lutas com o espaço-tempo do carnaval, a fim de encontrar uma forma de utilizá-lo para amplificar as demandas e trazer à tona as multiescalaridades das ações e práticas espaciais dissidentes, num preâmbulo que enrede tanto a cultura hegemônica quanto a territorialidade autônoma que dê emergência aos movimentos que reivindicam o direito à cidade neste espaço-tempo específico e para além dele.

Com isto, cremos que chegaremos a ampliar a escala de atuação das territorialidades autônomas, que são as estratégias de constituição das zonas autônomas, fazendo com que esta temporalidade, antes condicionante, passe à condição de permanência.

2.1-O poder da multidão

Na condição democrática atual, o fazer política anda caduco e carente de plenitude. Novas formas de organização social trazem narrativas e práticas que dantes não possuíam representação social ao centro dos debates sobre dignidade, condição humana e a vida em si. É necessário, pois, deslocar as narrativas que abarcam uma totalidade produzida, a fim de desfazer a invisibilidade de experiências contempladas pelas narrativas e práticas subalternizadas historicamente pelo contexto colonial.

Para isto, torna-se imperativo que tomemos a categoria da colonialidade do poder – e seus afins – (QUIJANO, 2005) para permitir uma releitura do desdobramento da constituição das sociedades subalternizadas no sistema-mundo moderno-colonial. Feito isso, conseguiremos dar a merecida atenção e importância às formas de organização social e de fazer política que deslocam-se do devir imposto ao mundo pela visão eurocentrada de organização política e social.

Nosso enfoque recai sobre movimentos autônomos e dotados de certa espontaneidade, como já exposto anteriormente. Os blocos de carnaval, que margeiam o circuito oficial da festa e aglutinam sujeitos sob uma demanda comum – a música e o “circuito” social acabam sendo os maiores identificantes -, chamam a atenção para um modo de organização horizontalizado, que nos permite enxergar inúmeras possibilidades de ocupação do espaço público e ressignificação do uso da cidade em si.

Os blocos podem e devem ser pesquisados e teorizados como genuínos movimentos sociais, que se espacializam pela cidade e territorializam-se por suas práticas festivas. Mas não somente na escala nanoterritorial; evidenciam-se diversas demandas políticas que ultrapassam a festa: reafirmações de uma identidade afrodescendente; direitos da mulher; diversidade sexual; movimentos artísticos, graffitis, xarpi; movimentos sem-teto; tudo de forma lúdica de protesto, pois o que homogeneiza estas demandas é a condição festiva.

O nome “bloco” é, por si só, revelador, pois o *bloco* dá a ideia de compacto, sólido. Em suma, corporação e sincronização. Pois o bloco, como indica a palavra, é algo como uma multidão: poderoso, grande, avassalador; e possui a ordenação capaz de elaborar e representar um drama capaz de promover impacto duradouro ou expressar nitidamente certo ponto de vista com suas necessárias nuances. A multidão pode

aglutinar-se não somente pela música, mas também por expressões como o jogral¹⁴, os miniblocos¹⁵, as fantasias coletivas e outras formas.

Partindo desse ponto de análise, podemos elencar a associação em blocos como a esfera que mais encaixa a aglutinação de pessoas – em número e qualitativamente – num plano horizontal de organização e organicidade em torno das demandas mais urgentes do movimento que se dá. Segundo DaMatta (1997), os blocos tem uma intenção mais particularistas do que as escolas de samba, mais voltados para a tradição e para a escala do bairro. Todavia, o que observamos ao longo da constante transformação do carnaval de rua no Centro do Rio de Janeiro, os blocos ganharam conotações maiores, mesmo os não oficiais, de uma aglomeração democrática e livre para ser e representar outras escalas. Há cidades, como São Gonçalo, Niterói e os municípios da Baixada Fluminense - atendo-nos apenas à escala metropolitana -, que, mesmo promovendo a festa em seus territórios, são representadas noutros espaços centrais. Claro que, ainda que os blocos entrecortem distinções menores, como família, clã, cor, posição educacional ou ocupacional, engendra o que queremos chamar aqui de solidariedade mútua para com os frequentadores. O bloco surge, então como o que Da Matta chama de instituição de praça que cria, então um modo sistemático de encontros, umas situações em que a inversão social é possível, já que nelas sempre existem um encontro de valores e objetos situados em campos sociais muitas vezes distantes e antagônicos no mundo cotidiano. Cria-se com isso um espaço especial em que as rotinas do mundo diário são rompidas e de onde se pode observar, discutir ou criticar o mundo real visto sob a ótica alternativa antissistêmica, além de construir possibilidades de um cotidiano que atenda aos anseios pela transformação desse cotidiano

Além deste caráter, essa tal aglomeração dá a cada participante um sentimento de anonimato e de disfarce que diminui o risco que resultaria em sua identificação pessoal com quaisquer atos ou palavras atribuíveis ao grupo. Falamos de atos que possam transgredir a lei e que o aparelho repressor do Estado trabalha para coagir. Ações como ocupações de prédios públicos; derrubada de monumentos públicos que exaltam a opressão histórica a que se relegou a cidade e que tornam permanente as

¹⁴ Prática de protesto comum entre multidões que envolve a dinâmica de um ou mais sujeitos proferirem palavras de ordem e, caso a multidão se identifique, repete, dando maior sonoridade e aumentando o poder de seu alcance. Entretanto, grita quem quer.

¹⁵ São os grupos menores, inseridos na multidão, com uma demanda comum, de menor escala, mas que pode perfeitamente ser incorporada ao tema do bloco, mesmo que momentaneamente. Pode também ser uma estratégia de venda de produtos artesanais (sacolés, brownies, cachaça artesanal, alimentos, etc.). Em geral carregam um estandarte para chamar a atenção e circulam por diversos blocos.

culturas opressivas e ódio às minorias oprimidas; fechamento de ruas e avenidas para protesto legítimo, mas que a lei torna ilegítimo; uso da tática *Black bloc* em manifestações, etc.

Este caráter da multidão é algo sem precedentes no que concerne ao temor dos governantes e da grande mídia. Não ter para quem apontar a metralhadora de mágoas a serviço das classes hegemônicas para entronizar a visão mais devastadora possível é algo que a mídia sensacionalista burguesa não admite. Logo, esta se apropria de uma linguagem que aparece cravejada de termos usuais dos espaços a que pretende usurpar de legitimidade e as mescla com termos técnicos retirados de grupos de pesquisa de universidades renomadas. Destes espaços saem tecnologias de informação que estão a serviço da manutenção da hegemonia.

Uma possibilidade que faz parte do esforço de pesquisa aqui declamada é a possibilidade de ampliação da escala temporal de duração dos atos construídos no reordenamento promovido pelo carnaval. Milton Santos já debateu a duração e extensão dos eventos em excelente digressão, onde admite que

(...) ao lado de uma duração natural, o evento também pode ter uma duração organizacional. A duração natural deriva da natureza original do evento, de suas qualidades individuais, de sua estrutura íntima. Mas podemos, também, prolongá-lo, fazendo-o durar além de seu ímpeto próprio, mediante um princípio de ordem. Em vez de ser deixado a si mesmo, altera-se o seu processo natural. Como também é possível limitar ou reduzir sua existência, amputando o seu período de ação, mediante um recurso organizacional. (SANTOS, 2006, p.135)

Santos se referia, de um modo geral, a eventos que preenchem o espaço geográfico de significado. Com isto, reduzindo nossa escala ao espaço público e tendo como referência de ação os blocos de carnaval que conseguem amplificar demandas específicas de grupos contra-hegemônicos, podemos ver sentido na tentativa de tornar o movimento espaço-temporal de reordenamento da cidade, que é o carnaval, e ensejar uma referência em ontologia do território que é o espaço público. Há múltiplas territorialidades inscritas no território que é o espaço público. Nosso esforço aqui é o de buscar caminhos para a retomada da autonomia nos usos e legitimação destes nos

espaços públicos – vitrine da cidade do Rio de Janeiro, a partir da vivência do reordenamento da cidade que o carnaval possibilita.

2.2- Resignificação dos espaços-público vitrine

As territorialidades autônomas aqui expostas concernem às estratégias de ocupação dos espaços públicos – em preferência aos espaços que servem de vitrine para a cidade – a fim de obter o protagonismo na conformação da experiência urbana aprioristicamente regulamentada pelo órgão gestor da cidade. Seria como um desafio às territorialidades do estado, que ceifam usos alternativos aos espaços concebidos para usos homogêneos, para a manutenção da ordem hegemônica vigente.

A capoeira, o jongo, o rap, a ciranda, as feiras livres, o carnaval, as expressões populares negadas, marginalizadas e invisibilizadas pela moderno/colonialidade, quando espetacularizadas, podem ser utilizadas enquanto máscara de uma plêiade de ações dissidentes que podem ocorrer estrategicamente em concomitância espaço-temporal ou podem ser utilizadas enquanto tática de emancipação social, econômica e política dos sujeitos coletivos que se organizam e reconhecem ali.

O espaço público é um território em disputa que é capaz de amplificar e refletir a ordem e a identidade da cidade. Mas também, complexifica-se a partir da apropriação do público pela propriedade privada. O espaço público denota, então, uma ordem aonde o consumo emerge como a territorialidade dominante.

Esta ambiguidade, presente naquilo que a cidade percebe enquanto espaço público confunde até mesmo as classes hegemônicas, que, ao mesmo tempo em que prestigiam eventos gratuitos ali, os querem segregados a determinados nichos sociais. Ao passo que defendem a ideia de que a praça pública e a rua devem ser palcos de encontros e subjetividades, não se incomodam pelo fato de praças tornarem-se *boulevares* destinados ao consumo do espaço.

Retornando a Milton Santos(2006, p.13), quando diz que o território “é o lugar em que desembocam todas as ações, paixões, poderes, forças e fraquezas, a partir das manifestações da existência do homem”, vemos que surge um conflito de percepções. Quando afirmamos que o espaço público é um território em disputa, admitimos que há uma gama de territorialidades atuantes. Estas territorialidades buscam a afirmação de

ações, paixões, poderes, forças e fraquezas presentes na experiência espacial daquelas pessoas que vivem um determinado território. Logo, a ordem que o Estado rege, com bênçãodas classes hegemônicas, fere esta reafirmação. É uma questão ideológica, que passa a se mostrar como uma metafísica suscetível de desaparecer como uma empiria.

Os espaços da cidade são política e socialmente diferenciados de acordo com os grupos sociais que nela habitam, de tal modo a definir territórios distintos. A grosso modo, os pobres amontoam-se em bairros precários e os ricos espalham-se em espaços monumentais. Ao mesmo tempo em que há separação e recorte, ocorre um processo de identificação e reconhecimento internamente a cada região. Confinados em determinadas zonas da cidade, os grupos sociais acabam de certo modo controlando seus respectivos territórios e sobretudo identificando-se com eles. Assim, o bairro segregado não é apenas um lugar no espaço da cidade, mas é o próprio grupo social que o ocupa e com ele se identifica. A cidade acelerada em seus consumos não perde o caráter colonial e modernizador e, ao mesmo tempo, senhorial e imitativo. Nossas cidades se parecem cada vez mais entre elas: as mesmas noções de viadutos, de mercados-modelo, de praças, de multicentros comerciais e de diversão, de sistemas de transporte. Vão-se perdendo as singularidades e os pertencimentos ao que é originário entram em crise: são substituídos por modelos de consumo que geram a ilusão de espaço compartilhado por meio da compra.

Isto significa que, dentro de determinados limites nas zonas populares, podem acontecer formas de socialização sujeitas a normas diferentes daquelas prescritas e aceitas pela ordem urbana, defendida pela classe dominante. Estas normas são diretamente vinculadas à especificidade etnocultural dos vários grupos sociais que ocupam este território.

A lógica do dinheiro é a lógica que engendra territorialidades homogêneas, que aludem ao consumo e isto tem se refletido no espaço público e, portanto, na identidade da cidade. Vejamos o caso do Rio de Janeiro: a revitalização de uma zona específica da cidade passou a integrar o imaginário do todo da cidade, que passou a obedecer à ordem que se estabelece pra este espaço, de investimentos em infraestruturas, de cultura homogeneizada, de lazer pago – mesmo em eventos gratuitos -, de regulamentação. É o já debatido declínio do homem público (SENNET, 1988) na ascensão do poder do capital. Esta zona específica, por representar uma escala maior do imaginário carioca, acaba por entrar num enclave conflituoso de territorialidades. Agora em sua margem, há manifestações das populações que ali vivem desde antes daquele espaço tornar-se esta

representação, que não poderia aparecer dissociada destas populações, pois são elas que detêm o saber local, que convivem há décadas da dinâmica da região e que tem os conhecimentos adquiridos historicamente, ao longo de seu convívio com o território. Este ponto é muito importante, pois a maioria das pessoas que consomem as novas idéias advindas do espaço revitalizado desconhece o papel das populações nativas nesta dinâmica. Em nível regional e local, estas zonas revitalizadas passam a representar, em primeira instância, um espaço de projeção para o futuro, de novas oportunidades, de alternativas, de possibilidades de ascensão na qualidade de vida por diferentes grupos sociais, cada qual com seus projetos que registram as diferentes demandas locais, influenciadas certamente por ações e estratégias nacionais e globais. Isto se traduz, na escala microlocal, por uma dinâmica de grande velocidade de transformação.

Neste entremeio, para além da esperança, há o cotidiano destas populações, que sofrem das mais diversas mazelas sociais, pobreza, segregação, gentrificação, não-pertencimento, pois tão logo esta velocidade de mudanças se dá, o pertencimento àquilo que a eles é desconhecido gera a não-representação de si no território, portanto, a desterritorialização.

Desterritorialização, para os privilegiados, pode ser confundida com uma multiterritorialidade segura, embebida de flexibilidade e em experiências múltiplas de uma mobilidade social opcional. Beck (*apud* HAESBAERT, 2006) chama isso de topoligamia ou casamento com vários lugares. Acontece com alguns nichos sociais que, por serem privilegiados, podem dar-se ao luxo de envolver-se com sujeitos de outras classes ou grupos ou raças só para provarem que são dotados de diversidade. Enquanto isso, para os desvalidos, a desterritorialização é uma multi a-territorialidade insegura (HAESBAERT, 2006), onde o caminho é compulsório, ausente de experiências múltiplas imprevisíveis, fadados à simples sobrevivência cotidiana. Algumas pessoas privilegiadas experimentam dar “um bom dia” ao porteiro. Experimentam trocar ideias com o motorista; mas o inverso não acontece, pois o desprivilegio aprisiona os menos favorecidos deste tipo de opção. O porteiro vir trocar ideias com a “madame” da cobertura é uma falta social grave, que imputa sanções fortes àquele que não sabe seu lugar, a não ser que tenha tido a abertura necessária por parte do que se encontra no superior.

Há neste debate também um enfrentamento entre a lógica funcional estatal moderna e a lógica identitária pós-moderna (*ibidem*), contraditórias, que revelam dois sistemas de valores e duas éticas diferentes sobre o território.

Há a conformação de um espaço da negação. Aquilo que Ruy Moreira chama de contra-espaço, aqui, toma um sentido *lato*, que organiza-se nos termos da relação privado-público, que é a propriedade estrutural de nossa sociedade na história. Diz o autor:

O contra-espaço é a expressão dialética do privado e do público, *num plano micro*, e da sociedade civil e sociedade política *num plano macro* da organização societária. Cada contra-espaço é um recorte que a contradição privado-público e sociedade-Estado crava no coração do espaço instituído como espaço da ordem, e que seus opositores declaram como o território da sua ação logística, em busca da subversão e mudança da ordem estabelecida. (MOREIRA, 2006:92, *grifos nossos*)

Ora, tendo como referência escalar o espaço público-vitrine, que negações emergem na relação dialética entre o Estado, que reveste de infraestrutura e regulamenta o uso dos espaços, e o cidadão desterritorializado, no processo que engendra transformações aceleradas no seu modo de vida e na sua ontologia com o espaço? Neste interstício, há o capital, que dita os trâmites e muitas vezes a velocidade destas transformações, quando não se apropria das nuances originárias que podem permanecer nestes espaços enquanto fonte de recursos. Daí, completa Moreira:

(...) o conflito já se institui desde a base espacial e em que a regulação ordenatória visa territorialmente normatizar e circunscrever, com o objetivo de mantê-lo no horizonte do controle de classe possível. (*ibidem*, p.95)

A classe burguesa utiliza-se de estratégias para controlar os conflitos de territorialidades inerentes ao espaço submetido à sua glorie. Estratégias estas que envolvem desde o manuseio do aparelho estatal, com *lobby* e alianças escusas, até a apropriação cultural de formas de *poiesis* típicas dos locais aonde querem colonizar.

O Estado, ator fundamental na constituição das sociedades latinoamericanas moderno-coloniais, deveria ser um interlocutor indispensável na luta por reconhecimento e igualdade, mas não passa de uma simples referência inespecífica nas situações de emancipação concretas, salvo quando mostra a sua faceta violenta e dialoga a partir da coerção e opressão, que, de certa forma, configura narrativas não-estáticas de

identidades que se forjam apesar e através dos conflitos e na permanência da falta de justiça territorial. A função principal do Estado capitalista – patriarcal, racista e colonial – é a de consolidar as relações sociais dominantes e dar-lhes certa continuidade, mas também de contribuir, de maneira controlada, para que transitem em direção a novos arranjos convenientes.

Nossa investigação esforça-se para ser desenhada a fim de capturar as expressões concretas das relações entre os diversos grupos e o espaço, mesmo que sejam visíveis apenas no espaço-tempo do carnaval. Entretanto, devemos estar atentos para as marchas e contramarchas do processo, observando além do que se diz, mas também o que se cala e, principalmente, a ampliação dos espaços para o diálogo, que nem sempre são sinalizados no território e que podem ser abertos por fissuras construídas no carnaval.

Estas forças não se explicam apenas pela capacidade de mobilização e organização horizontal tomada *strictu sensu*, mas também através da identificação popular com as causas gritadas, transformando a cidade numa ampla rede de apoio, onde a luta passa a contar com múltiplos e variados espaços sociais de solidariedade. O auge da conjuntura de luta (no nosso caso, o desfile carnavalesco) tem por alvo uma plêiade de reivindicações situada na vivência subalterna e marginal, imposta pelo sistema excludente, mas a longa trajetória para se chegar a esta desembocadura foi alimentada por inúmeros afluentes que passaram por aglutinações construídas no cenário do apoio mútuo cotidiano e organização social que apontam para um ponto de fusão que se forjou em múltiplas experiências de resistência. O espaço público afirma-se então enquanto um componente fundamental da geografia urbana na união potencial entre alguns exemplos significativos de construção da imaginária urbana e as ações de diferentes agentes sociais em processo de re-existência.

Contudo, é preciso insistir que a fusão dos grupos não é jamais algo que ocorre naturalmente, como se houvesse uma vocação para a identificação de interesses: ela é resultado de um conjunto de práticas construídas cotidianamente, que compromete não só a qualidade de vida, mas também muitas vezes a própria vida de parte dos sujeitos e sujeitas inseridas neste esforço de articulação. Tudo leva a crer que o peso deste cotidiano funciona como um elemento desmobilizador, na medida em que a participação tem um custo imediato alto em relação aos resultados que se pretende obter, sempre demorados e frequentemente não atingidos.

Mas se as reivindicações caminham, existem estuários conjunturais onde elas desembocam, e o entendimento deste encontro requer um mergulho sobre a diversidade de movimentos que ocorrem tanto nas assembléias de bairros, como nas reuniões e festivais no espaço público, a fim de captar aquilo que se está denominado de momentos de fusão dos conflitos.

Para uma ressignificação dos espaços em foco, é necessário que apareçam no mosaico da cidade as territorialidades autônomas dos sujeitos marginais, em diferentes escalas de alcance. As zonas autônomas temporárias, conformadas pela ação dos sujeitos marginalizados, na sua luta cotidiana antissistêmica, expressas no espaço público, acabam por dar outro sentido ao uso destes espaços, quase que antagônico, e revela as desigualdades envoltas nas clivagens das relações hierarquizadas entre os que possuem o poder de usufruir dos aparelhos públicos e os que deles tiram seu sustento ou foram desterritorializados por uma provável “revitalização”.

Nos espaços-tempos caóticos, como o carnaval de rua do Rio de Janeiro, abre-se uma fissura de possibilidades de ações sociais antissistêmicas que permitem contrausos mesmo dos espaços públicos-vitrine, que carregam consigo a capacidade de formar parte do imaginário da cidade, e assim, amplificar a insatisfação dos grupos contra-hegemônicos e marginalizados que desejam outra vivência nestes espaços e na cidade, tão segregada e expressa numa paisagem colonial. Assim, por estes movimentos não ignorarem a importância do global e da amplificação de suas escalas, terão a consciência de que este carrega verticalidades e centralidades. A partir daí, sua luta cotidiana preconizará a tendência à construção, em suas bases, de lógicas de contrapoderes, autogestão, ajuda mútua, solidariedade e compaixão, pois, segundo Bookchin (2003, p. 8) “sem autogestão plena e inteira na base, em nível do palpável e do cotidiano, uma gestão libertária das centralidades do global estará sempre fadada ao fracasso”.

Diante disso, as ações cotidianas ganham conotação de destaque nesta construção política e o espaço público é o seu *locus*, pois é solo fértil para o enraizamento de uma cultura política de discussões públicas cotidianas. Ademais, a esfera pública deve fornecer a base coletiva, o chão para o desenvolvimento destes modos-de-ser cidadãos, e estes, por sua vez, devem fomentar uma esfera pública criativa, democrática de fato, libertária. Este exercício, ainda segundo o autor, é vital para o processo de autoformação, que amadurece o senso de coesão da cidade e

favorece o desenvolvimento de fortes personalidades individuais, que são “indispensáveis para promover o hábito e a capacidade de autogerir-se” (*ibidem*, p. 13).

Esta cultura política acaba por enraizar-se também em construções que dão às localidades um sentimento de especificidade e comunidade e que favorecem muito a insubordinação ao sistema. Pixo, blocos não oficiais, miniblocos, graffiti, vendedores ambulantes, desordeiros e desordeiras, entre outras expressões, são movimentos de diferentes escalas com potência para definir um rearranjo espacial com vieses de marginalidade que configuram territorialidades autônomas num outro conceito de direito à cidade, que acaba por encontrar ao que Lefebvre incute como a narrativa de uma cidade como lugar de encontros, confrontos das diferenças, conhecimentos e reconhecimentos recíprocos (inclusive no confronto ideológico e político) dos modos de viver, dos “padrões” que coexistem na cidade. (Bookchin 1991, p. 22).

2.3-Ocupar e re-existir!

Aqui, nossos objetivos também perpassam pela proposta de construção de uma política que não se restrinja a arte de gerir o Estado. A cidadania aqui não pode ser restrita à função de *eleitores* ou *contribuintes*. Por vezes, o exercício pleno de cidadania, visto a amoralidade do capitalismo (COMTE-SPONVILLE, 2005), confunde-se com a própria marginalidade, quando da fuga a estas duas funções. “Abaixo o monopólio da violência”, “as leis do Estado não me representam”, “meu juiz sou eu”, “pelo fim da PM”, “pelo fim da BURROcracia”, são dizeres comuns estampados nos estandartes, pintados nos muros e patrimônios e conformando outros elementos que, consoante um olhar mais atento, formam uma paisagem marginal e de protesto. Pode-se dizer que estes marginalizados e subalternizados trazem à luz de reflexão possibilidades de realizar um caminho criativo, mas invertido, dentro da estrutura social. Em vez de entrar mais e mais na ordem social e ser totalmente submetido a ela e suas regras, o que aqui se representa é a possibilidade concreta de sair do mundo – ou melhor, de deixar “este mundo”. Primeiro, pela individualização, depois, pela possibilidade de reentrar no mundo social como uma personagem perigosamente complementar ao próprio sistema, articulado em coletivo com outras lutas e sujeitos. Seja como um bandido que chega para ser julgado, seja como um renunciador que, permanecendo indivíduo num mundo de pessoas, acaba por fundar uma outra sociedade, uma outra possibilidade.

Há, entretanto, a tendência capitalista à mercantilização da vida pública e de todas as práticas que ali se inscrevem, conforme vimos anteriormente, e que acaba por produzir valores nas interações que ali acontecem. Assim, a relação espaço público – capital – trabalho passou a comandar a dinâmica societária, subestimando o significado da “coisa pública” e a importância dos grupos que construíram a sua relação com-o-espaço público e não sobre-o-espaço público. A consequência mais forte, nestes casos, é a regulamentação – em essência por parte do aparelho de Estado – sobre os usos que se fazem do espaço público, tornando a “coisa pública” privada e promovendo a desterritorialização dos sujeitos que em suas práticas vão de encontro a esta tendência. É também um processo de existência, no qual sua própria presença e emergência (aos olhares da sociedade e do Estado) se fazem visíveis no território como verdadeiras grafagens espaciais. Na geografia, podemos interpretar essas comunidades a partir de um processo que Porto-Gonçalves chama então de r-existência (PORTO-GONÇALVES, 2006) e posteriormente de re-existências (PORTO-GONÇALVES, 2010).

As identidades, construídas a partir das re-existências, expressas no espaço público, tornando-o um campo de conflitividades, conformam geo-grafias de articulações que desafiam não somente os instrumentos de análise espacial do fazer político e cultural, mas inclusive a capacidade de representação dos movimentos que a praticam. Para tanto, estes movimentos devem articular-se com o e no seu espaço de tensionamento, a fim de galgarem uma projeção de suas culturas fora do contexto da mercantilização e direcionada ao contexto da ressignificação de sua existência, como uma estratégia de ser/estar no espaço. Estas estratégias conformarão o que queremos buscar enquanto territorialidades autônomas.

Os movimentos em questão devem articular-se em diferentes escalas de abrangência. O espaço público pode tornar-se, aí, o que Renato Emerson dos Santos (2011) alude como pulo de escalas (*jumpingscale*), costurando interlocutores – definidores de abrangência – antagonistas e protagonistas, em solidariedade ou oposição às ações dissidentes que se realizarão. O caso das TAZ, promovidas por coletivos de arte que utilizam o espaço público para territorializar suas demandas, é bastante emblemático. As manifestações que dali emergem podem desencadear oposições e adesões que as coloquem numa escala de abrangência maior ou menor do que esperam – ou não – alcançar. Tudo vai depender das estratégias de escolha dos espaços, do horário, da mensagem a ser transmitida com tal ato, etc. A partir destas estratégias, os

movimentos podem insurgir no espaço público a fim de construir territorialidades que os permitam fazer destes espaços seu lugar de voz, de lazer, de ser.

A comunicação é importante elemento nesta articulação, tanto com outros movimentos, quanto com a sociedade em geral. No que toca o espaço público, seu aparelho regulador – leia-se Estado – vai, na maioria das vezes, manter uma postura proibicionista sobre a organização ou, numa hipótese bem oportunista, apropriar-se do ato, moldá-lo e colocá-lo em exposição, como se fosse fruto de uma co-organização, fornecendo alguma (parca) infraestrutura e cobrando pelo loteamento do espaço, impedindo que a autonomia e a autogestão tenham ali sua realização, sendo o típico Estado patriarcal. Quando utilizada com eficiência, a comunicação, feita através de redes alternativas à mídia hegemônica, pode articular uma resistência a esta apropriação do evento por parte das forças repressoras e mobilizar interlocutores a uma solidariedade para com a autonomia dos movimentos. O próprio consumo no e do espaço vai estar mais direcionado ao fortalecimento dos sujeitos em associação com a organização dos eventos insurgentes, como os alimentos e bebidas produzidos pelos coletivos; chapéu solidário para os artistas; cessão de mão-de-obra para a organização e segurança, dentre outras práticas em conjunto que cristalizam a prática da autogestão e relega o aparelho de Estado à condição de oposição oportunista ao evento.

Nesta miríade, existem muitos movimentos que se constroem na resistência e acabam por romper com barreiras estipuladas para a garantia de uma ordem que contempla apenas os cidadãos e cidadãs que se enquadram num perfil pacífico e doutrinado nos paradigmas sociais de docilidade e alienação consumistas. Movimentos estes que desafiam a ordem sistêmica e se inscrevem no espaço geográfico de maneira a não mais reproduzir o arranjo territorial verticalmente imposto.

Cada grupo social desenvolve sua identidade afirmando-se e distinguindo-se de outros grupos. Não existe um “nós” senão frente a “eles”, os outros, portanto, o respeito mútuo é fundamental. A alteridade é o fundamento da identidade e, portanto, ao descrevermos o que é particular, precisamos sempre inseri-lo no contexto de que é parte. É no confronto que as identidades se constroem e não no exercício solitário das práticas coletivas de cada grupo.

Nesta seção, o enfoque será direcionado a territórios de potência antissistêmica que observamos nesses movimentos. Táticas Black bloc, ocupações, barricadas, grafiteiros e stencils, que se propõem enquanto zonas autônomas temporárias para formarem não apenas os territórios dissidentes, mas também para incutir uma

territorialidade autônoma de caráter mais permanente nos sujeitos e sujeitas que compõem seu corpo de luta, entrarão em voga aqui para servirem de engodo para o que gostaríamos de fomentar como horizonte de luta.

Começaremos com as ocupações escolares. Fenômeno que eclode no Brasil, nos anos de 2015 a 2017 (e segue!), contra a o projeto de reorganização das redes públicas estaduais que leva ao sucateamento das condições de funcionamento das unidades escolares por todo o Brasil, com o projeto em andamento de privatização da educação, gerou revolta e opiniões múltiplas sobre suas estratégias. A retomada da gestão não apenas da logística de funcionamento das escolas, mas também do currículo escolar pelos próprios estudantes foi um fato deveras significativo para demonstrar que tanto a estrutura quanto o processo escolar andam caducos há tempos. A insatisfação cotidiana com a administração da educação pública gerou a ação que teve como estopim a permanência e vigília da escola como espaço de garantia dos direitos dos estudantes a uma educação de qualidade, que envolve uma revisão de toda a gama de valores e desvalores que a escola estava submetida [figura 1]



Figura 1 – Mosaico de Imagens sobre as ocupações escolares. Fonte: Imagens busque Google: Ocupação das escolas (organização do autor)

Destacamos que as manifestações nos espaços escolares vieram dotadas de forte conteúdo libertário e engajamento político. Toda a construção fora pensada no objetivo principal do movimento: a educação. É um grande exemplo do “*caminhar perguntando, mandar obedecendo*”, do Movimento Zapatista.

A qualificação, formação e valorização dos professores e professoras que atuam na rede pública; a qualidade e quantidade da alimentação escolar; a horizontalidade das tomadas de decisão no que concerne à administração das (parcas) verbas direcionadas à escola; os cargos de confiança, dados a pessoas nada confiáveis por parte da comunidade escolar, sendo decisões puramente políticas; o currículo, totalmente enfadonho e defasado em relação ao cotidiano global; a redução de carga horária de

disciplinas julgadas importantes para o entendimento de mundo e formação cidadã em detrimento de disciplinas formadoras de mão-de-obra dócil e apenas eficiente ao mercado de trabalho; a sociabilidade nas escolas suscetíveis às áreas de confrontos entre polícia e tráfico de drogas; pouca tolerância com o debate sobre a diversidade entre os alunos e alunas; a pouca participação dos discentes na construção do plano político-pedagógico das escolas; a marginalização a que são relegados alunos e alunas da rede pública de ensino por toda a conjuntura em que se encontram. Estas são algumas demandas que levaram os estudantes a criarem este espaço-tempo caótico no território cotidiano, que antes era regulamentado pela instituição escolar, mas que tinha ares de abandono por parte do poder público. Poder, aliás, era pauta das ocupações, como que, a exemplo dos zapatistas – muitos estudantes faziam essa analogia entre as lutas – pretendiam extingui-lo da gestão escolar. Pleiteavam uma gestão participativa e democrática de fato, com a inversão de diversos valores incrustados no universo escolar. Universo este que ganhou contornos de pluriverso, quando passou a dar voz às muitas demandas que ali se inscreviam, mas que eram suprimidas pela homogeneização dos comportamentos e da condução do território.

Há inscrito nesta aquilo que alhures aludimos como *Jamppingscale*, ou pulo de escalas (SANTOS, 2011), pois uma ação numa escola, com ares de amplitude local pode ganhar conotações escalares de maior amplitude, visto que este é um fenômeno que, resguardadas as proporções, ficou conhecido em 2006 no Chile como *A rebelião dos pingüins* (AZEVEDO & COELHO, 2017), já foi experimentado em países como Argentina e Uruguai, sendo que no Brasil se manifesta com uma força cada vez maior, ganhando até mesmo mais espaço na mídia hegemônica¹⁶, mas quase sempre de maneira a criminalizar o movimento¹⁷.

A geografia destes movimentos dá-nos lições nítidas de construção de movimentos antissistêmicos e autogestionários. As zonas autônomas oriundas destas organizações legam-nos um caráter de inspiração e permanência muito latente. Visto que o grosso do movimento se constrói por gente de idades reduzidas, o fator geracional é des-hierarquizado, o fator espacial também reflete emancipação, pois a maioria das escolas é composta por estudantes de baixa renda e oriundos das periferias. Fator cabal

¹⁶ Ver matérias como: <http://q1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2015/11/estudantes-de-escolas-ocupadas-protestam-em-sao-paulo.html> e relacionados.

¹⁷ Uma crítica à cobertura dos movimentos estudantis em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/a-cobertura-das-escolas-ocupadas-silencio-e-criminalizacao>.

para a Geografia logo ter de se ocupar pela trajetória do movimento, ComoreafirmaBookchin (*apud* COELHO & AZEVEDO):

A capacidade de resistir e desafiar as imposições vindas de cima demonstradas pelos estudantes se deve a uma série de práticas que rompem com as formas tradicionais de organização política. É importante para a Geografia compreender essas práticas, que partem da ocupação de um espaço para construção da autonomia. Como a organização das escolas ocupadas desafia as formas tradicionais de organização política torna-se necessário buscar esquemas teóricos capazes de interpretar as novas possibilidades sociais que se abrem hoje à humanidade. Somente, parece-me, uma sensibilidade libertária poderá fornecer tais critérios (BOOKCHIN, 2010, P.99)

Compreender esta luta e, no preâmbulo das TAZ, enxergar que nosso caminho perpassa também por estas territorialidades específicas, as inclui no território da emancipação a que estamos nos esforçando a forjar. Em distintas escalas, este movimento é fundamental para a construção de uma sociedade menos injusta e mais inclusiva.

Surgem, nesta multiescalaridade de tensões e luta, as territorialidades autônomas, que vão construindo, à medida que se ouvem as demandas, a heterogenia, o respeito às diferenças, a administração coletiva dos recursos – que a esta altura já eram escassos –, a solidariedade mútua, o apoio coletivo, a autogestão, as ações coletivas eficazes, a construção do currículo revolucionário, a formação cidadã, as aulas públicas, as oficinas, a participação na construção cotidiana deste pluriverso que se apresenta enquanto um território dissidente aos olhos do Estado e de parte da sociedade, mas que para quem está participando, construindo, é uma experiência transformadora, em múltiplas escalas, com o corpo, com o coletivo, com o próprio universo, dando ênfase à formação cidadã e ao senso de humanidade presente naqueles que deveriam ser a esperança do futuro de um país que anda mal das pernas, braços e cabeça¹⁸.

Em sua contextualização urbana, o graffiti vem sendo tomado como expressão artística dotada de cunho manifestante de uma realidade desigual. Claro que há casos de domesticação e apropriação por parte de um mercado sistêmico que nada deixa passar

¹⁸ Para uma compreensão mais aprofundada do movimento de ocupação das escolas, os documentários “*Acabou a Paz: isso aqui vai virar o Chile!*” e “*A rebelião dos pinguins: os estudantes secundaristas chilenos contra o sistema.*”, além do excelente artigo supracitado de Coelho & Azevedo.

quando se pode lucrar, mas em essência, o graffiti e seus afins (pixo, stencil, colagens, rasuras) nascem como arte de protesto. Tartaglia (2014) trata-o como um fenômeno eminentemente urbano, produto e produtor de territorialidades, à medida que o sujeito da ação imprime símbolos e simbologias particulares a uma paisagem aberta a múltiplas apropriações, inclusive dele mesmo. O graffiti territorializa um espaço que não lhe pertence, viola o senso de propriedade privada da paisagem e adquire muitas facetas frente àqueles que o percebem. O fenômeno passeia, assim, entre a clandestinidade, a marginalidade e a domesticação. Possibilita a nós, neste trabalho, interpretá-lo também como uma zona autônoma temporária – temporária no sentido de que ela pode ser removida, apagada, rasurada...

O stencil é fenômeno paralelo ao graffiti, mas que por vezes possui o mesmo propósito de protesto e caminham junto. Muitos grafiteiros produzem stencil, mas nem todos os *stencils*¹⁹ são grafiteiros. Esta linguagem, de acesso simples e muitas vezes carregada de mensagens sociais, tem grande importância na formação de uma paisagem educativa e de protesto [ver figura 2]



Figura 2 – Conjunto de Stencils em muros das cidades metropolitanas no Brasil. Fonte? Google imagens

¹⁹ O nome *stencil* também refere-se ao produtor desta linguagem urbana.

Os Stencils são muito simplórios em sua confecção, mas contém uma potência informativa e transformadora muito significativa.²⁰ Fato é que ambas (stencil e graffiti) revelam, dentro de suas particularidades, tensões e contradições de uma cidade que se impõe como lugar impróprio para se tecer identidades sociais. Assim, saltam aos olhos do cidadão comum como uma rusga entre a beleza paisagística e o território determinado pela propriedade privada dos prédios, muros e monumentos que compõem o espaço. Segundo Tartaglia, é num contexto de abandono das classes marginalizadas que nasce, com embrião da cultura *hiphop*, o graffiti no Brasil.

Numa tentativa de reduzir a discriminação e o preconceito contra os habitantes das áreas periféricas das metrópoles brasileiras, primeiramente São Paulo, mas depois com muita força o Rio de Janeiro e demais capitais, observa-se uma autovalorização da periferia enquanto espaço de produção de cultura e de uma identidade singular e também como forma de engajamento político e valorização simbólica das culturas marginalizadas territorializadas nas periferias urbanas. Conforma-se como um território rizomático (DELEUZE & GUATARRI, 1994), descentralizado e horizontalizado, globalizado a partir não de um centro de comando, mas sem uma ordem de importância entre os elementos que o compõem. Este território comporta múltiplas territorialidades, que se conectam entre si e emitem mensagens singulares dentro de um mesmo contexto periférico, sem uma figura central, como é o caso do Estado.

A partir desta leitura do território, a autonomia passa a ser o campo supressor das ações. Cada grafiteiro, cada pixador, cada *stencil* vai territorializando uma parte da cidade com suas demandas, suas marcas e suas dores, num movimento que acaba por ser construído autonomamente, mas que encontra eco entre seus pares e nas experiências acumuladas nas práticas insurgentes singulares, pois a cada “saída”, a cada intervenção, as oposições, as repressões vão surgindo e imprimindo um caráter singular a estas atitudes. As zonas autônomas criadas a partir destas experiências pintam (literalmente) a cidade como um mosaico de formas distintas de apropriação da paisagem e do território. Tem o caráter temporário no sentido de que cada intervenção se dá num espaço diferente, mas o caráter permanente está presente no fato de que aquele grafismo vai estar em visibilidade por um espaço de tempo considerável.

O limite da especificidade e autonomia de tais práticas é exatamente o *poder urbano*, conjunto de mecanismos econômicos, ideológicos e políticos que funciona no

²⁰ Sobre como confeccionar stencil, ver <https://www.youtube.com/watch?v=GMWOAAC9QxE> e busque coletivo grafite cidadão.

cotidiano da cidade para reprimir ou transformar tudo que se diferencia da “ordem” social. Esta ordem, é antes de mais nada, um modelo que a classe dominante estabelece para si mesma e que pressupõe e propõe (impõe) uma absoluta homogeneidade social. (ROLNIK,1988, p.80) e que se reflete no território.

Estas grafias promovem, mesmo sem intenção, uma reflexão sobre a cidade, a partir de suas intervenções no espaço urbano. Mesmo que muitos grafiteiros e pixadores estejam alheios a algum projeto engajado politicamente ou movimento social, está inscrito nesta territorialidade autônoma que incute ao transeunte um choque acerca de sua atitude. Tornam-se a materialização de uma cena pública que resubstancia a noção de espaço público (TARTAGLIA, 2014, p.116). Há também a característica da necessidade de se opor aos padrões estabelecidos com esta manifestação transgressora, uma forma de questionamento existencial e de autoafirmação diante das relações de poder inscritas no espaço, formando as territorialidades dissidentes. A territorialidade dos grafiteiros é marcada pela apropriação simbólica do território, que pode ser vista, segundo Tartaglia, em Lefebvre, como atributo teórico para analisar esta realidade específica²¹.

Em junho/julho de 2013 o Brasil foi cenário de grandes manifestações que tomaram as ruas de muitas capitais e demais cidades importantes. A cidade fora usada como arma para sua própria retomada. Bloqueios de avenidas e ruas fundamentais para o andamento do trânsito da cidade comprometeram toda a circulação e a população deu atenção à ação e aos protestos dos manifestantes. Neste tipo de protesto, as pessoas assumiram coletivamente as rédeas da organização do cotidiano da cidade. Manifestações iniciadas por protestos contra o aumento das passagens de ônibus geraram um desconforto coletivo que indignou o trabalhador, que não tem acesso à riqueza produzida no espaço urbano que é fruto de seu trabalho. Este acesso está diretamente ligado ao uso do transporte público, que é segregado pelos horários e valores, absurdamente direcionados ao cerceamento dos equipamentos de lazer que a cidade oferece, isolando as populações periféricas em seus horários de folga. “As catracas do transporte são uma barreira física que discrimina, segundo o critério da concentração de renda, aqueles que podem circular pela cidade daqueles condenados à

²¹Para maior ilustração deste argumento, ver os documentários “*Pixo*”, “*luz, câmera e pixação*”, além do excelente livro supracitado “*Geograffitis: uma leitura geográfica dos graffitis cariocas*” e do trabalho de monografia de Hector Batista, “*Geographies dos muros: a construção da idéia do ‘eterno’, e sua espacialidade no município de São Gonçalo – RJ*”. São Gonçalo, 2014

exclusão urbana”, diz o Movimento Passe Livre (2013), para explicar que as tarifas e horários dos transportes públicos relegam à classe operária um direito à cidade esfacelado, que é suficiente apenas para ir de casa, na periferia, até o centro, seu lugar de trabalho, limitando o trabalhador à sua condição de mercadoria, de força de trabalho.

Nessa miríade de insatisfações, a catarse espalha-se para outros setores da sociedade, inclusive a classe média e a mídia hegemônica, que passa a transmitir e se apropriar do discurso oriundo das ruas a fim de desmobilizar e cobrir de verde e amarelo as bandeiras que ali se levantavam. Com esta estratégia, o discurso difundido passa a ser homogeneizado e invisibiliza as bandeiras que ajudaram a construir a ocupação das ruas. O direito à cidade fica em segundo plano, o direito a conformar a cidade de maneira diferente, mais de acordo com as necessidades coletivas, de definir alternativas, de reimaginar e refazer a realidade fora, novamente, cerceado.

Segundo Vainer (2013), esta apropriação e repressão brutal, somados à rapidez com que a mídia e governos tentaram reduzir e aterrorizar os movimentos, publicando decretos, emergindo leis de manutenção da ordem instituída e inclusive prendendo injustamente manifestantes, como Rafael Braga - que mesmo sem julgamento, ainda permanece preso - deveu-se ao fato da imagem do Brasil estar sendo veiculada em grande parte do mundo pelo advento da Copa das Confederações e Copa do Mundo de futebol. Arranhar esta imagem seria um tiro no próprio pé daqueles que enxergam a cidade como um território de negócios a ser loteado entre as empresas globais, com investimentos bilionários e alianças um tanto escusas, que hoje em parte estão sendo reveladas e carregando conseqüências como a prisão do governador do estado do Rio de Janeiro na ocasião.

Tudo isto como herança do desenvolvimento excludente (*idem*) a que foi submetida a cidade do Rio de Janeiro e sua região metropolitana. Este processo agudizou e aprofundou nunces de desigualdade como a favelização, informalidade, serviços públicos precários ou inexistentes, degradação ambiental, violência urbana, congestionamentos e custos crescentes em transportes públicos precários e segregadores. Tudo isto em prol de uma inserção da cidade num apanhado de formas de inclusão no mercado global, que envolve coalizões locais de poder e articulações nacionais e internacionais de capitalistas localizados numa subordinação à dinâmica da economia global.

Entretanto, movimentos insurgem neste preâmbulo contra um sistema social que lhes negam lugar e passagem, como o Movimento Passe Livre, Movimento dos

Trabalhadores Sem Teto, a Central dos Movimentos Populares, Movimento Nacional de Luta pela Moradia, entre outros. Suas formas de expressão ora mais ora menos transgressoras fomentam, juntamente aos sujeitos e sujeitas autônomos e formam diversas estratégias da luta pelo direito real à cidade.

Desta insatisfação, cansados da burocratização da luta e ávidos pela ação direta, insurgem atores sociais com uma tática específica: os *Black blocs*. Segundo Dupuis-Déri (2014), estes grupos são compostos por agrupamentos pontuais de indivíduos ou grupo de pessoas formado durante uma marcha ou manifestação. Vestidos com máscaras e roupas pretas, empunhando bandeiras negras ou rubro-negras, por vezes recorrem à força para exprimir sua crítica social radical e desfilam calmamente em meio ao caos gerado na multidão. Organizam-se, na maioria das vezes, no improviso da marcha e reconhecem-se pelas vestimentas e atitudes. Existem algumas páginas em redes sociais ligadas à comunicação Black Bloc, mas os comunicados em maioria são anônimos e vem justificar as ações, como que para reivindicar autoria dos atos. No período de junho/julho de 2013, emergiram e causaram grande constrangimento até mesmo entre a esquerda presente nos movimentos, que criticavam sua pobreza e confusão teórica e condenavam suas ações “violentas”. Suas ações envolvem uso da força, mas diferentemente das ações policiais durante os protestos, o uso da força é direcionado à dessacralização da propriedade privada e do Estado, representado pela polícia nestes momentos. Com isto, mostram ao grande público que há personagens preparados para se colocar na linha de perigo para demonstrar sua raiva diante da conjuntura capitalista global.

O tipo de ação dos Black Blocs acaba por se tornar parte do espetáculo midiático que se faz dos protestos nas ruas, mas promovendo um contraespetáculo (*idem*, p.12), um ensaio de contraespaço, de indignação, mas estes atores, em sua maioria, tem a consciência de que o ato *per se* não vai promover uma transformação estrutural. Um ataque seletivo contra os símbolos do capitalismo – agências bancárias, ônibus, monumentos que homenageiam figuras históricas de opressão, etc. – apenas chama a atenção para quem atacar, mas não promove uma conscientização na população de como atacar estruturalmente.

A organização do movimento Black Bloc varia em diversas escalas, mas o mais comum é que o grupo se organize de forma espontânea dentro da própria manifestação. Ferramentas de comunicação não convencionais são muito utilizadas também em diversas partes do mundo, como pixações convocatórias para a composição do grupo,

cartazes colados em espaços públicos, comunicados anônimos nas redes sociais, mas a espontaneidade acaba por ser o grande mote aglutinador do movimento. As pessoas saem para o protesto usando roupas pretas e identificam-se a partir das ações diretas na linha de frente dos protestos. No Rio de Janeiro, durante as manifestações em 2013, o grupo sitiou uma parte importante de circulação da cidade – o Passeio Público – e deu outra conotação ao uso daquele espaço. Territorializaram-se, com direito até a banda marcial, quebrando agências bancárias e vitrines do entorno, armando barricadas com entulhos das obras do VLT²², seqüestrando dois ônibus e fincando suas bandeiras negras para demonstrar sua força diante de policiais do Batalhão de Choque da PM, que, mesmo possuindo armas letais e atacando à distância, não se atreveram a penetrar na pequena zona autônoma temporária conquistada pelos homens e mulheres de máscaras e roupas pretas²³.

A organização tática dos Black Blocs, assim como a apropriação da paisagem pelos grafiteiros e pixadores, tanto quando a ocupação das escolas por alunos indignados são formas de conformação de zonas autônomas temporárias, a partir de territorialidades autônomas que emergem pelo direito à cidade, pelo direito à dignidade e ao respeito, pelo direito à cidadania. Estes embates nascem da situação das metrópoles enquanto espaços em profundo processo de desordem e que apelam a situações de extremo como a aplicação da tríade lei-ordem-segurança (BARBOSA, 2006), reclamado, na maioria das vezes pelas classes médias urbanas e que conformam uma nova fonte de ideologias, base das intervenções urbanas atuais, que envolvem a produção de novas formas de hegemonia social por meio da requalificação do espaço urbano e seus aparelhos públicos.

As populações marginalizadas neste processo não vêem outra saída a não ser abrir fissuras sociais que permitam-lhes sobreviver ao rearranjo territorial estipulado pelo e para o consumo dos espaços. Os contraespaços respondem a este espaço dominante, instaurado pela ordem burguesa moderno-colonial sendo um questionamento, que Ruy Moreira(2006, p.101) traz como exemplos:

²² Veículo Leve sobre Trilhos. Obra que custou milhões de reais e que pretende ligar pontos estratégicos da cidade e remodelar o uso do Centro, transformando a paisagem num grande *boulevard*. Também foi alvo dos protestos, já que a população beneficiada era claramente os favorecidos das zonas centrais e adjacências.

²³ Vídeo do episódio disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JukMxLfDBR4>e demais referências.

É contra-espço (*sic*) o arranjo espacial de uma greve ou insurreição de operários, uma ocupação de terra com fim de assentamento rural, uma favela como forma de movimento de ocupação-assentamento urbano, mas também um ritual de capoeira ou de candomblé, como também um modo individualizado e recluso de morar.

Em nosso objeto, as zonas autônomas temporárias, podemos perceber similitudes com o que Moreira nos traz. Neste escopo, o carnaval de rua do Rio de Janeiro permite-nos apreendê-lo como espaço de caos e possibilidade de amplificar o movimento de insatisfação com a experiência urbana atual, com a ordem hegemônica instituída através da miríade de atributos moderno-coloniais que excluem as ditas minorias excluídas da produção de um espaço o menos segregado. As territorialidades autônomas acabam por se constituírem por uma luta por novas formas democráticas de espaços, almejando a generalização de um direito ao espaço historicamente negado a estas ditas minorias.

O espaço caótico e re-desterritorializador do carnaval enseja um novo modo espacial por meio do qual os excluídos e dominados podem pôr em questão a ordem espacial instituída como forma de organização da sociedade, agindo horizontalmente para rejeitar o modo de vida que ela impõe aos que a vivem subalternamente. Os blocos de carnaval possuem a linguagem e forma de organização propícia a aglutinar diversas agendas concomitantes de luta pelo rearranjo territorial almejado pelas minorias. As fantasias aludem às roupas pretas dos Black Blocs, a música e pinturas corporais somam-se aos graffitis, pixações e stencils, as ocupações de espaços públicos e privados, como praças, aeroportos, shoppings, avenidas normalmente movimentadas pelos blocos ressignificam o uso destes espaços para fins de lazer e – por que não? – protestos. A força de mobilização a que possui um bloco carnavalesco pode e deve ser canalizada para fins de transmutar a cidade e assimilar a dor dos excluídos e excluídas. Quando o movimento toma as ruas (passeatas, comícios, barricadas, blocos de carnaval) a ordem urbana é transgredida; aquilo que estava oculto porque circunscrito a determinadas posições no espaço adquire então visibilidade.

Para além disto, o poder de mobilização que emerge do carnaval pode também dar escopo ao surgimento de formas alternativas de geração de renda para famílias e grupos relegados à informalidade por uma economia de exclusão, típica das metrópoles brasileiras. Ademais, pode também encobrir ações diretas que envolvem invasões de

imóveis abandonados, destruição de símbolos e monumentos coloniais, catracações, venda de produtos ilícitos e comércio informal de comida e bebidas.

Capítulo 3:Reconstruindo a política na cidade: a autonomia utópica e as territorialidades expressas no espaço

Criar-se na casa do poder é apreender suas formas, absorvê-las... o hábito do poder, seu timbre, sua postura, sua maneira de estar com os outros. É uma doença que infecta tudo o que se aproxima dele. Se o poderoso o pisoteia, você está infectado pela sola dos seus sapatos.

Rushdie

No carnaval, deixamos de lado nossa sociedade hierarquizada e repressiva, e ensaiamos viver com mais liberdade e individualidade, como a invenção de um momento especial que guarda o cotidiano brasileiro numa relação altamente significativa e politicamente carregada. De qualquer modo, é preciso não esquecer essa importante associação entre a festa, como um domínio especial, e as alternativas de ação que ela pode abrir, seja para voltar satisfeito ao cotidiano, seja para transformá-lo (BERCÉ *apud* DA MATTA, 1997, p.51).

Restariam, claro, os eventos situados entre a rotina e o imprevisto, além do trabalho e aquém do divertimento, aquelas ocasiões que classificamos como insurreições, revoltas, rebeliões e revoluções; esses acontecimentos que, na linguagem policial e jurídica, surgem como “ocorrências”, “processos”, “casos”, “subversões” e “quebra-quebras” – a meio caminho entre os carnavais (planejados, mas muitas vezes incontrolados). Neste sentido, é possível relacionar os rituais fundados no princípio social da inversão, como é o caso dos carnavais, com a ação popular “espontânea” e extraordinária (isto é, não esperada e não planejada) das massas (DA MATTA, 1997, p.49).

Neste capítulo, vamos empreender em torno da construção e fomento de um debate sobre a autonomia política, social e cultural e tentar grafar algumas expressões desta no espaço. As territorialidades autônomas nos legam uma força de resistência que podem ser observadas desde a mais simples presença de vendedores ambulantes e

catadores na rua até o desfile de um bloco não autorizado num espaço público-vitrine da cidade, sobrepondo usos, apropriações e concepções sobre este espaço. Estas forças, conjugadas, refletem a produção do espaço desigual, numa tensão entre diferentes agentes.

Vamos nos debruçar em como a Geografia, enquanto ciência e disciplina, pode e deve se ocupar em construir a autonomia no espaço e em sua própria construção epistêmica. Seus cânones acadêmicos encontram-se arraigados de valores moderno-coloniais, mas a prática espacial dos marginalizados exige a libertação destas amarras. Emancipar-se em diversos espectros é imperativo para uma ciência que se encontra num dos poucos lugares de debate e desconstrução de paradigmas que legitimam a colonialidade.

Para outra vivência política da cidade, deve-se construir outra leitura do espaço da cidade. A autonomia, aliada a uma visão geográfica do espaço urbano e suas nuances, pode contribuir para a instrumentalização de um sentido diferente à cidadania. Compreender este novo sentido daria aos sujeitos marginalizados uma gama de possibilidades de emancipação onde a cidade passaria a ser vista enquanto um território propício para seu desenvolvimento enquanto sujeitos políticos e produtores do espaço.

Para ilustrar nosso objetivo, trataremos de empreender também uma geografia do nosso recorte espacial à luz da vivência dos movimentos que ali imprimem suas marcas, no espaço-tempo do carnaval de rua. A cartografia psicotópica, neste caso, nos auxilia a não lançar um olhar vertical, de sujeito para objeto, sobre o espaço ou sobre os movimentos. A cartografia psicotópica, segundo Hakim Bey (1980), impede que lancemos este olhar, pois demanda a vivência sobre o espaço-tempo que se quer grafar. A geografia do carnaval no recorte escolhido é uma pretensão de relato da experiência marginal tida ali. Poderemos, além de mapear o percurso dos movimentos, catalogar suas articulações, suas continuidades e algumas de suas demandas.

A organização enquanto bloco dá um caráter horizontalizado ao movimento e a música deixa fluir de forma lúdica, agregando múltiplos sujeitos e demandas em torno de um corpo maior, que é o bloco. A articulação entre os sujeitos marginalizados com os movimentos sociais e movimentos culturais, sobretudo os que se envolvem no Carnaval, é fundamental para a estratégia de utilizar o espaço público na ação dissidente.

Acreditamos que, ao discutir a sociedade atual e seus rituais, a partir da compreensão de sua espacialidade, o geógrafo não deve colocar o espaço geográfico apenas como palco dos acontecimentos sociais, políticos, econômicos, culturais e históricos; mas ir além, mostrando como a sociedade constrói e reconstrói o espaço geográfico conforme os interesses das classes sociais em um determinado momento histórico.

Tomando as contribuições de Cavalcanti, devemos considerar que, segundo a autora, em diferentes experiências cotidianas, as pessoas constroem uma geografia, determinando uma vivência que determina uma espacialidade, ou seja, as práticas socioespaciais inscritas no espaço geográfico entre as pessoas com as quais convivem e desenvolvem suas práticas diárias nos diferentes espaços. Espacialidades, nesse sentido, seriam as atividades nos espaços que circulam, frequentam e convivem e, dessa forma, as pessoas, por vivenciarem esse espaço, constroem uma(s) geografia(s) (CAVALCANTI, 1998; 2002; 2005).

Neste sentido, as zonas autônomas temporárias criadas a partir da construção de espaços-tempos caóticos, serviriam como territórios dissidentes empenhados em conquistar as forças do êxtase necessárias para a revolução cotidiana. As territorialidades autônomas que emergirem destas experiências somar-se-iam às forças de revolução já presentes no inconsciente coletivo e fomentariam o que Souza (2013) chama de contraprojeto, que proporá ou pressuporá novas estruturas socioespaciais para “agasalhar” novas relações sociais (p.38).

Souza (2013, p.38) destaca a ambiguidade entre o binômio ordem/desordem, como uma questão relativa à classe e além:

A implosão de uma “ordem”, gerando em certos observadores a impressão de um estado de “desordem”, pode ser vista com pessimismo ou otimismo, dependendo dos interesses, do papel social e, por conseguinte, da perspectiva ou visão de mundo.

Construir uma visão livre das cargas ideológicas conservadoras da ordem vigente mostra que é necessário que os movimentos sociais emancipatórios venham imbuídos dos princípios de autonomia e autogestão para, então, desafiar com legitimidade a ideia hegemônica de “ordem”, para mostrar na prática que a aparente

“desordem” temporária pode ser propícia à construção de uma nova ordem, menos injusta, desigual e assimétrica.

Esta produção se refere à emergência de novas significações, novas formas e novas práticas espaciais que urge como a necessidade de união dos corpos no espaço público e redefiniria o sentido de “coisa pública” orientado para a cidadania através do consumo do espaço. Estas novas práticas, de modo geral, desafiariam explícita ou tacitamente o *status quo* hegemônico, com um componente extático (BENJAMINapudLOWI, 2005) fundamental que é a conscientização da força revolucionária contida na consciência dos sujeitos marginalizados.

A autonomia a que nos referimos neste trabalho é um misto de atitude cotidiana em nome da insatisfação coletiva com a produção hegemônica da cidade e as ações conscientes de médio e longo prazo, que redefinem as identidades que se assemelham entre si através das suas demandas por re-existências, conformando, nas zonas autônomas temporárias criadas pela sobreposição destes dois prismas, as territorialidades autônomas, para alcançar uma ordem menos desigual.

É daí que podemos associar diversas lutas e insurreições em diferentes latitudes e diferentes amplitudes. A escala a ser analisada, debatida e proposta varia de acordo com a identificação do leitor e da leitora com a condição a que se encontra e em que pé anda a sua construção diária de luta. A autonomia não é algo estático, alcançável de imediato nem muito menos algo objetivo e passível de teorizações fechadas. Ao contrário, é totalmente intersubjetiva e relativa tanto à vida cotidiana quanto nas grandes escalas de tempo, mas apenas o cidadão e cidadã ordinários podem exercê-la politicamente representando a si mesmos. A autonomia e autogestão diferem entre si, mas associam-se no exercício e na atribuição estrutural a que os sujeitos, individuais e coletivos, imprimem na condução de suas lutas, institucionais e cotidianas, desafiando a ordem hegemônica de essência moderno-colonial.

Neste capítulo, o esforço será direcionado a debater o papel da Geografia na construção da autonomia, enquanto ciência, disciplina escolar e ensejando em si mesma um olhar crítico sobre os cânones acadêmicos que a colocam, mesmo sendo uma ciência crítica, numa zona de conforto que a isenta de intervir, com sua práxis, na produção espacial. Fazer geografia militante e atuante é tarefa árdua, sabendo que a condição do geógrafo, especialmente no Brasil, é repleta de intempéries, desprestigiada, desvalorizada e desrespeitada não somente pelo Estado, que sucateia e fragmenta a formação e, por consequência, o campo de trabalho, mas também pela sociedade, que

relega a devaneios tolos e pretensiosos as digressões integradoras da ciência espacial acerca de conjunturas e estruturas políticas, sociais, econômicas e culturais contemporâneas.

Também pretendemos, à luz da autonomia e sob a ótica da cartografia psicotópica, grafar movimentos que modelam o espaço, mesmo à margem das intervenções capitalitóficas (SOUZA, 2013), aonde se destacam os papéis desempenhados por agentes subalternos nesta miríade: favelados, moradores de periferia e moradores de ocupações de sem-teto, mas também, no contexto urbano, aqueles que se indignam com a condição urbana atual e fomentam ações na microescala que, somadas, relegam mudanças significativas à conjectura total. A organização em bloco vem à baila e será apresentada aqui enquanto uma junção de demandas, que serão expostas a partir do observado no espaço público nos dias dos desfiles carnavalescos de 2016, mas apenas a fim de uma exposição mais concisa de uma pesquisa realizada em torno de 10 anos de inquietações sobre a construção do carnaval de rua do Rio de Janeiro.

3.1- A Geografia e a construção da autonomia

Nesta seção, a geografia ganha contornos de ciência libertária, emancipatória, pois o saber que ela engendra toma para si responsabilidades para com a reprodução do espaço geográfico. A autonomia como horizonte epistêmico leva-nos a olvidar a ciência enquanto saber estratégico. Para tanto, é necessário que a ciência, ela própria, emancipe-se dos paradigmas coloniais imbricados em seu seio como herança colonial.

Nossa proposta aqui é mediar uma abertura nos cânones científicos com outras possibilidades de caminhos metodológicos, que considerem a construção de saberes a partir de relações fora do seio newtoniano, euclidiano e cartesiano da ciência, estabelecido como paradigma com o iluminismo europeu. Processo este que opera por reducionismos e separações sucessivas para com os saberes e cosmologias que chamaremos aqui de colonizados.

Também é de grande importância galgar transformações na teoria crítica que coloquem no bojo epistêmico e na práxis cotidiana as discussões sociais de raça, gênero e natureza incorporadas concretamente nos marcos conceituais e políticos, a fim de construir não somente outra ciência que se coloque às margens dos cânones

científicos da moderno-colonialidade, mas que esta contraponha pela necessidade de abandonar os paradigmas da teoria crítica do século XX. Torna-se pungente a emergência de práticas dissidentes, tanto no espectro acadêmico/científico quanto no fazer político cotidiano. No que nos auxilia Moraes & Coelho(2013, p.4):

Falar de dissidências, portando, é conceber as ciências e as disciplinas acadêmicas como composições instáveis, intranscendentes, nunca resguardadas da possibilidade de dissolução ou de redefinição. Práticas intelectuais dissidentes são movimentos políticos e epistemológicos que tensionam os consensos mediados por certas estruturas disciplinares, prefigurando a possibilidade (e a necessidade) de redefini-las radicalmente.

Uma crítica a estes paradigmas tornar-se-á necessária para que partamos de um ponto de ruptura de uma formulação a outra. A Geografia Moderna, como nos diz Ribeiro (2015), estruturou-se a partir de uma série de conceitos historicamente construídos, que possuem uma dimensão tanto política como colonial. Portanto, ainda segundo ao autor, é necessária uma abordagem da Geografia para além de suas versões mais difundidas e canonizadas, alertando para a abordagem pós-colonial como possibilidade de ultrapassar essas fronteiras epistemológicas. A academia não só é constitutiva das nossas realidades políticas como também depende de uma série de dinâmicas sociais tão difundidas quanto questionáveis para existir tal como a conhecemos. A Universidade, com suas estruturas de promoção das práticas cognitivas legítimas, só adquire real potência social quando se encadeia com outros atores da sociedade civil e política, conformando associações de interesses múltiplos e mutuamente reforçados socialmente.

Outros mundos só serão possíveis se conseguirmos criar as condições para seu surgimento em meio a disputas concretas em torno das condições de produção do conhecimento atualmente vigentes. Moraes & Coelho oferecem contundência ímpar neste apontamento sobre a crítica à inércia contemplativa que se encontram os intelectuais:

(...) não bastam cartas de intenção política ou categorias refinadas de análise crítica se, nos atos, permanecemos contemplativos. Reconhecer-se como produtor num contexto institucionalizado, hierárquico e elitizado, assumir os antagonismos

abrangentes que entranham qualquer instituição, duvidar dos consensos, perguntar-se pelo que está suprimido em cada ato performativo da disciplina (desde o programa de uma cadeira na universidade até a cerimônia de abertura de um congresso), abandonar a “ideologia da harmonia” – assim a chama o antropólogo anarquista estadunidense David Graeber – e adotar o ponto de vista da contradição e/ou da diferença parecem ser algumas das vias para a crítica radical (MORAES E COELHO, 2013 p.7).

À geografia cabe espacializar estes saberes e esta articulação, de modo que torne possível a sua realização e construção estratégica de um legado junto aos atores sociais que emergem às margens do sistema-mundo moderno-colonial.

Esta crítica deve começar pela ação que é intrínseca à Geografia que é a produção do mundo e de sua imagem, como nos diz Ribeiro (2015). Estas leituras de mundo tem seus *locus* em espaços que ganham *status* de centros científicos no globo – Escola de Frankfurt; Escola Francesa, Escola de Chicago, etc. - e ditam cânones que invisibilizam compreensões que venham da periferia inventada pelo contexto moderno-colonial como lugares do atrasado, portanto, lugares sem ciência, ou lugares de ciências atrasadas.

Esta Geografia da produção do atrasado permitiu aos atores hegemônicos introduzirem verticalmente seus saberes como únicos válidos. O Colonialismo, mesmo com seu fim em termos políticos, ainda mantém a colonialidade por meio da economia, da religião, da cultura, da moda, das ciências, etc. A Geografia encontra-se arraigada no seio desta colonialidade quando, ao criar a imagem do mundo, não confere protagonismo às gnosés originárias das terras ocupadas pelos impérios colonizadores, invisibilizando sistemas políticos inteiros, organizações sociais, saberes, sexualidades, culturas, pessoas e ciências que tinham como pressuposto uma relação simbiótica com a terra e os elementos da natureza.

Há, porém, um paradigma a ser construído sobre estas bases científicas, que possibilitaria a emancipação da ordem moderno-colonial de fazer ciência. Para Montero (*in* LANDER, 2005), algumas ideias centrais poderiam articular uma perspectiva outra, tais como:

- Uma concepção de comunidade e de participação assim como do saber popular, como formas de constituição e ao mesmo tempo produto de uma *episteme de relação*.
- A ideia de *libertação* através da práxis, que pressupõe a mobilização da consciência, e um sentido crítico que conduz à desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo.
- A *redefinição do papel do pesquisador social*, o reconhecimento do Outro como Si Mesmo e, portanto, a do *sujeito-objeto da investigação como ator social* e construtor do conhecimento.
- O *caráter histórico*, indeterminado, indefinido, inacabado e *relativo do conhecimento*. A multiplicidade de vozes, de mundos de vida, a *pluralidade epistêmica*.
- A *perspectiva da dependência*, e logo, a da *resistência*. A tensão entre minorias e majorias e os modos alternativos de fazer-conhecer.
- A revisão de métodos, as contribuições e as transformações provocados por eles [*grifos do autor*] (p.15).

Portanto, a Geografia, para ser operada como instrumento crítico de ação, deve presumir uma ruptura com a força hegemônica deste pensamento colonial e a articulação de novos paradigmas, partindo de ideias que ensejam constructos libertários e desconsiderar o conhecimento “tradicional” como obstáculo para a conformação do desenvolvimento científico – se bem que o termo “envolvimento” deveria ser o pressuposto, em substituição a “desenvolvimento”. Deve extinguir sua capacidade de tornar a narrativa histórica hegemônica como conhecimento objetivo, científico e universal e sua visão da sociedade moderna como a forma mais avançada de civilização, apoiada em condições materiais e culturais específicas e imaginadas como a experiência humana mais normal e, por conseguinte, dar emergência a distintas experiências, culturas, histórias, pessoas e saberes invisibilizados e marginalizados cientificamente por esta norma imposta.

O protagonismo na produção espacial não deve restringir-se às mãos dispostas pelos grupos que exercem a hegemonia vigente no espaço. O Colonialismo conferiu às elites européias – primeiramente ibéricas e posteriormente anglo-saxãs – *status* de centralidade político-econômica e também intelectual. O resultado foi, além de uma paisagem essencialmente marcada por símbolos que indicam o poder vigente, a sua

constituição no senso comum da sociedade moderna como norma. A Geografia deve posicionar-se enquanto instrumento político e científico para a desconstrução desta constituição profundamente desigual e excludente na conformação científica de mundo. Utilizando seu aporte teórico-metodológico de base crítica (incluindo aí as correntes marxista, anarquista, decolonial e pós-moderna) para se relacionar de maneira distinta com os cânones científicos modernos, incluindo experiências de povos originários das terras colonizadas como instrumentos poderosos de construção de saberes, compreensões e grafias do mundo, além de dialogar com outras áreas das ciências sociais com perspectivas de desconstrução do imaginário e da história mundial eurocentradas e universalizadas pelo processo colonial.

Não obstante, à Geografia cabe contribuir para a desconstrução dos métodos espaciais de perpetrar a lógica da modernidade utilizada pelos detentores do poder. A questão da posse da terra deve estar no cerne da discussão e reivindicação daqueles cuja história foi-lhe negada; aqueles cujas práticas no território foram limitadas pelo poder do Estado e aqueles que tem em seus corpos a perpetuação da lógica da modernidade constantemente reafirmada através de invenções cotidianas de normalidades comportamentais e necessidades básicas e essenciais de consumo, além da invenção da ideia de raça. É necessário que se faça uma desconstrução da mente, do imaginário e dos corpos colonizados.

Novas cartografias, reterritorializações, geo-grafias culturais, autoplanejamentos, sistemas agroflorestais, estudos e planos de manejo sustentável do solo e demais recursos, etc. devem ser ferramentas frequentemente utilizadas por aqueles que desejam descolonizar-se a partir da luta pelo protagonismo em sua própria história e geografia. O pensamento geográfico, para ser verbo conjugado por todos, necessita estar ao alcance e ser construído por todos aqueles que desejem ou necessitem grafar a terra para ter o direito igualitário a ela. Descolonizar a Geografia é urgente, ao passo que vislumbramos uma ciência que dê subsídio espacial estratégico à emancipação dos povos colonizados e inseridos de forma nefasta na lógica da modernidade.

Para tanto, esforços estrategicamente espacializados são mais que necessários como formas de luta, a fim de desestruturar um poder historicamente instituído pelo processo colonial. Walter D. Mignolo (2010) nos apresenta uma didática estruturação da colonialidade do poder, do qual pode-se observar as matrizes de onde se alimenta a hegemonia e exatamente onde pretendemos esmiuçar a fim de pensar estratégias de enfraquecimento dessa hegemonia, A saber da Colonialidade do poder: o controle da

economia, o controle da autoridade; o controle da natureza e dos recursos naturais; o controle do gênero e da sexualidade; e o controle da subjetividade e do conhecimento.²⁴

Ainda segundo Mignolo, a colonialidade do poder anda atravessada por atividades de controle que demandam a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade do ver, a colonialidade do fazer e do pensar, a colonialidade do ouvir, etc. (Ibidem, p.12). Portanto, estratégias espaciais de desconstrução destes paradigmas imperiais devem pautar-se nos espaços vitrines onde estes poderes se reproduzem e que, segundo Aníbal Quijano, devem dismantellar a matriz colonial de poder (apud MIGNOLO, 2010).

Esta matriz colonial de poder assenta suas bases em padrões sustentados, de um lado, por um pilar do *conhecer, entender e compreender* (epistemologia e hermenêutica) e, de outro, pelo pilar do *sentir*. O controle das esferas de poder apresentadas por Mignolo passam por estes padrões numa rede de axiomas que racionalizam as ações no território colonial, impedindo, na maioria das vezes a conscientização de uma urgente transformação.

Estes processos tornam-se até mais importantes que os resultados a que eles chegam. O movimento, no espaço e no tempo, toma o protagonismo do objetivo. A luta e o conhecimento sobre ela assumem caráter emancipatório e os sujeitos envolvidos neles devem começar pela multiplicidade dos particulares, na construção dos espaços de rebeldia e esperança das relações não-capitalistas de produção e consumo.

Souza (2010) nos apresenta alternativas à ação direta de oposição ao Estado que podem também adentrar a miríade de ações antissistêmicas. Numa perspectiva estadocrítica, o autor diferencia, com auxílio de Foucault, “contrapoder” de “antipoder” e “não-poder”, sendo o primeiro *um poder que é exercido em oposição a outro poder, e não a negação pura e simples do poder* (p.18). Estas ações, mesmo negociadas entre o estado e os movimentos sociais, segundo o autor, também podem ser enquadradas numa tipologia de práticas espaciais insurgentes, desde que não se deixem cooptar pela base estrutural que tal fomento pode garantir, tal como expõe:

As práticas espaciais propriamente *insurgentes* tem a ver, acima de tudo, com a *ação direta*. Entretanto, aquelas práticas dos movimentos “negociadas” com o

²⁴ Retirado de *Desobediência Epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*, 2010:12 Ediciones del signo.

Estado, mesmo sem ser diretamente insurgentes, podem ter, sim, conteúdo crítico, e mesmo ser compatíveis com metas estratégicas radicais e insurgentes, desde que as organizações dos movimentos não percam de vista o horizonte estrutural e não deixem que a tática conduza, colonize e subverta a estratégia. (p.29, *grifos do autor*)

A resistência à autoridade, configurada no Estado, tem diversos matizes estratégicos, que perpassam em caminhos ora radicais e extremos, ora subversivos e invisíveis. O importante é articular estas agendas e escalas de alcance, para fins de tecer uma rede tática de ações que possam ser utilizadas por diversos movimentos em diversos tempos e espaços. As Zonas Autônomas Temporárias novamente nos vem à baila como exemplos de insurgência em ação direta que se articula numa temporalidade praticamente incontrolável pelo aparelho repressor do Estado, desafiando a lógica de dominação. Um diálogo entre este tipo de ação direta e uma ação “negociada” com o Estado, mas que pode conter em si um horizonte insurgente, são as intervenções carnavalescas de cunho contestatório que se articulam no espaço público, com autorização dos órgãos competentes, mas que em sua essência trazem muitas contestações à experiência urbana, ao uso do espaço e do recurso público, à moral inscrita no modo de ser da cidade e também trazem consigo uma gama de alternativas de sobrevivência econômica e cultural em seu espaço-tempo²⁵, além de possibilitar a apropriação e uso do espaço público o menos “moldável” possível. Isto quando não chegam a ser financiadas por algum tipo de verba estatal para atividades desta natureza, a fim de colocar nos espaços-vitrine uma “cultura alternativa” apropriada e moldada para “inglês ver”.

Esta tipologia de resistência, amalgamada na ação contestatória ao poder, pode tomar distintos rumos e ensejar diversas subjetividades. A autoridade (e seu oposto) por muitas vezes não é sentida pelos meros usuários dos espaços públicos, mesmo em momentos estrategicamente construídos para emergir em re-existências. O poder é algo operado quase que imperceptivelmente. As configurações territoriais e as formas espaciais condicionam as relações sociais e são produtos delas (LEFEBVRE, 1991), mas esta dialética é percebida mais pelos sujeitos em envolvimento com estas práticas

²⁵ Há aqui um leque de possibilidades que se abre diante de um espaço-tempo como o carnaval ou apenas uma intervenção cultural no espaço público. O mercado informal de venda de bebidas alcoólicas é o principal e mais evidente exemplo, mas, claro, não se limita a isto. Observa-se, neste tipo de vivência, também a venda de comidas e bebidas artesanais, produtos de adorno de fantasias e até mesmo oficinas de instrumentos musicais.

dissidentes do que com a maioria dos usuários e frequentadores destes espaços-tempos. Uma tarefa geográfica seria contribuir para a construção da percepção espacial da autoridade inscrita no espaço, o que possibilitaria o entendimento às pessoas sobre sua constituição enquanto classe, através da experiência de trabalho, de resistência, de luta e de experiência de vida.

A aproximação com os movimentos sociais que preconizam a mediação político-jurídica das lutas das comunidades tradicionais que ocupam os territórios que entram no foco do mercado ambiental alcançaria bons frutos nesta que parece ser a disputa deste início de século. Entretanto, o sistema político “terceirizou” os espaços de ação destas comunidades e os relegou a meros objetos de ONG’s nesta mediação, com fortes implicações para o andamento de suas lutas e legitimidade. Estas organizações, que Porto-Gonçalves (2015, p.24) chama de neo-governamentais, passam a deter o poder de luta no que toca à jurisprudência e legalidade destes conflitos, gerando o que ele chama de negação do contraditório e do dissenso, o que impacta diretamente na construção do consenso.

A Geografia deve ocupar-se das diversas escalas de ações e de pensamento em simultâneo, dando voz aos novos protagonistas da geopolítica ambiental global: os camponeses, os povos indígenas e os afroamericanos, coordenados para categorizar a dinâmica geral da mudança neste sentido. Os movimentos sociais impelidos na luta pela posse e direito à terra devem construir estratégias sócio-espaciais que impactem diretamente na governamentalidade, no uso e manejo das terras ligadas às comunidades tradicionais, sejam elas ligadas a identidades de populações originárias ou aquelas cuja vivência no território possibilitou a emancipação. Além disso, o conhecimento geográfico permite a estas populações dimensionar toda a biogeografia que os envolvem, a fim de aliar seus conhecimentos empíricos ao conhecimento científico de que o mercado tanto faz questão de hierarquizar.

Construído este marco teórico, a crítica decolonial incorporaria uma importante visão ao processo de produção de diferenças em que se instala, desvendando diversas facetas do cabedal de dominações em que se desvela a moderno-colonialidade. Sobretudo em espaços públicos, donde se revelam os matizes desta hierarquização, há marcas bem visíveis, caso se observe sob esse prisma, da distribuição espacial, laboral, ritual dos homens e mulheres. Dali pode-se perceber que o discurso da moderno-colonialidade, apesar de igualitário, esconde em seu interior um hiato abissal (SEGATO, 2012) entre homens e mulheres. A autora, inclusive, sugere que a esfera

pública é que continua e aprofunda o processo colonizador, a partir do que ela chama de “totalização progressiva pela esfera pública”²⁶.

A Geografia tem incorporado à sua agenda os debates acerca do gênero e da sexualidade, identificando e combatendo territorialidades hostis às ditas minorias, construindo um espaço acadêmico mais democrático quanto às preferências sexuais dos sujeitos em seu seio. Incorporando demandas do movimento feminista, que experimenta em sua exegese sobre a vida a marca da vivência do espaço opressor colonizado – até mesmo a paisagem moderna é fálica. Em culturas de gnosés simbióticas com a terra, a mulher possui papel de importância na produção do espaço, por ser protagonista na produção da vida. É um paradoxo, porque no exercício do controle sobre o gênero, perpetrado no processo colonial, a mulher aparece como secundária, dependente do homem e apenas como instrumento e símbolo de fertilidade, relegada à esfera privada da vida social, vítima de múltiplas opressões.

O controle sobre a sexualidade traduz-se no controle sobre o corpo em si. Como nos diz David Harvey (2006, p. 309) o corpo é a escala irreduzível concreta de toda a ação política e social. Portanto, ao controlar a sexualidade, o gênero e toda possibilidade neste sentido, marginalizando as alternativas fora das relações ditas “normais”, o processo colonial opera uma concepção relacional de seu arranjo de relações, travando experiências corpóreas de mudanças sociopolíticas, utilizando-se do moralismo e do conservadorismo para relegar as formas não-rationais de experimentação do corpo às sanções do ridículo, da vergonha e da intimidação. A pessoa, quando dotada do empoderamento do seu corpo e de suas ações – íntimas e públicas -, passa a exercer uma outra relação com o território e a ser uma entidade receptiva de incontáveis processos de mudança (que ocorrem em múltiplas escalas) nos mundos físico e social. Esta é vista como um conjunto de relações socioecológicas, com potencial transformador (*idem*).

O controle da subjetividade e do conhecimento é, ao mesmo tempo um choque intercultural e inter-epistêmico, onde as disciplinas científicas destacadas na academia ocidental se interessam, por um lado, em dar protagonismo a uma universalidade de

²⁶ Para a autora, a esfera pública apresenta uma divisão nítida entre os papéis historicamente distribuídos para homens e mulheres. São espaços nitidamente organizados por status, com regras e prestígios próprios, com prestígios diferenciados e uma ordem hierárquica. Como exemplo, nos vem à tona a observação feita em muitos espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro, aonde a ausência de espaços reservados para mães e bebês realizarem suas trocas íntimas ser muito sentida e reclamada pelas mulheres. Isto revela, além de um direito ao espaço que exclui as lactantes e diversas mães, uma nítida divisão espacial do trabalho.

metarrelatos que conduzem à suposição da existência de uma linha de pensamento que leva todas as culturas e povos do primitivo e do tradicional até o moderno (Lander, 2005), onde a sociedade urbano/industrial liberal é a expressão mais avançada neste processo histórico, sendo imposto como modelo de sociedade. Por outro lado, as formas de compreensão de mundo calcadas nesta universalidade, estabelecem-se como as únicas formas válidas de compreensão de mundo, com suas categorias, conceitos e perspectivas convertidas tanto em universais para a compreensão de qualquer realidade como para a proposição normativa do *vir-a-ser* de todos os povos do planeta. Como nos aponta Edgardo Lander (2005), há uma *naturalização* dos modos de pensar o conhecimento, que hierarquiza as perspectivas, dando protagonismo ao pensamento liberal:

O conjunto de separações sobre as quais está sustentada essa noção do caráter objetivo e universal do conhecimento científico está articulado com as separações que estabelecem os conhecimentos sociais entre a sociedade moderna e o restante das culturas. Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua *naturalização*. O acesso à ciência, e à relação entre ciência e verdade em todas as disciplinas, estabelece uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo. Dá-se (...) uma diferenciação básica entre uma sociedade que possui a verdade - o controle da natureza - e outras que não o tem. (p.14) [*grifos nossos*]

A produção dessas verdades opera por processos de binarização e inclusão por semelhança de outros pensamentos. Ou seja, ainda que se pretenda universal, é na relação com um pensamento outro que o saber científico constrói sua legitimidade e sua suposta veracidade, ao localizar o saber outro como falso. Dessa forma, tal lógica procede por binarização, estabelecendo o que é verdadeiro e delimitando tudo aquilo que foge à norma como falso. Classificar as formas de saber dissidentes como falsas não significa excluí-las do sistema colonial. É necessário que essas formas existam para que os limites da verdade sejam demarcados. Nesse sentido, inclui-se o outro por aquilo que ele não tem de verdade, por suas “zonas de desvianças” (GEAC, 2013) em relação à verdade e, desse modo, se produz hierarquia. Esta é a lógica da colonialidade do saber.

A Geografia, operada enquanto ciência crítica, deve encontrar meios de abrir caminhos para experimentações metodológicas no fazer ciência, a fim de derrubar este tipo de construção colonial, que divide os saberes entre “tradicional”, “não-moderno”,

utiliza recursos históricos como a evangelização, civilização, o *fardo do homem branco*, modernização, desenvolvimento, civilização, para sustentar uma concepção de que existe, na produção do conhecimento, um padrão que se afirma simultaneamente como superior e normal. Trata-se, acima de tudo, de questionar o que fazemos com essa herança cientificista e como podemos ampliar seu campo e seus mecanismos de visibilidade. O caráter universal conferido à experiência científica eurocêntrica serve como máscara que oculta, nega, subordina ou extirpa toda experiência que não corresponda a esse modo que fundamenta as ciências sociais que controlam o conhecimento. Abrir caminho para a “alteridade” – objeto que fundamenta o estudo de muitos cientistas – adentrar os espaços de produção de conhecimento em seu aspecto mais cotidiano, produzindo rupturas no “academiquês” e expondo sua elitização, abre fissuras e contradições expostas no cotidiano dessa gramática, onde se aventam novas possibilidades de produção do conhecimento e das existências.

Entendemos que a superação desses esquemas coloniais somente se dará nos efeitos da articulação desse embate no meio acadêmico e nas práticas cotidianas, num complexo, mas importante jogo de mudança de escalas. Os sujeitos marginalizados no processo não estão aqui apenas para incorporar o *ethos* acadêmico, mas para transformá-lo e trazer questionamentos a respeito dos conhecimentos e das formas como são produzidos. À Geografia resta valorizar esta fissura, que se espacializa à medida que os sujeitos incorporam às suas agendas – seja coletivamente ou individualmente, em diversas escalas de ação – os saberes que os servem no processo de emancipação a partir do entrecruzamento com suas tradições e culturas. Neste contexto, o esquadramento do espaço institucional da universidade e a centralidade do discurso se confrontariam com os modos de aprendizagem outros nos quais a oralidade e a circularidade tem preponderância. Isto viria a ser uma espécie de garantia de enriquecimento do arsenal de intervenção epistêmica e política à disposição do giro decolonial, para ultrapassar as práticas intelectuais e acadêmicas hegemônicas e, no momento seguinte, indagar pelas eventuais convergências entre sua postura teórico-prática e a crítica decolonial aos aparelhos disciplinares de captura e docilização do conhecimento inerentes à universidade moderna.

Muitos geógrafos e cientistas sociais vem mostrando entusiasmo na construção de alternativas metodológicas e epistêmicas para a (re)construção da ciência. Autores como David Harvey, Raúl Zibech, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Maria Lugones, Andreino Campos, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Mignolo,

entre outros, nos mostram alguns caminhos alternativos, teorias e métodos de análise a seguir. Uma aproximação com os movimentos sociais em toda a América Latina mostra uma importante estratégia para ganho de força política e abertura de espaços para discussão acerca de táticas espaciais de luta pela extirpação do poder. Os movimentos sociais têm importante papel também na construção epistêmica de uma ciência que se pretende descolonizada, pois operam a partir de demandas latentes, porém reais; grandiosas, porém palpáveis. De acordo com Svampa (2010,p.3):

los movimientos sociales en América Latina se han multiplicado y han extendido su capacidad de representación, esto es, han ampliado enormemente su plataforma discursiva y representativa en relación a la sociedad: movimientos indígenas y campesinos, movimientos urbanos territoriales, movimientos socio-ambientales, movimientos y colectivos glbt, en fin, colectivos culturales, dan cuenta de la presencia de un conjunto de reivindicaciones diferentes, con sus respectivos clivajes identitarios, configurando un campo multiorganizacional extremadamente complejo en sus posibilidades de articulación. Heterogéneos en sus demandas, al igual que en otras latitudes, los movimientos sociales nos transmiten una tendencia a la reafirmación de la diferencia y el llamado al reconocimiento

As lutas que travam muitos destes movimentos se encontram num estado de latência e ao mesmo tempo constante significação. Suas demandas variam em escalas de ação que abrangem lutas por moradia digna, lutas por direito às culturas tradicionais, lutas contra a desigualdade de gênero, lutas contra o racismo, lutas pelo direito às culturas periféricas e marginais, lutas pelo direito a ocupar o espaço público, lutas pela mobilidade urbana; pelo fim da violência policial nas periferias, pelo fim do genocídio da população negra, pela preservação do meio ambiente, pelo fim do racismo ambiental, pelos direitos indígenas, pelo fim da intolerância religiosa, etc.

Todas estas reivindicações demandam estratégias caras à Geografia, a quem os movimentos devem especial atenção para lograr sucesso na luta por seus territórios. Em contrapartida, cabe à Geografia dar atenção às práxis oriundas destes processos de emancipação para aglutinar estratégias de libertação em seu próprio âmago. Em resumo, à Geografia, e a qualquer ciência que deseja emancipar-se dos métodos canonizados sob a égide colonial, cabe uma profunda transformação em sua metodologia científica; uma

ruptura abissal com os cânones de seus departamentos acadêmicos; uma aproximação quase íntima com as categorias de pensamento e de subjetividades que tem sido negadas constantemente pela retórica da modernidade e pela lógica da colonialidade; e um olhar atento aos espaços de experiências e horizontes de expectativas de variados etno-grupos de diversas partes do planeta para considerar a pluriversidade em contraponto à idéia de totalidade. Assentar-se na realidade concreta, vinculando o pensamento com a ação, recuperando e promovendo, através de abordagens originais, os enfoques e as prioridades existenciais desenvolvidos pelas populações locais, sejam elas dos trópicos ou não, para além da simpatia. No que Fals Borda (2013) aponta:

Caberia questionar, contudo, se “a” ciência constitui um lugar epistemológico privilegiado em detrimento de outros ou, mais radicalmente ainda, se ela existe como realidade para além da universidade corporativa, seu espaço mais tradicional de atualização e reprodução; espaço este definido por Wallerstein como “oficina de ideologias e templo da fé” (Wallerstein, 2005, p. 72 apud Restrepo, Rojas, 2010). É oficina de ideologias porque vai forjando tudo aquilo que deve operar como verdade, e ao mesmo tempo, é lugar de culto das ciências porque as promove como se gozassem de uma natureza excelsa, autônoma às aparelhagens autoritárias, elitistas e produtivistas que garantem sua emergência como discurso e como prática. (p. 210)

A noção de corpo-política, trabalhada por Fals Borda (2013) e por Walter Mignolo (2009) contempla um novo *anthropos*, uma nova espacialidade, que desloca o sujeito subalterno da ego-política cartesiana, opondo-se numa desobediência epistêmica e numa autoenunciação corporizada que o coloca como o desenho do seu fazer científico:

A corpo-política é um componente fundamental do pensamento decolonial, do fazer decolonial e da opção decolonial ao revelar, primeiro, as táticas da epistemologia imperial para afirmar-se a si mesma na *humanitas* do primeiro mundo desenvolvido e, por outro lado, ao empreender a criação de saberes descoloniais que respondem às necessidades dos *anthropos* do mundo não desenvolvido ou em vias de desenvolvimento (Mignolo, 2009, p. 26).

É necessário, pois, o empenho em descolonizar não somente o colonizado – sujeito historicamente subalternizado pelo processo colonial, com marcas que carrega em seu corpo e em suas práticas espaciais -, mas também o colonizador, fazendo-o enxergar sua idéia de totalidade como a real falácia que é. É necessário que a Geografia seja capaz de empoderar, como nos diz David Harvey (2006), o arquiteto rebelde, a fim de torná-lo agente transformador de seu próprio espaço-tempo. Nesse sentido, a Geografia encontra fértil campo enquanto disciplina escolar. A luta estende-se, a partir daí, para a construção de um currículo onde seja possível o desprendimento conceitual que permeia a ciência moderna e dê espaço para a aproximação com as práxis libertárias no e do espaço.

É pungente que a convicção revolucionária do/da professor/a de geografia/geógrafo/a o/a leve a um compromisso real, até as ultimas conseqüências. A pobreza e a perseguição não devem ser buscadas. Contudo, no atual sistema-mundo moderno-colonial, são estas as conseqüências lógicas de uma luta sem exército contra as estruturas e relações vigentes. No atual sistema, são os símbolos que autenticam uma vida revolucionária. A mesma convicção deve levar ao geógrafo-educador a participar das penúrias econômicas e da perseguição social a que estão submetidos os sujeitos subalternos. Assim, o compromisso com a descolonização passa da teoria para a prática. Se é total, é irreversível; o/a profissional da Geografia não pode voltar-se atrás sem uma flagrante traição à sua consciência, ao seu povo e à sua vocação.

3.2- Cartografia da ação dos movimentos

A organização em blocos e a luta construída a partir de um espaço-tempo como o carnaval pressupõem que sejam reinstrumentalizadas. Inverte a lógica a que chama atenção Holloway (2002), quando estrutura a luta pela transformação social numa pirâmide onde, no topo, estão as atividades que, segundo ele, numa crítica a este modelo de organização de luta, constroem de fato a revolução. Enquanto que, na base, estão as atividades menos importantes para o objetivo, como as relações afetivas, as frivolidades pessoais, a sensualidade, a brincadeira, o riso e o amor. Ora, o que seria o carnaval, senão uma ode a estas atividades “secundárias”, hierarquizadas numa luta de classes puritana, que suprime a frivolidade, o gozo e o prazer em relação à sede pelo poder?

Segundo o autor, esta hierarquização da luta leva à hierarquização de nós mesmos (ibidem, p.31), numa nítida disciplinarização da luta de classes com o objetivo

de subordinar as infinitesimais formas de expressões de luta com a meta de alcançar o controle do Estado e das agendas de transformação social. Esta disciplinarização advém de uma esquerda que, historicamente, vem pautando sua agenda na tomada do poder do Estado, enquanto experiências históricas, em diferentes escalas de tempo, já expõem os problemas que surgem com a estrutura criada para a manutenção de um Estado, independente de quem o esteja gerindo.

Aqui, nos debruçaremos sobre nossas observações em torno da construção, impactos e produção espacial dos movimentos sobre nosso recorte espacial. Lembrando que a escolha desta localidade está ligada a diversos aspectos: trata-se de um território em disputa entre o grande capital especulativo e as populações que ali vivem e dali tiram seu sustento, sua identidade histórico-espacial e seus laços de pertencimento; trata-se de um local que sofre constantes transformações tanto em infraestrutura quanto na visão do Estado e do mercado imobiliário sobre ele; as populações residentes tem sido paulatinamente excluídas de seu território, criando, com isso, novas estratégias de sobrevivência à crescente gentrificação; e a relação afetiva do autor para com o espaço, que há um período de aproximadamente 15 anos vem servindo como local de lazer, campo de trabalho com alunos de escolas públicas e ajudando a construir a identidade e mentalidade de sujeito subalterno, mesmo sobre a consciência de privilegiado, por poder pensar e externalizar um pouco deste acúmulo.

Começaremos por delimitar nossa ambição teórica. Fica claro pra nós que o possível fica situado bem aquém da nossa vontade de fazer uma exposição e debate. Entretanto, os limites científicos são úteis no sentido de mantermos nosso foco e nossa coesão. Seria injusto com o leitor e leitora, assim como com nós mesmos, iludirmo-nos acerca do alcance que pode ter uma pesquisa executada a duras penas entre a vida de pesquisador, professor, trabalhador, militante, pai e periférico, com quase todas as funções exercidas com baixa ou nenhuma remuneração.

Deixando de lado as intempéries, o que nos servirá de suporte teórico-epistêmico é uma construção junto à cartografia psicotópica (Hakim Bey), aonde pode-se, em envolvimento direto, empreender uma ligação dos sujeitos e dos movimentos com o espaço a ser grafado. Esta ferramenta epistêmica imbrica-se às práticas inscritas no espaço pelos movimentos para, em seguida, auxiliar na construção de um material horizontalizado, digno de identificação destes sujeitos por eles mesmos. São estas cartografias que tomam um sentido ao espaço sob o olhar das margens, dos subalternos e dos excluídos. Segundo Hakim Bey (1980, p. 8):

O mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do Controle. E aqui podemos apresentar o conceito de psicotopologia (e psicotopografia) como uma "ciência" alternativa àquela da pesquisa e criação de mapas e "imperialismo psíquico" do Estado. Apenas a psicotopografia é capaz de desenhar mapas da realidade em escala 1:1, porque apenas a mente humana tem a complexidade suficiente para modelar o real. Mas um mapa 1:1 não pode "controlar" seu território, porque é completamente idêntico a esse território.

Cartografias estas que servem de mote para estes sujeitos e sujeitas identificarem-se entre si e suas lutas. A escala de projeção pouco importa. Importa mais a escala de construção, que neste caso, é a escala de 1:1, ou seja, exige do pesquisador o envolvimento e a horizontalidade suficientes para (re) existir junto ao seu objeto de estudo.

Segundo Bey, a psicotopografia é a arte de *submergir* em busca de potenciais TAZs. O autor a sinaliza enquanto uma subversão do mapa, trazendo à luz aquilo que é deveras invisibilizado.

Ele pode ser usado apenas para sugerir ou, de certo modo, indicar através de gestos algumas características. Estamos à procura de "espaços" (geográficos, sociais, culturais, imaginários) com potencial de florescer como zonas autônomas - dos momentos em que estejam relativamente abertos, seja por negligência do Estado ou pelo fato de terem passado despercebidos pelos cartógrafos, ou por qualquer outra razão. A psicotopologia é a arte de submergirem busca de potenciais TAZ (p. 8).

No nosso caso, a *imersão*, o envolvimento direto se dá *in loco* durante o período entre outubro de 2015 e outubro de 2017, com o Carnaval de 2016 servindo de peça principal da nossa análise. O período deveras descontínuo tem uma explicação: no mês de outubro, os blocos começam a se organizar para o desfile do ano seguinte. Daí começa a escolha dos músicos e instrumentos, a articulação, escolha do repertório, idealização das indumentárias, confecção e ajuste; isso tudo em meio a ensaios, tanto nos espaços públicos, como em locais que variam entre ocupações, escolas, espaços

culturais já construídos, casas de shows, teatros e obviamente no espaço público. É daí que começa uma ressignificação dos espaços públicos, aliás. A construção de um bloco autônomo, como é nosso foco de análise, perpassa a ida à rua desde muito antes do desfile carnavalesco, o que demanda também uma rede de zonas autônomas temporárias descontínuas no tempo e também no espaço, pois pode-se ocupar diversas áreas da cidade – e por que não de várias cidades de uma mesma região? - a fim de angariar outros músicos, expor e divulgar um pouco mais da ideia do bloco, festejar e brincar o carnaval fora de época – o que é bem comum na cidade do Rio de Janeiro. O movimento não-oficial dos blocos de carnaval está atrelado à insurgência de formas culturais e criativas de ocupação dos espaços público do Rio de Janeiro e por isso, reivindica, por exemplo, a emancipação dos cidadãos no uso da cidade.

Esta conformação de zonas autônomas temporárias pelos blocos, travestidas de ensaios e oficinas (ou vice-versa), aglutina diversas demandas e escalas. Neste preâmbulo confabulam, a fim de manter o movimento ativo, vendedores ambulantes, catadores de materiais recicláveis, músicos de outras associações e públicos diversos, com demandas múltiplas, que fazem útil a rua e a vitrine aberta por eventos como estes para protestar, seja dançando cirandas enormes, levantando cartazes de insatisfação, pixando ou grafitando muros, depredando monumentos em desacordo com o pensamento antissistêmico e afins. Desta maneira, também atraem os aparelhos de manutenção da ordem vigente – polícia, guarda municipal, empresas privadas de segurança, etc. -, gerando conflitos territoriais que deixam marcas na paisagem e retroalimentam um fluxo do poder sobre as agendas dos setores populares. Estas, por suas vezes, tem de manter-se ocultas e em movimento, em forma de estratégias e táticas que emergem nos espaços-tempos caóticos.

Após o Carnaval, grande parte dos blocos retorna a um período que eles mesmos chamam de “dormência”. Entretanto, muitos continuam a construir seu escopo ao longo do ano para, além de manter o grupo ensaiado, entrosado e coeso, criar demanda para continuar a levar a arte às ruas e espaços privados para sustentar o bloco e angariar investimentos, realizar shows e espalhar a proposta do bloco a um número maior de pessoas, visto que no Rio de Janeiro há público o ano inteiro para este tipo de atração. No caso de um movimento organizado em bloco, estender sua atuação artística durante todo o ano seria importante para manter suas demandas sempre em voga e espalhar-se por um número cada vez maior de locais e adentrar em cada vez mais territórios e

solidificar a autonomia nestes espaços, servindo até mesmo de inspiração para outros movimentos.

Devemos, pois, refletir com cautela acerca da ação dos movimentos, para não cairmos no engano de substanciar ou adjetivar o termo “movimento”, valorizando mais a ação, tal qual nos diz Ribeiro (1986):

A marca fundamental desse campo talvez possa ser reconhecida, realmente, na valorização indispensável da ação, do "estar em movimento". Esta valorização não significa, no entanto, que o consenso com relação à natureza dos movimentos seja necessariamente atingido, já que a idéia de ação também envolve um campo heterogêneo de práticas e ideários políticos: da identificação do valor político da "fala do oprimido", do "estar presente" na cena pública, até a atuação na construção institucional da democracia. (p.92)

Portanto, o uso indiscriminado do termo pode levar-nos a mesclar ações institucionais esvaziadas com construções realmente permeadas de demandas atualizadas e pertinentes à luta antissistêmica, com a construção da autonomia e insurgência nas arenas políticas relevantes em protagonismo nas ações dos grupos em foco. A autora ainda chama a atenção às continuidades que, oportunamente, agregam-se à esfera de atuação dos movimentos nos espaços públicos:

Estas observações indicam a necessidade de uma grade bem posicionada que oriente tanto a seleção de um campo consistente de fenômenos — evitando ou só adjetivado ou naturalizado do conceito de movimento social — quanto à adoção de uma atitude que reconheça o caráter particular, único, de cada processo; sem anular, no entanto, os seus vínculos com traços mais amplos: das conjunturas políticas; das culturas políticas; da qualidade imediata das relações sociais quotidianas; do patamar crescente de necessidades sociais (p.92).

Vivemos atualmente processos múltiplos e complexos de diversas ordens que, no entanto, com frequência surgem confundidos e misturados num único parecer, aquele que afirma, linearmente, a derrocada dos movimentos autônomos. Nesta afirmação generalizada, falta-nos assinalar também que, às margens dos olhos conservadores da

política institucionalizada, re-existem experiências sociais reais e contundentes de emancipação, em resposta à invisibilização – até mesmo por parte da esquerda institucional – a que são submetidos. Isto quando não subjugadas diante das experiências internacionais de um suposto fracasso, expostas pela mídia.

O Carnaval aparece como uma vitrine perfeita para a emergência destas experiências. A questão se faz em torno de como utilizar este espaço-tempo vitrine, que conforma identidades e imaginários, para ocupar o espaço midiático com as demandas dos movimentos autônomos. Um significativo amálgama de problemas e preocupações emerge deste sentido da luta emancipatória. A apropriação cultural a qual o capitalismo sempre imputa a tudo que é inserido em seu sistema de valores – vide o rosto do revolucionário e anticapitalista Che Guevara como um dos rostos mais vendidos da história -, provável distorção do discurso emancipatório, que aparece na mídia de maneira muito superficial e esvaziada – BlackBloc prova isso – e a pecha de espetacularização a que se vai lançar sobre qualquer movimento exposto na grande mídia, comprometendo a eficácia e a própria demanda sobre a qual fora construído, entre outros.

O Carnaval como *locus* de enunciação dos movimentos insurgentes celebra o que Hakim Bey versa sobre os *levantes* e seu potencial de luta. É uma experiência festiva e de muita potência, com seu caráter de espaço-tempo caótico, pela sua liberdade em insurgir a qualquer momento do ano – e não somente em fevereiro. Daí seu caráter de permanência e liberdade autoconstrutiva. O autor nos dá brechas para pensarmos o Carnaval como um levante, que deixa marcas espaço-temporais de potencial libertário:

O levante é como um bacanal que escapou de seu intervalo intercalado e agora está livre para aparecer em qualquer lugar ou a qualquer hora. Liberto do tempo e do espaço, ele, no entanto, possui bom faro para o amadurecimento dos eventos e afinidade com o *genius loci*. A ciência da psicotopologia indica "fluxos de força" e "pontos de poder" (...) que localizam a TAZ num espaço-temporal, ou que, pelo menos, ajudam a definir sua relação com um determinado momento e local (p.10).

É necessário, pois, que estes movimentos em re-existência permitam-se a construção de suas formas de comunicação, em diversas ordens e escalas. A cartografia psicotópica atua neste interstício de forma a possibilitar a construção de um material

que se aproxime ao máximo da representação dos movimentos, devido à sua escala de construção horizontalizada. Emergem assim as agendas ocultas dos setores populares urbanos, que não são formuladas de modo explícito ou racional, mas em forma de estratégias e táticas ou de programas políticos ou reivindicativos. E assim que, como geralmente acontece na história dos oprimidos, o andar abre caminho, o *ser-no-mundo* representa o próprio mundo.

Para compreender a ação destes movimentos e lograr êxito na tarefa de representá-los, oferecemos uma série de questões investigativas que tornam possível aproximar nossa ótica sobre eles, a partir da autoidentificação. O proposto se baseia em investigar: (1) quais são as demandas que motivam os sujeitos e sujeitas a organizarem o bloco? (2) como se associam? (3) que tradições coletivas os impulsionam? (4) que tipo de ações extra-carnaval o bloco realiza? (5) como equilibram as tensões entre a conservação da proposta inicial e a transformação surgida a partir da organização coletiva?

A partir destas questões, direcionadas ao Bloco Tambores de Olokun, pudemos observar o movimento a partir da ótica de uma Zona Autônoma Temporária, que possibilitaria ações emancipatórias a partir de uma organização o mais horizontalizadas possível, que acreditamos situar os blocos de carnaval observados. O Tambores de Olokun apresenta-se como um movimento de resistência de uma cultura de grupos historicamente excluídos, que é o Maracatu de Baque Virado²⁷, faz da rua seu principal locus de enunciação há 5 anos e surge das adivinhas da percussão da escola Maracatu Brasil²⁸. É coordenado pelo percussionista pernambucano e candomblecista RogeroPiu²⁹ a participação não é restrita a quem participa das aulas da escola, mas as oficinas de dança e percussão são locais privilegiados para os iniciantes aprenderem um pouco mais sobre o Maracatu, bem como para se inserirem no bloco. Embora o grupo tenha uma coordenação bastante firme e necessária, pelo tamanho do bloco (em torno de 100 bailarinas e 70 músicos), as decisões sobre as diretrizes são tomadas por um núcleo de organização e os processos criativos são coletivos e interativos nas oficinas. Depois disso, são levados às ruas para serem ensaiados e apresentados. A rua é o lugar do bloco, mas para apresentações em locais com espaço mais restritos, há uma formação mais “enxuta”, que dá conta de levar o Maracatu a estes espaços, mantendo a qualidade

²⁷ Ritmo oriundo de Pernambuco, associado a religiões de matriz africana, como o Candomblé.

²⁸ <https://www.facebook.com/MaracatuBrasil>

²⁹ <https://www.facebook.com/rogero.piu>

musical. Há ainda apresentações em espaços dominados por tráfico de drogas, que demandam o diálogo. A tensão é iminente, mas o bloco entende como necessárias as apresentações, por entender estar levando um pouco da cultura de ocupação das ruas e do Maracatu em conjunto.

O bloco recebe muitos convites para eventos, mas mantém como critério se apresentar apenas em eventos que tem como pautas e temáticas que o grupo se identifique. A orientação político-ideológica é claramente de esquerda libertária e se posicionam contra qualquer tipo de opressão. As associações com ambulantes e trabalhadores que se aproximam do movimento é de apoio mútuo e solidariedade: não é cobrada (diferente de como é o caso de muitos blocos) e estes ajudam com a conservação do espaço público. Acontece de forma espontânea e livre, com os ambulantes fornecendo algumas bebidas para os integrantes do bloco. Apresentações em escolas públicas seguem o mesmo caminho: há parceiras com escolas aonde filhos de integrantes estudam, sem remuneração e com o intuito de espalhar a cultura do Maracatu apenas como motivadores.

Há ainda uma distinção entre nação de Maracatu e grupo percussivo que toca Maracatu. Segundo os integrantes, qualquer grupo que esteja fora de Pernambuco e não tenha sido fundado em alguma casa de santo de lá é, portanto, grupo percussivo, que é o caso dos Tambores de Olukum. Esta afirmação denota claramente uma ligação com as religiões de matriz afro, explicitadas anteriormente, mas coloca o grupo numa posição deveras livre para tocar baques de várias nações, fazer adaptações, bem como ter suas próprias composições.

Esta trajetória intersecciona-se com a trajetória de diversos outros blocos de rua do carnaval do Rio de Janeiro. O circuito não oficial do carnaval de rua faz parte de uma construção cultural propositalmente menos ordenada e que objetiva alcançar a máxima liberação dos corpos, de modo a questionar o modelo regulado e ordenado do burocrático carnaval oficial da cidade.

A partir de uma investigação com diferentes sujeitos – foliões, músicos, ambulantes autônomos, catadores – e com os anúncios prévios do circuito não oficial, foi possível produzir um mapa no qual 13 pontos da cidade, situados no eixo Zona Portuária – Centro – Zona Sul imediata, sediam as concentrações dos desfiles dos blocos deste circuito, sendo ressignificados em seus usos e apropriações por parte destes movimentos. No mapa, podemos observar que este eixo da cidade abriga também os ensaios dos blocos durante o ano, o que conforma a continuidade das zonas autônomas

reafirmadas pela experiência sensível dos sujeitos que ali se articulam. Esta geografia que se cartografa através da ação contempla, também, dimensões temporais que, por serem apagadas dos registros e interpretações hegemônicas, são silenciados na memória e na narrativa.

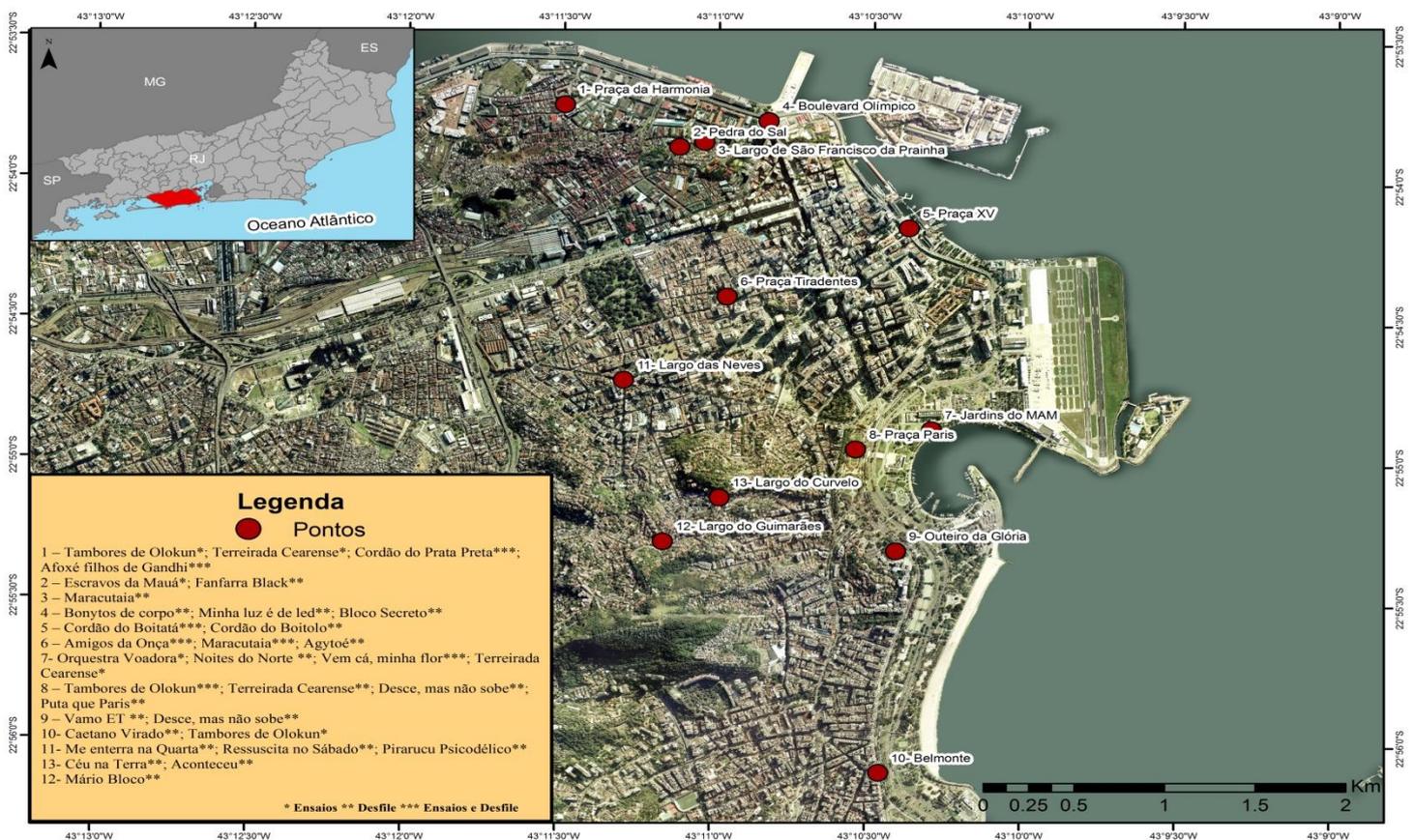


Figura 3 - Locais Dos Blocos Não Oficiais No Eixo Zona Portuária-Centro-Flamengo (2015-2016)³⁰

A partir do mapa e da pesquisa com os foliões e organizadores dos blocos apontados, justifica-se a nossa menção mais incisiva sobre o bloco Tambores de

³⁰ Os dias de desfile e horários foram preservados a pedido da maioria das organizações dos blocos a fim de manter a espontaneidade e a marginalidade em relação ao circuito oficial.

Olokun, pois este espacializa-se nos dois extremos do eixo analisado. Outros movimentos ocupam espaços afins da cidade com ensaios, apresentações e desfiles, o que os coloca também em foco. Entretanto, apenas com a intenção de tornar nossa pesquisa possível, procuramos focar em apenas um bloco, mas deixamos claro que não temos preferência por explicitar algum movimento em detrimento de outro. Todos estes possuem particularidades que poderiam render digressões bastante ricas em nosso tema principal, que são as territorialidades autônomas. Temáticas e demandas diversas, que trazem em seus discursos a luta do Movimento Negro e exaltação de sua cultura (Afoxé filhos de Ghandi, Escravos da Mauá, Tambores de Olokun, Fanfarra Black, Maracutaia, Agytoe), a luta do Movimento LGBT (Minha Luz é de Led, Bunytos de Corpo), Movimento Feminista (Agytoe, Vem Cá Minha Flor, Puta que Paris); blocos que trazem a cultura do Norte e Nordeste (Terreirada Cearense, Noites do Norte, Amigos da Onça, Caetano Virado, Maracutaia) e tantas outras demandas trazidas ao espaço público de forma lúdica e mediada pela música, que acabam por tornar as demandas unificadas nos momentos de folia. Os Tambores de Olokun emergiram aos nossos olhos por motivações mais particulares do que por se enquadrarem em qualquer corpo conceitual.

Se quisermos levar adiante a empreitada de representar estes movimentos, precisaremos admitir que a geografia tem atuado na condição de taxonomia do mundo. Com suas cartas, geógrafos têm hierarquizado pessoas e lugares, línguas e culturas. Mapas são arranjos, nomenclaturas, coordenadas; não são entes autônomos, não podem ser lidos somente como instrumentos técnicos de navegação e de posição, pois, uma vez apartados de seus elementos histórico-sociais, os efeitos do poder e da política podem ser facilmente eclipsados. Mapas fazem parte de um gênero de percepção espacial responsável por orientar nossa maneira de discernir fenômenos (Ribeiro, 2012, p.10).

Nós procuramos também, junto aos organizadores do bloco, trazer uma grafiada agenda de suas atividades no período observado. A descontinuidade temporal já fora justificada e o desfile carnavalesco, peça principal, ocupa maior importância mesmo em nosso material, mas a continuidade das atividades é crucial para a manutenção do bloco e de seus ideais[ver as figuras 4, 5, 6, 7 e 8]

Outubro – ensaios externos quinzenais

Novembro – apresentações favela da maré

Dezembro – apresentações Méier; apresentação escola

Janeiro – ensaios semanais flamengo e praça da harmonia / desfile em homenagem a iemanjá

Fevereiro –Carnaval

Março – avaliação geral do desfile / ressacas de carnaval

Abril – planejamento das oficinas

Maio – início das oficinas

Junho / julho – oficinas de dança e percussão / participação em eventos / apresentações em espaços públicos

Agosto – escolha do repertório do ano seguinte / participação em eventos / apresentações em espaços públicos

Setembro – ensaios internos / apresentações em espaços públicos



Figura 4 – Convite das atividades do grupo Tambores de Olokun. Fonte: acervo do grupo³¹

³¹O grupo se apresenta em eventos em diferentes espaços públicos, sempre com a temática e proposta de ressignificação da cultura afro.



Figura 5 - Cartaz da oficina do grupo Tambores de Olokum. Fonte: acervo do grupo³²

³²A oficina do grupo é direcionada a iniciantes e iniciados e é ponte para a inserção no bloco.



Figura 6 - Mosaico de imagens dasatividades do bloco Tambores de Olokun.Fonte: acervo do grupo

Saliaentamos que o referido grupo desfila na quinta que antecede o Carnaval e no domingo com concentrações na Praça da Harmonia (quinta) e do Aterro do Flamengo (domingo).



Figura 7 - Tambores de Olokun durante desfile na Praça da Harmonia – RJ, domingo de Carnaval.Fonte: acervo do grupo



Figura 8 – Folder das atividades do grupo Após o Carnaval [o grupo participa de desfiles aleatórios, pois a folia não para e a rua ainda precisa ser ocupada] Fonte: acervo do grupo

Para finalizar esta seção, vamos expor aqui um manifesto do grupo acerca da conjectura atual da cidade do Rio de Janeiro oriunda de uma política criminoso e uso indevido do poder em vários sentidos. Este manifesto foi tirado da página do grupo no Facebook e está rodando as redes sociais como um manifesto comum a todos os blocos autônomos de carnaval, numa oposição ao desejo da Prefeitura de regulamentar o uso dos espaços públicos da cidade e o acesso à cultura gratuita.

Na íntegra:

“Nos últimos meses, rodas de Hip hop, rodas de samba e diversas iniciativas culturais na cidade do Rio de Janeiro tem sofrido reprimendas, como o samba da Praça Tiradentes, o qual a PM reprimiu nessa sexta feira, após o prefeito embargar um evento que obtinha o alvará da própria prefeitura. Impediram, também, o funcionamento do Rivalzinho, um dos únicos eventos na rua que movimentavam a Cinelândia, depois foi a vez do Pede Teresa e por aí vai. A lista é grande para uma única cidade, muito rica culturalmente, mas com poucas opções para pessoas que tem sede de acesso à cultura gratuita. Estrategicamente, esses únicos espaços que ainda nos restam estão sendo tomados como parte de uma política de cidade que já começou no governo Paes e sua seletividade elitista de blocos “oficiais”. Seu governo levou, inclusive, a conflitos que impuseram a força policial sobre blocos carnavalescos com uso de gás lacrimogêneo e bala de borracha, mesmo com a presença de crianças no ambiente. Crivella tem dado continuidade a essa burocratização elitista dos grupos culturais do Rio de Janeiro e do Carnaval, mas com o agravante de ser um representante e defensor de políticas da bancada evangélica ocupando um cargo de governo, caminhando contra a constituição do Estado laico que em tese possuímos. Em vista disso, deixamos claro que o Tambores de Olokun não concorda com esse modelo de cidade que vem sendo implantado e irá lutar para que a cidade do Rio de Janeiro tenha de volta a sua vitalidade e espontaneidade do carnaval de rua e das manifestações culturais que ocorrem durante todo o ano. Em se tratando da tentativa

de impedimento de ensaio do bloco Tambores de Olokun no Aterro do Flamengo, nossa posição não se trata de vitimismo, nem de um fato isolado, muito menos de um mal entendido, mas de uma posição consciente do contexto de Estado racista, seletivo e intolerante que estamos vivendo e de que estamos passando por um período de retrocessos e arbitrariedade em todos os campos, mas nesse caso específico, na cultura da cidade do Rio de Janeiro. Esclarecemos que antes do início do baque, fomos pegos de surpresa por um agente da Prefeitura que veio acompanhado de policiais do Aterro Presente para impedir a realização do ensaio. Sem fundamento legal, as explicações do agente da Superintendência da Zona Sul variavam a todo tempo: dizia estar ali atendendo às reclamações, ou preocupado com a grama, ora porque a vários metros dali havia um deque, ora por conta dos gatos. No entanto, o bloco ocupa aquele espaço já há cinco anos com seus ensaios a céu aberto, sempre preservando o espaço público e contando com todo apoio das pessoas que frequentam o espaço e solicitando que as mesmas retirem seus lixos ao fim dos ensaios. Manifestamos todo o respeito aos trabalhadores que nos abordaram e que tinham a justificativa de estarem apenas “cumprindo ordens”. No entanto, os pretextos para proibir o ensaio inviabilizaram o diálogo e, portanto, a negociação. Foi mais de uma hora, com a presença de advogados e advogadas e jornalistas, tentando entender as motivações daquela arbitrariedade. Nossa orientação é de que por lei municipal, a manifestação cultural de rua não depende de autorização da prefeitura, conforme a própria prefeitura assumiu em sua nota pública após o incidente. Conforme explica Fernanda Amim, pesquisadora do Observatório das Metrópoles (IPPUR/UFRJ): “Após longos períodos de proibição ao uso dos espaços públicos, bem como de manifestações sociais, a Constituição Federal determina, por meio do art. 5º, IX, a proteção do livre desenvolvimento de determinadas atividades, inclusive a artística, que poderá ser realizada independente de licença, buscando não só resguardar o direito a expressão cultural dos cidadãos, mas também evitar que as questões culturais passassem por exames de conveniência por parte do Poder Público.” Porém, se o agente da prefeitura reagiu alegando que “não está ali para discutir a lei”, ficou impossível o acordo ou até mesmo que fossemos instruídos da melhor procedência legal, se fosse o caso de alguma irregularidade. Ademais, as alternativas oferecidas para localidade adjacentes não contemplavam as demandas do grupo em suas especificidades de espaço para o ensaio da dança e do corpo de batuqueir@s presentes. Lembramos também que nunca fomos solicitados para mudança de local, nem obtivemos qualquer proibição, pelas autoridades, sobre a localidade de nossos ensaios nesses cinco anos de frequência ao Aterro. Fizemos a opção por resistir, inclusive protegidos pelo privilégio que é termos como mais recorrente ponto de encontro o Aterro do Flamengo, na zona sul da cidade. Sabemos que, em outras regiões, esse tipo de resistência nos colocaria em risco maior. Somos solidários aos grupos que resistem e aos que recuam por falta de opção. Por fim, agradecemos imensamente todo o apoio incondicional dos mais diversos meios, desde grupos culturais, das áreas jurídicas e jornalísticas, dos muitos amigos que temos em diversas formas, sem dúvidas o Tambores de Olokun não anda só e segue

cada vez mais forte. Como disse nossa Dama do Paço Pâmela Carvalho: “Anteontem foi o Pede Teresa, ontem foi o Tambores de Olokun e amanhã pode ser você. A hora é de se unir e não se deixar silenciar. E se aliar com quem ainda não foi pisoteado pelos braços e pés dessas instâncias fantasmagóricas da (in)gerência do Rio de Janeiro e (re)ocupar as ruas. Se aliar com quem foi pisoteado também. Pra dar a mão, pra resistir. Ontem a gente conseguiu. Com o regente do grupo ameaçado de prisão, com a regente da dança passando mal física e psicologicamente, com medo de ser expulso, de ser preso, de ser agredido, mas com centenas de corpos e corações pulsando e resistindo juntos. Cada rufar de alfaia e girar de saia soava como um grito de socorro e de resistência. Fizemos o nosso. Com carinho, com respeito e com convicção de que o que se planta hoje se colhe amanhã. E choveu. Após. Pra lavar. Choveu. Que a justiça seja feita”.

22/10/2017

À GUISA DE TRANSFORMAÇÃO

Parece que demos uma volta inteira até chegarmos numa parte do caminho que lembra muito o início. Mas o que é certo é que não chegamos ao fim. Se considerarmos o futuro da nossa sociedade, chegamos a um ponto semelhante de desconhecimento. Talvez assim estejamos conscientes do quão pouco, na verdade, sabemos. A utopia de uma transformação total da sociedade não deve se extinguir. É a partir dela que caminhamos, como ensinou Galeano.

Nossas incertezas quanto ao caminho encontram pares quando vamos às ruas, mas também encontram a certeza de que sozinhos e sozinhas fraquejaremos. A concatenação de nossas forças em direção à transformação social que libertará o ser humano de suas necessidades individualizantes só é possível no encontro. No encontro de corpos que horizontaliza as necessidades e as capacidades de gerar solidariedade, mutualidade e empatia. A música tem esse poder. O Carnaval, *idem*. Mas temos de ir além. Para não nos atermos à utopia, é imperativo caminhar.

O tema escolhido para este trabalho se encontra num limiar entre a utopia fantasiosa e a transformação possível. Questões emergem a partir daí. “como mudar a vida usando o Carnaval?”; “quais legados podemos aproveitar do Carnaval para transformar nosso cotidiano?”; “o Carnaval não é só mais uma apropriação da máquina capitalista para se reproduzir e alienar o povo?” são apenas algumas que levaremos adiante. No carnaval, a ordem das coisas fica deslocada e tudo passa a ser emocionante, alusivo, simbólico, representativo. Queremos utilizar o espaço-tempo caótico do Carnaval como ponto prático de ação dissidente – seja de ocupação do espaço público, de um imóvel ocioso, de protesto, de reivindicação política, cultural, de implantação de novos espaços coletivos. Bakhtin (1987) associa as festividades aos tempos de crise, onde as festas têm papel relevante em dar visibilidade a anseios populares de mudança da ordem. Essa perspectiva nos é oportuna para entender por que o movimento do Carnaval de rua na sua face mais questionadora retoma lugar de protagonismo nos dias de hoje.

Aqui, o importante para nós é compreender alguns aspectos da vida cotidiana para então aplicar à mudança que pretendemos a partir dos momentos de caos brincante. Foi muito apreciado apreender o debate sobre o território a partir de algumas perspectivas que o colocam no cerne do conhecimento espacial que visa não somente o poder, mas também a sua subversão e extinção. Além de ser uma ferramenta importante

para compreender aquilo que queríamos empreender como as territorialidades autônomas. O território aparece como o depositário de comandos sociais emanados nas diferentes escalas das relações sociais, bem como das heranças históricas e culturais que são presentificadas. É, portanto, dimensão privilegiada para a compreensão da ação, pois encarna as dimensões da vivência, da experiência e do conflito. Para Souza (1995), territórios são antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos, não havendo necessariamente superposição absoluta entre o espaço concreto com seus atributos materiais e o território como campo de forças. Os territórios, como tais, são estáveis ou instáveis, podendo formar-se ou dissolver-se em rápido intervalo de tempo, podem ter existência regular ou apenas periódica, podem ser contínuos ou não, podem conter um poder exclusivo ou não (à medida que podem ser superpostos), enfim, devem ser entendidos como territorialidades flexíveis. Com essas características ressaltadas, o autor quis formular seu entendimento de que “território não é o substrato, o espaço social em si, mas sim um campo de forças, *as relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial*” (p.97, *grifos do autor*).

A autonomia ganha contornos importantes quando pretendemos debater sobre o espaço público e o comportamento que lhe devem os cidadãos em pleno exercício. Sem ela (ou sua busca) a cidadania é entrecortada por um poder vertical e heterônomo que cerceia e limita a atividade política *in situ* que possibilita a construção de identidades coletivas e individuais, de acordo com os grupos de afinidades que emergem desta prática.

O autonomismo, em nível teórico, se relaciona com uma grande variedade de tendências epistêmicas. Desde o pensamento decolonial e os estudos subalternos e pós-coloniais até as epistemologias do sul (Santos, 2010) e a ecologia política (Leff, 2015), entre outros. Tem uma estreita relação com noções como a descolonização do saber (Quijano, 2010), a justiça cognitiva (Rawls, 1997) e a inter-culturalidade (WALSH, 2012). Há um peso teórico-político que gravita em torno de três conceitos: comunalidade, autonomia e territorialidade. O autonomismo tem sua razão de ser na ocupação ontológica dos territórios e no que Escobar chama de mundos-vida dos povos-territórios (Escobar, 2015), frente à globalização neoliberal. Esta ocupação se justifica na reconstrução de mundos dentro de um mundo (capitalista, secular, neoliberal, moderno, patriarcal, colonial) e pelo direito de ser no mundo; pelo direito de instituir a relação entre os diversos mundos que emergem do direito a outros modelos de vida que

se mobilizam com maior clareza conceitual e força política em defesa de suas particularidades, em defesa das diferenças. O autonomismo nos fala sobre sociedades em movimento, mais que movimentos sociais; e fala com maior pertinência de mundos em movimento, por que o que emerge dele são verdadeiros mundos relacionais - um exercício de escalas é sempre importante para absorver essa concepção de “mundo” -, onde prima o coletivo sobre o indivíduo, a conexão com o trabalho e com a terra sobre a separação entre humanos e não-humanos; o bem-viver sobre a economia.

Querendo situar a ontologia política em nosso discurso, podemos dizer que muitas lutas étnico-territoriais podem ser vistas como lutas ontológicas, pela defesa de outros modelos de vida. Elas interrompem o projeto moderno-globalizador de criar um mundo feito a partir de um só mundo. Estas lutas são cruciais para transições culturais até um mundo em que caibam muitos mundos. Constituem avanços na busca de modelos alternativos de vida, economia e sociedade, enfrentando entramados comunitários e coalizões de corporações transnacionais; que buscam a reorganização da sociedade sobre a égide de autonomias locais e regionais; a autogestão da economia com princípios comunais, mesmo articuladas ao mercado. Sua relação com o Estado estaria num plano de cumprir uma função social para além do Estado, para além do liberalismo, para além do capitalismo. A lógica de mudar o mundo, de transformar, parte sempre de uma idéia de totalização da luta e da mudança. Estas formas de pensar a totalidade passam pela idéia de mudança estrutural nas formas de relação social e de produção.

Nesta lógica de luta, a chave da autonomia seria a de um sistema vivo atuando no caminho até o momento seguinte, a partir dos próprios recursos que os sujeitos são capazes de gerar. Isto implicaria a adoção de algumas práticas assim como a transformação e invenção de outras. Segundo Escobar, a autonomia, em sua melhor acepção, seria “uma prática de inter-existência, uma ferramenta para o desenho do pluriverso” (2015, p.4). Autonomia significa que a vida social não depende somente da relação disciplinar imposta pelo poder econômico, mas também dos deslocamentos, deslizos e as dissoluções que constituem em si o processo de autocomposição da sociedade vigente. Luta, retirada, alienação, sabotagem, linhas de fuga do sistema de domínio capitalista. Contudo, vemos que a disseminação do conhecimento autoorganizado possa criar o marco social de um número infinito de mundos autônomos.

Essas ações de territorialização política, porém, se concretizam em uma escala temporal de curta ou curtíssima duração – eventos -, e são sempre marcadas, como é óbvio, pela instabilidade, às vezes pelo confronto violento com o Estado: é o que ocorre com um prédio ou terreno ocupado por uma organização de sem-teto, em que as pessoas estão expostas a um risco de despejo e de sofrer agressões; é o que acontece, também, com uma rua ou uma estrada bloqueada por piqueteros ou sem-teto. Esses territórios dissidentes, expressões de práticas espaciais insurgentes, são, assim, como os “territórios móveis” de Robert Sack (1986). Estes são conformados justamente pelas territorialidades que emergem de ações insurgentes, seja em coletivo, seja no plano individual.

As territorialidades autônomas encontram molduras justamente no exercício desta prática, que, a partir do conhecimento do território – não com intenção de dominá-lo, mas de coletivizá-lo – e empoderando-se de sua própria gestão de si – a autogestão – o sujeito e a sujeita passam a ser agentes da transformação que querem para o mundo em diversas escalas. Para Souza (2013), há uma outra forma de se abordar a temática da territorialidade, mais abrangente e crítica, que pressupõe não propriamente um descolamento entre as dimensões política e cultural da sociedade, mas uma flexibilização do que seja o território. Aqui, “o território será um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre nós (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade”, os *insiders*) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os *outsiders*)” (p.86).

A prática política não deve ser algo limitado à esfera do poder e das instituições. Ao contrário, deve fazer parte do cotidiano das pessoas que desejem moldar o mundo à sua maneira, coletivamente, promovendo o bem-viver, a empatia e a solidariedade.

Esta coletividade, nos moldes capitalistas, torna-se algo muito difícil de ser construído, pois o sistema amoral a que estamos submetidos nos relega a um individualismo sem precedentes, onde a regra é vencer e o caminho é sempre competir. O amor ao próximo, à Natureza e à vida é substituído pela sede de poder, de possuir, de dominar.

Não se trata, porém, apenas da imprescindível crítica da coisificação do ser humano, submetido a uma modernidade infecunda, esterilizada de sentidos. E um aspecto fundante dessa abordagem é a proposição de um convívio ressignificado com a Natureza, a partir de uma relação pautada não mais pela instrumentalização, mas pela

harmonia e pela autodeterminação. Esta obra almeja contribuir com o desafio de pensar além da escala imediata e construir horizontes emancipadores para nossa sociedade. Pensar além das fronteiras, reunir a energia social do continente, aprofundar nosso horizonte libertário e romper com o modelo de exploração múltipla que nos é imposto desde a Colônia certamente são aspectos que constarão de qualquer proposta transformadora para a e Brasil e América Latina. Isso não apenas oculta as múltiplas dimensões de mal-estar que esse modo de vida gera nas classes dominantes: a solidão, a angústia existencial, a aceleração da vida, a depressão, o estresse permanente que causa múltiplas doenças físicas e mentais, inclusive letais; as relações humanas objetificadas, a falta de empatia e compaixão, de tempo para compartilhar, ou até mesmo para desfrutar das coisas que se compra. Nós queremos compartilhar alguns princípios: a colaboração em vez da concorrência que o capitalismo promove; a valorização da convivencialidade; a importância da autonomia, da autogestão e dos processos construídos localmente a partir de baixo; o respeito à diversidade e o valor central da deliberação; a democratização da economia e da tecnologia; a destituição da propriedade privada (que não é o mesmo que a transformação em propriedade estatal); a soberania alimentar; a solidariedade e a reciprocidade. Poder-se-ia concluir que, por causa da centralidade outorgada ao Estado como motor da mudança, desperdiçou-se grande parte da criatividade popular para uma transformação social profunda. E, como não foi dada muita ênfase à transformação do próprio Estado, tornou-se protagonista a dinâmica própria inerente aos aparatos estatais, que, em muitos casos, traduziu impulsos de transformação em procedimentos burocráticos. Defender um modo de vida relativamente autossuficiente e resistir a ser espoliado das condições materiais que o tornam possível já representa em si mesmo uma alternativa ao desenvolvimento. O momento exige a construção de um pensamento emancipatório que tenha como ponto de partida a diversidade e a potencialidade da vida, mas com um olhar holístico, sobre sua totalidade. A análise entrelaçada das diferentes dimensões de poder é a emergência revolucionária em direção à qual devemos avançar.

Estas relações se estendem às esferas mais íntimas das nossas vidas, sem nos darmos conta e se expressa no texto da cidade historicamente construído. Como texto social, esta cidade histórica não tem mais nada de uma sequência coerente de prescrições, de um emprego do tempo ligado a símbolos, a um estilo. Esse texto se afasta. A cidade historicamente formada não vive mais, não é apreendida praticamente. Não é mais do que um objeto de consumo cultural para os turistas e para o estetismo

ligado à sua mercantilização, ávidos de espetáculo e do pitoresco. As cidades abandonam o cidadão e se concentram no consumidor e na consumidora. Aceleraram-se os modos de vida relacionados à cultura do descartável, do efêmero. A noção de comunicação se desloca da ideia de espaço de compartilhamento para a aceleração do deslocamento de maneira a facilitar os consumos e o efêmero, que já não comunica, e sim consome. As ruas deixam de ser meios de comunicação, no sentido de locais de convivência pública. Diante desta crítica, Henri Lefebvre nos aponta o seguinte:

(...) aqui estão diante de nossos olhos, projetados separadamente, os grupos, as etnias, as idades e os sexos, as atividades, os trabalhos, as funções, os conhecimentos. Aqui está tudo que é necessário para criar um mundo, a sociedade urbana ou o “urbano” desenvolvido. Mas esse mundo está ausente, essa sociedade só está diante de nós em estado de virtualidade. Corre o risco de perecer ainda como embrião. Nas condições existentes, ela morre antes de nascer. As condições que fazem surgir as possibilidades também podem mantê-las em estado virtual, na presença-ausência. Não seria esta a raiz do drama, o ponto de emergência das nostalgias? O urbano é a obsessão daqueles que vivem na carência, na pobreza, na frustração dos possíveis que permanecem sendo apenas possíveis. Assim, a integração e a participação são a obsessão dos não-participantes, dos não-integrados, daqueles que sobrevivem entre os fragmentos da sociedade possível e das ruínas do passado: excluídos da cidade, às portas do urbano (1991, p. 102).

A ocupação do espaço público de forma anarquizada, baseada na coexistência e na cidadania captam a essência daquilo que Lefebvre busca como o direito à cidade. É o direito a uma cidadania utópica, donde diferentes modos de organização e relação entre os grupos e indivíduos produzem um espaço autônomo, construído a partir das necessidades mais democráticas daqueles que ali territorializaram-se. Diferente do que observamos na cidade pós-moderna, repleta de símbolos que ostentam a classe que se apoderaram do direito de produzir e gerir a cidade ou que demonstram o abandono por parte destas classes. O direito à cidade é um grito, uma demanda, então é um grito que é ouvido e uma demanda que tem força apenas na medida em que existe um espaço a partir do qual e dentro do qual esse grito e essa demanda são visíveis. No espaço público – nas esquinas ou nos parques, nas ruas durante as revoltas, comícios e carnaval

– as organizações políticas podem representar a si mesmas para uma população maior e, através dessa representação, imprimir alguma força a seus gritos e demandas. Ao reclamar o espaço em público, ao criar espaços públicos, os próprios grupos sociais tornam-se públicos (Mitchel *apud* Harvey, 2013:34).

Portanto, é na rua que podemos desfazer este equívoco social. É na rua que estão os dispostos a transformar esta sociedade e é da rua que deveriam sair as decisões de gestão da cidade. Ocupar a rua com arte. Transformar o espaço público com manifestações de arte e cultura. Despertar através da música a linha de não-fronteira entre o meu ser e o ser alheio. Instituir, como questão central dessa celebração, o encontro de pessoas dispostas e disponíveis ao prazer legítimo de transformar a si mesmo e a seu mundo. Pronunciar a festa, o happening, a patuscada, a batucada, a rua, como lugar de performance artística e marginal. A rua como o simulacro utópico da diversidade.

Torna-se imperativo, então, que a luta que instrumentaliza esta transformação esteja preche de sentidos junto às minorias marginalizadas e possa ser encarada como produção de vínculos. Que estes sujeitos unam-se a partir da utopia que os orienta. A luta referencia as diferenças, os territórios, as experiências das margens. Há, mesmo nas lutas, as agendas ocultas, que ficam às margens das agendas dos movimentos sociais que se aliam à esquerda política. Os processos de marginalização atravessam o conjunto da sociedade. De suas formas terminais (prisões, manicômios, campos de concentração, etc.) às formas mais modernistas (o esquadrinhamento social), esses processos desembocam numa mesma visão de miséria, de desespero, de abandono. Mas esse é apenas um dos lados do que estamos vivendo. O outro lado é o que faz a qualidade, a mensagem e a promessa das minorias: elas representam não só pólos de resistência, mas potencialidades de processos de transformação, suscetíveis, numa etapa ou outra, de serem retomados por setores inteiros das massas. Não podemos esperar uma revolução que nunca chega, devemos desde já agir de acordo com os fins que queremos atingir, conquistando as necessidades populares a partir da organização, da luta, da ação direta. Não podemos ser ingênuos esperando uma solução “pacífica” nem ter fetiche pelas táticas que iremos utilizar. O Estado e a burguesia nos violentam todos os dias e nunca houve uma revolução sem resistência e violência dos oprimidos e das oprimidas. Bakunin (2000) já afirmara que o Estado não é “neutro”, mas uma forma específica de organização das classes dominantes. Assim, os trabalhadores não podem utilizar o

Estado como meio para atingir uma sociedade socialista e libertária, pois isso só transformará um restrito setor dos trabalhadores numa nova classe dominante.

O Estado é um terreno de luta estruturado de uma maneira determinada, em que competem as diferentes forças sociais e políticas que tentam promover seus próprios interesses, identidades e valores. O objetivo de cada grupo é conseguir que seus interesses particulares se convertam em “interesse geral”, que sejam promovidos pelo próprio Estado. Por isso, também as forças e os atores subalternos estão presentes dentro do Estado, mas em relação de assimetria. O Estado e seus aparelhos são, então, um conjunto heterogêneo e uma condensação material de relações de força específicas.

Neste sentido, direcionamos nossa crítica a esta forma nefasta de organização social que é o Estado, que mascara intenções de proveito próprio sob a forma de interesses sociais coletivos. A sociedade não se encontra representada neste modelo de democracia. O exercício da cidadania através do voto não só é contraditório, mas funcional a um estado de exceção permanente. O estado não é uma coisa, e sim uma relação social, marcada a fogo pelo verticalismo, a separação entre dirigentes e bases, exceção que é uma das condições básicas da representação nas sociedades modernas.

O capital é acima de tudo um processo de separação (Holloway, 2013). O Estado é parte deste processo de separação. O Estado é a separação do público e do privado, dos assuntos comuns da comunidade e da própria comunidade. O Estado é uma organização separada da sociedade, formada principalmente por burocratas de tempo integral. Segundo Holloway (*idem*), “é somente como átomos abstratos que os cidadãos podem ser representados - as paixões e particularidades das pessoas reais não podem ser representadas” (p. 58). O Estado se relaciona com as pessoas não como sujeitos, mas como objetos, como sujeitos reduzidos à condição de meras abstrações. Portanto, os partidos políticos, por mais esquerdistas ou “revolucionários” que sejam, são caracterizados por estruturas hierárquicas, e tendem a adotar certas formas de linguagem e comportamento que se acoplam aquelas do Estado. Esses partidos de esquerda podem muito bem ser anticapitalistas em suas intenções, mas em suas formas de organização e ação eles tendem a reproduzir a objetivação da pessoa, que é o núcleo das relações sociais capitalistas. (*ibidem*, p. 60)

O estado e o capital são obstáculos protagonistas à resistência cotidiana. O primeiro por desenvolver políticas sociais que fazem girar a engrenagem do sistema na qual o segundo, pelo seu grande poder de sedução, relega aos sujeitos marginais um lugar de uma esperança desenpençosa, uma luta perdida e um tempo de planejamento

que escorre líquido por entre as mãos trabalhadoras. As periferias urbanas representam uma das fraturas mais importantes num sistema que tende ao caos. Ali é onde os estados tem menor presença, onde os conflitos e a violência que acompanham a desintegração da sociedade são parte da cotidianidade, onde os grupos tem maior presença ao ponto que em ocasiões conseguem o controle das comunidades e, finalmente, é nesses espaços aonde as enfermidades crescem de modo exponencial.

Os espaços públicos-vitrine, que ajudam a conformar o imaginário de uma cidade, exercem importância quando ocupados por estas populações periféricas. Estes desafiam a indiferença à concepção de que as cidades não são espaços propícios à criação de novas identidades sociais periféricas, pois justamente por exercerem papel fetichizado pela mercadificação, as classes populares acabam por assumi-los também como seus. Desejam estabelecer uma relação de pertencimento com estes espaços também. A falta de diálogo entre o poder público e as populações marginalizadas e os constantes posicionamentos autoritários verticalizados neste processo, coloca a questão da apropriação dos espaços da cidade em voga, suscitando assim os mais diversos tipos de manifestações, dentre elas, destacamos aqui, as culturais e musicais.

A expressão fenomenológica da resistência que se explicita, sobretudo no espaço público, é a do confronto, do conflito. Deixa tácita a estratégia de reprodução da vida que incorpora as práticas dissidentes ao cotidiano dos sujeitos individuais e coletivos, em práticas comuns, comunitárias e na esfera familiar. A reivindicação da sociedade em relação às reformas urbanas está vinculada a mudanças espaciais como a remoções de moradores, especulação imobiliária, inutilização de espaços tradicionais, regulação do lugar público, mas, além disso, está fortemente vinculada à disputa de sentido social. Este sentido social, por sua vez é intimamente ligado pela memória e pela experiência sensível dos espaços. Ou seja, ligadas às práticas do cotidiano. Ou seja, é preciso apontarmos para além do sentido espacial em disputa, mas também para uma disputa por um sentido social que se elabora cotidianamente na cidade.

O direito à cidade que acontece em equidade é objeto de disputa. Verticalmente segregados, os movimentos que se encontram na luta para gozar deste direito, encontram formas de resistência variadas. Existe, em verdade, infinitesimais formas de resistência, um mundo de antagonismos imensamente complexo. Reduzi-las a uma unidade empírica de conflito entre dominantes e subalternos, defender uma hegemonia de organização horizontalizada a partir de moldes empiricamente compreendidos ou afirmar que essas referências devem servir de mote principal e subsumir outras formas

de resistência antissistêmica seria de uma violência absurda. Todavia, para o movimento obter sentido multiescalar, só na medida em que se articula com o conjunto das microrrevoluções locais que estão em jogo em todo o tecido social.

As escalas geográficas nunca são neutras social, cultural e politicamente. Assim, a expansão geográfica das lutas sociais tende a fortalecer a concentração e a descentralização das demandas e, desse modo, ampliam a luta pela justiça social e a desconcentração de poder que possibilita a equidade no cerne da organização das demandas dos movimentos.

Daí a importância dada aqui ao espaço-tempo do Carnaval, que acaba por se tornar uma vitrine em escala global. Caso as populações marginalizadas consigam organizar-se entre si em diversos movimentos, que articulem suas demandas coletivas e individuais, terão maiores chances de lograr êxito na tentativa de territorializar-se em um crescente número de espaços da cidade, re-existindo assim na produção espacial e não submetendo-se às heteronomias que verticalmente os relega à condição de subalternos.

Enquanto tecemos estas palavras, durante o ensaio do dia 22/10/17, a Guarda Municipal da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro veio reprimir o ensaio do bloco Tambores de Olokun para o carnaval de 2018 sob a justificativa de perturbação (pasmem!) dos gatos que vivem no Aterro do Flamengo. Nitidamente uma repressão às manifestações públicas de culturas que não se adéquam à moralidade imposta pelo prefeito/bispo eleito, que abomina qualquer manifestação que não seja oriunda de uma evangelização fundamentalista. A partir disto, podemos inferir que cada vez mais precisamos ir às ruas para o exercício pleno da cidadania, no sentido de lutar pelo nosso direito a uma cidade menos opressiva, desigual e dotada de uma moralidade hipócrita e retrógrada.

*O dia em que o morro descer e não for carnaval
ninguém vai ficar pra assistir o desfile final
na entrada rajada de fogos pra quem nunca viu*

*vai ser de escopeta, metralha, granada e fuzil
(é a guerra civil)
No dia em que o morro descer e não for carnaval
não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral
e cada uma ala da escola será uma quadrilha
a evolução já vai ser de guerrilha
e a alegoria um tremendo arsenal
o tema do enredo vai ser a cidade partida
no dia em que o couro comer na avenida
se o morro descer e não for carnaval
O povo virá de cortiço, alagado e favela
mostrando a miséria sobre a passarela
sem a fantasia que sai no jornal
vai ser uma única escola, uma só bateria
quem vai ser jurado? Ninguém gostaria
que desfile assim não vai ter nada igual
Não tem órgão oficial, nem governo, nem Liga
nem autoridade que compre essa briga
ninguém sabe a força desse pessoal
melhor é o Poder devolver à esse povo a alegria
senão todo mundo vai sambar no dia
em que o morro descer e não for carnaval.*

Wilson das Neves (1936 – 2017)

APÊNDICE

Durante a pesquisa, pude confrontar-me com algumas situações transformadoras. Assistimos ao retorno de tabus e questionamentos que nos levam a refletir sobre o caminho escolhido. Pelos filhos e alunos, busco sempre estar questionando o senso comum e aprender a tecer as críticas de maneira a não agudizar as diferenças, mas fazer com que se tornem objeto de aprendizagem mútua. Durante a pesquisa, houve a montagem da peça “Fora da Caixa”, com direção de Ivan Sugahara e Mayara Máximo coordenando os movimentos, muito evidentes. A peça é um verdadeiro tapa na cara do conservadorismo e versa sobre temas tabus como monogamia, heteronormativismo e transfobia. Dela, retiro, com a permissão prévia da autora, um texto para este apêndice que versa sobre o território em sua escala mais particular e infinitesimal: o território-homem.

Esse é o corpo do homem como entendemos há milênios. Esse corpo era/é o território do homem. Esse corpo continha/contém suas vontades, ambições, sua forma de ver o mundo, seus órgãos, seu estômago, seu sexo. Esse corpo continha/contém suas posses, seus domínios, sua casa, seu carro, seu trabalho, sua forma de lidar com seu patrão, sua forma de lidar com seu empregado. Esse corpo continha/contém sua mulher. Esse corpo continha/contém sua forma de lidar com seu trabalho, sua casa, seu carro, sua mulher.

Nesse território homem não existiam/existem os sem territórios, os vencidos, os imigrantes, refugiados, meninos de rua, mendigos, loucos. Eram, são invisíveis. No território homem não existiam/existem os outros. Mas sim o que era/é meu: meu filho, minha mãe, minha mulher, minha empregada, minha autoridade, minha vontade. O que não foi/é do território homem, por ser invisível, não existe aqui.

No limite do seu corpo existia/existe uma cerca. Uma cerca que protegia/protege seu território. Se preciso for, essa cerca podia/pode conter arame farpado. Atrás desta cerca ficavam/ficam seus armamentos e suas couraças. Ele atacava/ataca o que não pode entrar no seu território, o que não era/é bem-vindo. Sua couraça, sua armadura, podia/pode protegê-lo de qualquer intervenção não desejável, de qualquer invasão, que possa pôr em risco sua propriedade, seu carro, sua casa, seu trabalho, sua mulher.

Esse é o corpo carro do território homem. Ele possuía/possui acentos confortáveis para uma melhor acomodação do corpo do homem; airbags que servem de couraças no caso de algum acidente. Possui cercas que precisam de chaves. Esse corpo

carro podia/pode levar o homem para além dos seus domínios para conquistar outros territórios, que podiam/podem ser anexados a esse corpo homem.

Uma nova casa, um novo trabalho, uma nova mulher... Quanto mais novo o carro, mais prestígio e mais possibilidades de conquistar novos carros, novas casas, novos trabalhos, novas mulheres...

Esse é o corpo casa do território homem. Ele possuía/possui cômodos confortáveis que servem para assegurar uma tranquilidade para o corpo homem. Uma cama confortável para que o corpo homem possa relaxar para que no dia seguinte esteja pronto para conquistar novos territórios. Uma cozinha eficiente para fabricar o que será digerido pelo corpo homem. Mas quem fabricava/fabrica, é o corpo mulher.

Esse é o corpo mulher do território homem. Ele foi tirado de uma parte, uma costela do corpo homem. Ele estava/está protegido dentro do território homem. Esse corpo continha/contém os silêncios, as fragilidades, as faltas, esse corpo continha/contém as sensações, a sensibilidade, a fraqueza do choro, a fraqueza de se emocionar. Esse corpo também tinha/tem as suas cercas. Esse corpo também tinha/tem seus domínios, seus vestidos, suas bolsas, seus carros. Sim, mas por milênios propriedades do território homem, emprestados naquelas/nestas circunstâncias ao corpo mulher. Se a mulher vazasse/vazar, do território homem, ela podia/pode ficar sem nada. Apesar de novas leis terem sido criadas para assegurar os domínios do corpo mulher, nada garante que seriam/são de fato protegidos. Dependia/depende se ela foi/é um corpo mulher não tão mais belo, mas recatado e do lar. Esse corpo também tinha/tem suas cercas construídas para se proteger de qualquer ataque. Na idade média com os cintos de castidade, hoje com os véus, ou com roupas belas, recatadas e do lar. Esse corpo assim como o carro, a casa e o trabalho servem também para exhibir o homem. Às vezes o homem saía/sai de seus domínios e ia/vai dar uma volta em seu carro, com a sua mulher. Às vezes era/é interessante tirar a burca, espartilho, salto alto e exhibir o corpo de sua mulher. Isso dá prestígio, assim como o corpo carro, quanto mais novo, mais prestígio, o corpo mulher, quanto mais novo mais prestígio. Às vezes essa mulher, dependendo das decisões do território homem, não precisa usar burca, ou espartilho, ela pode usar silicone. Às vezes o silicone podia/pode trazer mais prestígio para o homem.

Esse corpo mulher, às vezes podia/pode se rebelar, arrebentar as cercas e vazar para outros territórios. Às vezes um outro território homem podia/pode, com armas mais potentes, invadir o território desse homem e levar consigo sua mulher. Por isso o homem constrói cercas ainda maiores, casas ainda maiores e carros ainda mais potentes, que possam assegurar o corpo da mulher em seus domínios. Quando acontecia/acontece da mulher ser levada para outros domínios, o território homem podia/pode ficar muito vulnerável. Nesse caso pode ser que ele compre um carro mais novo, mais potente, para preencher esse vazio, ou então, para atrair outros corpos mulheres. Às vezes, não tendo a segurança de saber se suas propriedades filhos são de fato seus, era/é preciso criar dispositivos que assegurem seus domínios, como o exame de DNA. Ele acalmava/acalma o território homem.

Mas algo vem acontecendo/acontecerá nas últimas décadas. Algumas cercas tem sido/serão arrancadas, deixando vazados alguns territórios.

O corpo mulher tem criado territórios outros além do domínio homem. O corpo mulher tem colocado em seu domínio outras propriedades. Agora suas. Sua casa, seu trabalho, seu carro, seu homem. O corpo da mulher têm construído grandes cercas para proteger seus domínios, seu homem. Mas o corpo mulher tem começado a compreender/compreenderá que esse território que ela quer chamar de seu ainda era/é o território do homem.

Desta forma, esses territórios homem começam/começarão a ser cada vez mais vazados. Mais cheios de buracos, cercas são/serão arrancadas. E o corpo homem e o corpo mulher começam/começarão a não entender mais os seus limites. É claro que há/haverá reações do território homem que cria leis retrógradas e grita querendo construir mais cercas. Quando uma cerca cai, sempre houve/há alguém gritando para que uma nova seja construída. São gritos do território homem perdendo sua hegemonia.

Esse é o território homem hoje, está vazio, cheio de buracos, as cercas não estão mais limitadas como antes. O corpo homem e corpo mulher começam/começarão a não reconhecer mais o que é dentro e o que é fora. O corpo homem e corpo mulher começam/começarão a se verem atravessados.

E então,

Esse corpo não é/será mais território homem ou território mulher. É um nome que ainda não se inventou. É/será um nome que talvez não se invente. Esse corpo sem limites definidos, esse corpo andrógino, é vazio e existe/existirá dentro e fora de cercas que não conhecerão arames farpados. Cercas vazadas, móveis que se permitem/permitirão ser atravessadas. Barbas, cabelos longos, brincos, paus, bucetas, axilas cabeludas, corpos sem nenhum pelo, cortados, tatuados, olhos que emocionam e se emocionam. Esses corpos, autênticos em suas vontades são/serão sem precisar gritar.

Ainda mais uma vez o território homem quer/quererá impor suas cercas farpadas, para proteger seus domínios, posses, seus corpos casas, seus corpos trabalhos, corpos carros, corpos família.

Mas neste território, que ainda não tem nome e talvez não terá, as casas, trabalhos, homens, mulheres, famílias, carros são bem vindos, da mesma forma que seus não-casas, não-trabalhos, não-homens, não-mulheres, não-famílias, assim como seus não-barbas, não-cabelos longos, não-brincos, não-paus, não-bucetas, não-axilas cabeludas, não-corpos sem nenhum pelo, não-cortados, não-tatuados, não-olhos que emocionam e se emocionam. Porque nesse lugar não há/haverá mais cercas farpadas.

As cercas talvez sirvam/servirão para colocar flores.

Cláudia Mele³³

BIBLIOGRAFIA:

³³ Atriz, pesquisadora e dramaturga.

ACSELRARD, Henri. *As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais*. In: *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: ReliméDumará: Fundação Heinrich Böll, 2004.

AGAMBEM, G. *O estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2003

BARBOSA, J.L. *O ordenamento territorial urbano na era da acumulação globalizada*. In: *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial / Milton Santos... [et al.]* – Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 2 ed.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelsius*; São Paulo (HUCITEC); Brasília: Editora da UNB, 1987

BAKUNIN, M. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000

BAUMAN, Z. *Globalização: As Consequências Humanas*. Tradução: Marcus Penchel.— Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999

BATISTA, HÉCTOR. “*Geographies dos muros: a construção da idéia do ‘eterno’, e sua espacialidade no município de São Gonçalo – RJ*”. Trabalho de monografia em Geografia. São Gonçalo, 2014

BEY, HAKIM. *TAZ: Zonas Autônomas Temporárias*. Distribuição e Publicação Coletivas, 1980

BRITO & OLIVEIRA, Felipe & Pedro Rocha de. *InCidades Rebeldes: Passe Livre e as*

manifestações que tomaram as ruas do Brasil/ Ermínia Maricato... [et al.] – 1 ed. – São Paulo: Boitempo : Carta Maior, 2013.

CAMPOS, A. & CALVOSA, H.G. *O significado da produção de hierarquias sociais em sociedades heterônomas e etnizadas*. Geosul, Florianópolis, v. 32, n. 63, p 49-76, jan./abr. 2017

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1982

_____ *Introdução: socialismo e sociedade autônoma*. In Socialismo ou barbárie. O conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense. 1983

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. 16 ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009

COMTE-SPONVILLE, A. *O capitalismo é moral?/ sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo*. – São Paulo: Martins Fontes, 2005

CORDEIRO, Rafael. *Praças como equipamento de lazer e formação: uma análise geográfica sobre as concepções, apropriações e usos do espaço público*. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Geografia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2014

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* – 6 ed. Rio de Janeiro ; Rocco, 1997;

DAVIS, M. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo, 2006

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. s/d. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvin. 1972

ELIAS, N. & SCOTSON, J.L. *Os estabelecidos e os Outsiders – Sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Londres, 1994. Tradução: Jorge Zahar Editor, RJ, 2000

ELIN, N. *Architecture of Fear* (Princeton: Princeton Architectural Press, 1997) and in my essay “Thresholds of Fear: Embracing the Urban Shadow,” *Urban Studies Review* 38.5–6 (Spring 2001)

ESCOBAR, Arturo. *Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América*. (documento conferencia CLACSO, 2015)

_____ *Territórios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”*. In *Cuadernos de Antropología Social*. 2015

FALS BORDA, Orlando. *Ciencia, compromiso y cambio social*. Buenos Aires: El colectivo – Lanzas y Letras – Extensión Libros. 2013.

FANON, F. *Piel Negra, Máscara Blancas*. akal: madrid, 2010

FOUCAULT, M. F86v *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GENNARI, E. *Chiapas: as comunidades Zapatistas reescrevem a história*. Achiamé, Rio de Janeiro. 2002

GOMES, Paulo César da Costa. *A Condição Urbana: ensaios de geopolítica da cidade* – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GROSGOUEL, R. *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos*. In IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB). Barcelona, 2011.

_____ *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____ *Concepções de território para entender a desterritorialização*. In: Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial / Milton Santos... [et al.] – Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 2 ed.

HARVEY, D. *Espaços de Esperança*. Edições Loyola, SP. 2 edição: outubro de 2006

_____ *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo. 2013

_____ *A condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola, 1992

HOLLOWAI, J. *Mudar o mundo sem tomar o Poder*. Sexta edição. Viramundo, SP. 2003

_____ *Fissurar o Capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). ColeccionSurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade* – 1 ed. São Paulo: Moraes, 1991.

LEFF, H. *Ecologia Política: uma perspectiva latinoamericana*. <http://revistas.ufpr.br/made/article/view/44381/27086>, 2015.

LOWI, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MORAES & COELHO. Pensamento decolonial e práticas dissidentes. *Cadernos IHU* Ano 11 – Nº 44 – 2013,

MOREIRA, Ruy. *O espaço e o contra-espaço: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa*. In: Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial / Milton Santos... [et al.] – Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 2 ed.

MOVIMENTO PASSE LIVRE. *Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo*. In: *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil* / Ermínia Maricato... [et al.] – 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad decolonial. In: *Otros Logos: revista de estudios críticos*. n.1, pp. 8-42. 2009.

_____ Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad e gramática de la decolonialidad. Ediciones del signo, Argentina, 2010.

PATTON, P. *Deleuze & the Political*. Londres e Nova York: Routledge. 2000

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Os (Des)Caminhos do Meio Ambiente* (São Paulo: Contexto) 1989

_____ *Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. In *La guerra infinita. Hegemonia y terror mundial*. 2006

_____, *De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americana*. IN: *Revista Geographia*, Nº 16, Niterói, 2006.

_____ *Geografia e conflito social: reflexões teórico-políticas*, 2010 (mimeo).

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder e Classificação Social*. In: SANTOS, B. DE S. & MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do Poder*. Paris, 1980. Tradução: Maria Cecília França, 1993 Ed. Ática.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RATTS & SOUZA, A.J.P.; L.F. *Raça e gênero sob uma perspectiva geográfica: espaço e representação*. In: *Boletim Goiano de Geografia*, V:28, n.1, 2008

RIBEIRO, A. C. T. *Territórios da sociedade, impulsos globais e pensamento analítico: por uma cartografia da ação*. In *Rev. Tamoios, São Gonçalo (RJ), ano 08, n. 1, pags. 03-12, jan/jun. 2012*

RIBEIRO, G. *Geografia, fronteira do mundo. Ensaio sobre política, epistemologia e história da geografia*. 2015

ROLNIK, R. *São Paulo, início da industrialização: o espaço e a política*. In: *As lutas sociais e a cidade: São Paulo, passado e presente / Clara Ant. [et al.] ; Lucio Kowarick, coordenador – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988*

SACK, R. D. *Territorialidade Humana: sua teoria e história*. Cambridge. Cambridge University Press. 1986 / tradução espontânea em <https://pt.scribd.com/doc/122069571/Sack-Robert-David-Territorialidade-Humana-sua-teoria-e-historia>

SAQUET, M. A. *Abordagens e concepções sobre o território*. 1 ed. São Paulo: expressão Popular, 2007

SANTOS, M. *Pobreza urbana - 3.ed.* -São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

_____. *Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método*. In: *Espaço e Sociedade: Ensaio*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp. 9-22

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

_____. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 5. ed. Rio de Janeiro : Record, 2001.

SANTOS, Renato Emerson Nascimento dos. *“Agendas & agências: a espacialidade dos movimentos sociais a partir do Pré-Vestibular para Negros e Carentes”*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia. Niterói: UFF. 2006.

_____. *Movimentos Sociais e geografia: sobre a espacialidade da ação social*. – 1 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2011

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: _____(org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004

_____ Um discurso sobre as ciências / Boaventura de Sousa Santos. 5. ed. - São Paulo : Cortez, 2008

_____ *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010

SCOTT, J. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. [1992]. Letra Livre, 2013

SEGATO, R.L. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico-descolonial*. e-cadernosces [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 Dezembro 2012, consultado o 16 Abril 2014. URL: <http://eces.revues.org/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533

SENNET, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1988

SERPA, A. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2007

SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*. Ed. Vozes, RJ. 1988.

SOUZA, Marcelo Lopes de – *in Geografia: conceitos e temas / org. Iná Elias de Castro; Paulo Cesar da Costa Gomes; Roberto Lobato Corrêa – 2 ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000*

_____ *A prisão e a ágora: reflexões em torno da democratização do planejamento e da gestão das cidades*. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006

_____ *Com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado: os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta*. Revista Cidades. (Presidente Prudente) v. 7, 2010

_____ Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial. 2013. 1 ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SVAMPA, M. *Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos contextos en América Latina*, en Revista Paraguaya de Sociología, número especial 50 aniversario, julio 2010.

TARTAGLIA, L. *Geograffitis: uma leitura geográfica dos graffitis cariocas*. Ed. Multifoco. Rio de Janeiro, 2014

VAINER, C. *Quando a cidade vai às ruas*. In: *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil / Ermínia Maricato... [et al.]* – 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013

WALSH, C. *(de)construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. In: WALSH, C. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

_____ *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. In: WALSH, C. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

_____ *Interculturalidad, plurinacionalidad y razón (de)colonial: insurgencias político-epistémicas y refundares del Estado*. In: WALSH, C. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

ZIBECHI, R. *Colonialismo y movimientos antisistémicos*. In: *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías : autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. Bajo Tierra ediciones, México DF, 2015.

_____ *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. In: *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías : autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. Bajo Tierra ediciones, México DF, 2015.

_____ *Ecós del subsuelo: resistencia política desde el sótano*. In: ZIBECHI, R. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales 2007.

_____ *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas Latino-americanas*. Rio de Janeiro, Consequência Editora, 2015.