ISSN 2238-3948

O SER DOS TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS

Carlos Fernando Galvão[1]

Resumo
Indagar-se sobre o próprio ser é refletir sobre aquilo que o marca na existência e que o leva a sentir, pensar e agir como o faz. Indagar-se sobre o ser de um território é, em analogia, refletir sobre a existência do(s) grupo(s) social que vive nele, com ele interage e que o recontextualiza e reconstrói no dia a dia e ao longo do tempo. O poder marca as formas de vida e seu modo operacional e essa marcação é feita por dois agentes básicos que, em linhas gerais, podemos chamar de cidadão e sociedade. A interação ou o embate entre essas duas categorias sociológicas confere aos territórios em disputa a sua essência de momento ou, em termos mais filosóficos, o seu "ser territorial".
***Palavras-chave**: território – sociedade – ser – cidadão.*

Abstract
Asking yourself about your very being is to reflect on what brands you in existence and on what leads you to feel, think and act about how you do it. Inquiring yourself on a territorial being is, in analogy, to think about the existence of social group(s) living in it, that interacts with it and recontextualises and rebuilds it on a daily basis over the time. The power brands life forms and its operating mode and this branding is based on two agents who, in general, we call citizens and society. The interaction or the clash between these two sociological categories gives the disputed territories their on essence of time or, in more philosophical terms, their "being territorial".
***Keywords**: territory – society – self - citizen*

[1] Geógrafo e Doutor em Ciências Sociais. cfgalvao@terra.com.br

O presente futuro do passado

Sob a batuta dos postulados clássicos da Física de Isaac Newton (1643-1727), vivíamos a tridimensionalidade espacial e o tempo (social), entendido como uma dimensão à parte do espaço, era tão absoluto que a História humana seria o caminhar inexorável para um futuro radioso. Essa ideia esteve na base das doutrinas civilizatórias europeias, tais como a concepção de povos primitivos que precisariam, por suposto, ser "catequizados", religiosa e politicamente, para atingir os píncaros da vida humana – os quais, não por coincidência, estavam representados pelo modo de vida do colonizador.

Com o advento da Física Relativística de Albert Einstein (1879-1955), entretanto, o tempo foi incorporado à geometria espacial e passamos a viver sob a égide da quadrimensionalidade espaço-temporal; o tempo (social) passou, também, a ser percorrido, material e existencialmente. Nas humanidades, ainda hoje conhecidas, por muitos, como "ciências humanas", um reflexo possível desta forma de representação de mundo pode ter sido, em paralelo, a elaboração conceitual de processos dialéticos de leitura dos mais variados tempos históricos. Em outras palavras: o passado começou a ser lido à luz, não mais, ou não apenas, pelas narrativas lineares do vencedor, mas pela ótica, em desejável contraponto, da maioria silenciosa que passou muito tempo imersa pelas vagas político-culturais hegemônicas. O passado não está "escrito" porque é fruto do que dele apreendemos.

A vida, isto posto, dentre as várias definições possíveis, é um desenrolar de fatos obscuros e de resultados imprevisíveis. Não obstante, talvez seja essa a graça da nossa existência. Cada grupamento humano tem as suas formas de viver e cada indivíduo vive, ou, muitas vezes, infelizmente, apenas existe, por aí, imerso como zumbi, nestas formas, mas de todo modo, refuncionalizando-as como deseja e/ou pode. Este processo faz da vida humana um eterno reinventar-se e, como tal, prenhe de surpresas, às vezes boas, por vezes desagradáveis, mas válidos, todos esses momentos, se os analisarmos a partir da ótica de que podem ser bons ou ruins, mas que só existem porque aqui estamos! Então, cá estamos nós, amando, chorando, sorrindo, sofrendo, experimentando... cá estamos todos, vivendo!

Os lugares da vida, a humana, pelo menos, são construídos historicamente, pela racional apreensão de nossos espaços de vivência e pela emocional percepção de nossos tempos histórico-culturais. O passado é um presente que, no futuro, será reinventado, e essa é uma possibilidade ulterior de, com dedicação, competência e carinho, recriarmos o passado e o presente de todos nós, no processo das existências da vida.

Releituras presentes de nosso passado são absolutamente essenciais. Conhecemos mais sobre a Revolução Francesa do que sobre a Guerra de Arraial de Canudos, de fins do século XIX, na Bahia, quando forças legalistas, da República, enfrentaram insurretos liderados pelo beato Antônio Conselheiro, os quais, vitoriosos inicialmente, foram esmagados e degolados, entre 1896 e 1897. Este movimento foi de contestação social à pobreza excessiva e à dureza da vida do sertanejo, além do cunho religioso que também o caracterizou, embora alguns tentem desqualificar o ocorrido em Canudos, atribuindo a Conselheiro o desejo de, apenas, restaurar a Monarquia o que, tendo seu fundo de verdade, não pode, de modo algum, descaracterizar a importância política deste acontecimento na História social brasileira e na construção do que, hoje, podemos chamar de Territorialidade Nacional. O conhecimento de nossa História e de nossa Geografia não é tudo, evidentemente, mas sem ele, não há emancipação política que se ponha de pé e, mais importante, que se sustente.

Isto posto, e reconhecendo a importância do econômico, não é (apenas) ele que faz com que uma sociedade seja classificada como "periférica", em contraposição a um, suposto ou real, "centro", que lhe seria hegemônico, mas sim o não domínio sobre as categorias que organizam o pensamento, a política e a sociedade ou, na perspectiva que estamos aqui adotando, o domínio sobre o território, o material ou físico e o imaterial ou simbólico ou existencial. Independência é essencial. Quem é subserviente não tem autonomia intelectual e política (e praticamente nenhuma outra). Temos que nos "descolonizar", não apenas em termos econômicos, mas também e sobretudo, no nível do plano cultural e das concepções de mundo e nada mais emergente, em termos de disputas de poder, do que seus mecanismos políticos e as possibilidades de usufruto de suas benesses em seu rebatimento espacial: a qualidade de vida nos grandes centros urbanos, materializada pela infraestrutura, pelo mobiliário, pela mobilidade e sobretudo, embora, muitas vezes, relegado a um plano secundário (de propósito), pelo acesso à informação, aos fundos públicos e aos instrumentos do poder (social) e seu principal fator, a educação formal (pré-escola, educação básica e universitária) de seus habitantes. Em poucas palavras, há que termos emancipação política, independente da ideologia que professemos. Toda visão de mundo é legítima e tem sua contribuição a dar para um mundo melhor, desde que haja respeito e solidariedade para que os opostos, adversários, mas não necessariamente inimigos, possam construir, juntos, este novo mundo.

TERRITORIALIDADES DA VIDA (SOCIAL)

O Geógrafo Milton Santos (1926-2001) definia território, de modo sintético, como uma extensão apropriada e usada do espaço; extensivamente, territorialidade seria o sentimento de defesa de uma área de vivência e de reprodução da vida. Para Santos, "*o uso de um território pode ser definido pela implantação de infraestruturas, para as quais estamos igualmente utilizando a denominação*

sistemas de engenharia, mas também pelo dinamismo da economia e da sociedade" (Santos & Silveira, 2001: p.21). Santos também classificava território como um ente impregnado de informação e originado dos fluxos que por ele percorrem e têm existência e influência social e a isso o autor chamava de Meio Técnico-Científico-Informacional, que seria, em suas palavras, "*a expressão geográfica da globalização*" (Santos & Silveira, 2001: p.21). Nesta globalização, para que o território possa desempenhar, numa divisão territorial do trabalho, as funções que a ele são atribuídas pelo capital, faz-se necessária uma regulação política e de mercado (Santos & Silveira, 2001: p.21-22), ou seja, uma regulação/organização dos grupos hegemônicos. Quer dizer, território, nesta ótica, é um lugar do Espaço Geográfico que passou por um processo de qualificação e empoderamento pelos que o fizeram nascer no mundo e que o recontextualizam, filosófica, cultural, ambiental, econômica e politicamente. Por isso, dentro de uma mesma sociedade, é possível termos vários ordenamentos territoriais, mais, ou menos, espontâneos, e isso é tanto mais agudo, perceptível e visível, quanto maior e mais complexo for o espaço urbano dessa sociedade – sem desprezar o espaço agrário, mas este, em geral, costuma ser modelado, total ou parcialmente, pela forja constituidora do urbano.

Cada grande cidade procura atrair para si, mais e mais investimentos e isso faz com que ela se prepare, social e espacialmente, para recebê-los; o esforço é máximo para atender à demanda global, o que não quer dizer, obrigatoriamente, que a população, no geral, seja devidamente atendida. As queixas da população sobre as prioridades de investimento público para a Copa do Mundo de Futebol e para as Olimpíadas e Para-Olimpíadas, para citar apenas os dois maiores eventos internacionais, que tiveram e terão a cidade do Rio de Janeiro como sede, desde 2011 e até 2016. A cada momento histórico há, em correspondência, um espaço vivido, percebido, concebido e apropriado, usando as conceituações já consagradas e, mais à frente explicadas, de Henri Lefebvre (2000 e 2001), a partir dos paradigmas econômicos (produção e circulação) e nas últimas décadas, ambientais, vigentes. Todo esse processo forja no Espaço Geográfico mundial, aglomerações urbanas médias e grandes, a partir de lógicas territoriais mercadológicas e de seus lugares capitalistas. Tais cidades passaram a assumir um papel de ponte entre o local e o global; pontos fixos dos mais variados fluxos mundiais. Um território pode, ainda, ser entendido como uma conseqüência direta de relações sociais de poder, tornando-se, assim, uma categoria analítica relacional, de enraizamento, mas também de fluidez, porque envolve uma relação complexa entre processos sociais e sua organização.

Faz-se mister que as pessoas, que os moradores de um local, possam construir propostas e metodologias de participação ativa em um projeto de (re)ordenamento de suas vidas, independente deste (re)ordenamento ser conduzido pelo poder público ou se partem, as mudanças, de ações

intestinas, ou mesmo quando tais mudanças ocorrem pela simples vivência cotidiana, o que pode levar a uma (re)organização não racionalizada dos lugares e dos territórios. De um jeito ou outro, é a vida social que qualifica seus territórios. Os (re)arranjos espaciais são dados por diferenciação e especialização, de seus lugares, e essa é uma disputa ideológica pela hegemonia política e suas benesses econômicas.

Exagero? Bom, o governo dos Estados Unidos identificou, nos últimos anos, grandes depósitos de minerais em solo afegão, um tesouro inicialmente avaliado em quase US$1 trilhão. Concentradas principalmente na província de Ghazni, tais reservas podem oferecer amplo suprimento de metais, como ferro, cobalto, ouro e lítio... muito lítio. Este último mineral, por exemplo, é componente de antidepressivos, refrigerantes, celulares, carros e até bombas atômicas, ou seja, uma infinidade de aplicações. Por que mesmo o Afeganistão tem sido, sucessivamente, disputado?

Como o pensamento único global pode ser aferido ou, pelos menos, inferido, nos lugares, se por lugar entendermos, de modo sintético, um recorte espacial, com identidade própria, construída historicamente e reconstruída a partir dos fluxos sociais, sob a égide de grupos hegemônicos, que o rearranjam para continuar o processo de acumulação capitalista? Como os grupos sociais, presentes nos lugares, se apropriam desse processo, se é que o fazem? Afinal, espaço pode ser, numa concepção Existencialista, uma relação de percepção e de troca e, como tal, introduzindo Gramsci nesta construção ideal, gerador de uma relação territorial de poder e de hegemonia e de contra-hegemonia social, cultural, ambiental, econômica, política e... territorial, tanto ou mais no plano da existência do que da materialidade das coisas sociais.

Um lugar, uma comunidade, se não estiver, de algum modo e em alguma medida, integrada à cidade a que pertence, ou deveria pertencer, cria suas próprias "leis", ainda que à margem do ordenamento urbano local, o que projeta uma imagem de cidade diferente daquela das outras pessoas que vivem em outros lugares. Conforme mostrou o geógrafo Jorge Luiz Barbosa,

> a imagem de cidade desordenada vem assumindo um papel significativo na condução de práticas sociais de intervenção e gestão das cidades, cujas consequências mais imediatas começam a se evidenciar, como a produção de novas formas de hegemonia social por meio da requalificação do espaço urbano (Barbosa, 2007: p.126).

Não por outro motivo, Barbosa complementa a ideia acima afirmando que "*reclamar uma nova ordem urbana capaz de restaurar o convívio civilizado tornou-se um dos mais vigorosos clichês legitimadores das estratégias urbano-arquitetônicas da atualidade*" (Barbosa, 2007: p.126) e chama a atenção para o fato de que as práticas acima expostas têm levado às cidades uma visão política de que elas são uma espécie de "*hipermercado de símbolos do fetichismo das mercadorias*"

(Barbosa, 2007: p.128). Novas imagens de cidade têm surgido desse processo; o espaço se padroniza, se mimetiza e se torna, cada vez mais, fonte de *mais-valia*, para além ou, mesmo, por cima, de suas funções mais básicas, como a base de moradia e para o transporte de pessoas. Uma nova lógica de reprodução do capital emerge dessa concepção espacial, quer dizer, do espaço urbano apreendido como um local fixo para os fluxos mundiais e as grandes cidades especialmente, têm sido preparadas para isso. Em um projeto de elitização da cidade e seus "espaços públicos" isso pode ser sentido, senão constatado racionalmente. O ingresso para os jogos no Maracanã, antes da obra de restauração, com vistas à Copa do Mundo, custava entre R$10,00 e R$50,00 na média, já então um tanto caro, mas ainda acessível; depois de ter sido reformulado para a Copa do Mundo, por quase quatro vezes o valor de um outro estádio do mesmo porte e ter sido entregue à iniciativa privada que, sem por centavo ou o fazendo em escala muito reduzida, ganhou milhões. Esses preços passaram a ser promocionais e em boa parte dos jogos, o valor triplicou ou mesmo quadruplicou. Por que a medida tomada por nossos gestores públicos, por exemplo, ao invés de investir dinheiro do erário e entregar os lucros para a iniciativa privada, no caso aqui analisado, não foi manter o novo Maracanã, após a Copa do Mundo, sob administração pública, transformando-o em um equipamento público? Como? Ora, o estádio seria utilizado pelos times cariocas, mediante um aluguel justo (que não está aqui estipulado porque não somos especialistas nesta matéria) e, quando não utilizado para futebol, deveria ficar aberto não apenas à visitação pública, tendo, neste caso, sido criado um Museu do Futebol, mas também através de uma escolinha de futebol, masculino e feminino, para incrementar nossas categorias de base, escolinha esta mantida em associação por todos os clubes do Estado do Rio de Janeiro, como uma "incubadora de talentos" para todos eles? O futebol, antes popular pode estar se elitizando, tal como, em alguma medida, aconteceu com o Carnaval.

Esse novo trato do espaço urbano vem mudando a função das cidades, visível em suas paisagens e mobiliário, e gerando novas territorialidades, não raro, bastante díspares. E tal fenômeno, em grandes metrópoles, como o Rio de Janeiro, pode levar a um esgarçamento político, econômico, cultural, ambiental e territorial, fazendo com que, sem exageros, haja vários "Rios de Janeiros". Podemos observar, por exemplo, o Rio de Janeiro dos bairros ricos, como o Leblon, metro quadrado mais caro do Brasil, e o Rio de Janeiro do Complexo do Alemão, um conjunto enorme de favelas, hoje conhecidas por "comunidades" (a nova "unidade geográfica urbana", ao menos no Rio). Há 50, 60 anos, pobre era aquele que não tinha televisão; hoje, só não têm televisão os moradores de rua (e mesmo eles, às vezes, a tem). Não é mais a posse de bens como um televisor que define a pobreza. O que, deste modo, define esta condição humana (a de pobreza), senão, ainda que não apenas, mas com muita força, a exclusão não apenas das benesses do território, como também e, talvez, sobretudo, dos fundos econômicos públicos, proporcionada pelo acesso restrito, quando existente, dos mecanismos

de poder social? Mais à frente retomaremos esta questão ao discutir o conceito de "desterritorialização".

Repensar a pobreza e os espaços públicos é estabelecer uma requalificação do debate político e, por conseguinte, das ações públicas de intervenção *no* e *para o* espaço urbano e seus territórios e isso deve implicar, necessariamente, em maior participação popular nesse tipo de discussão e ação. Caso contrário, continuaremos, apenas, com acordos de elites (políticas, econômicas, sindicais e do 3º setor). Nas últimas décadas, vários lugares da cidade do Rio de Janeiro têm sido objeto de remodelamentos e projetos urbanos.

O Complexo do Alemão, por exemplo, assim conhecido porque seu maior morro, ou comunidade, chama-se, justamente, Morro do Alemão, abriga um total de 12 comunidades: Entorno; Adeus, Esperança; Mineiros-Matinha; Grota; Itararé; Nova Brasília; Fazendinha; Palmeiras; Baiana; Casinhas e, é claro, Alemão. Alguns consideram a Chatuba, a Caixa d´Água e a Vila Cruzeiro como componentes do Complexo, mas não é esse o relativo consenso geral, muito menos dos moradores desses locais. Isso faz com que, a despeito de ser considerado um bairro oficial da cidade do Rio de Janeiro, desde 09 de dezembro de 2003, as comunidades do Complexo acabaram sendo consideradas, para os efeitos práticos administrativos, como áreas dos bairros próximos de Ramos, Olaria, Penha, Inhaúma e Bonsucesso. Com área total de 3 km quadrados, a população era estimada, em 2000, em mais ou menos 65 mil habitantes. O Complexo do Alemão vem passando por uma série de projetos de re-urbanização, no bojo de ações desenvolvidas pelo Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), do governo federal, em colaboração com o governo estadual. Examinando documento produzido pelo *Instituto Raízes em Movimento*, Organização Não Governamental criada e dirigida por moradores do local, podemos, além das características territoriais, traçar um perfil inicial dos moradores (dados de 2009).

1 - Em 2008, a densidade domiciliar, ou seja, o total de habitantes por domicílio estava em 3,1 moradores; a população local estava composta por 28.1% de crianças entre 0 e 14 anos, por 62.7% de jovens e adultos entre 15 e 59 anos e por 9.2% de idosos (acima de 60 anos).

2 - Em termos de formados em algum curso superior, a média dos moradores era de 3.7%, em contraposição à média estimada de 11.5% do Município do Rio de Janeiro, como um todo, e no que toca às taxas de analfabetismo, a comparação também não era muito boa, posto que o Município do Rio tinha 4.4% de analfabetos, contra 9.3% no Alemão.

3 - Ao menos a parte de esgotamento sanitário parece ter sido bastante melhorada, entre 2000 e 2008, embora não atingindo o total das residências, mas o mesmo não pode ser dito, do mesmo modo, para a questão do recolhimento do lixo, pela Prefeitura, que até 2008 ainda estava numa taxa

pouco acima de 50% (tendo, inclusive, piorado, visto que em 2000 passava dos 75% de domicílios atendidos, o tocante à coleta).

4 - Taxas parecidas valem, também, para o abastecimento de água, cuja rede oficial com ligação interna (como chama o documento) caiu de quase 100% em 2000, para algo próximo a 70% em 2008 e para o acesso à energia elétrica oficial, que se no ano 2000 atingia 100% das residências, em 2008 atingia pouco mais de 55%.

5 - O desemprego também sempre foi muito alto para os moradores do Alemão, e em taxas mais elevadas do que a média do Município do Rio, o que sempre os manteve numa informalidade bastante grande e isso também significa que a renda média dos moradores é muito baixa.

Quando Lefebvre argumentou, em seu livro clássico "*Espace et Politique"* (2001), que as sociedades modernas têm um "direito à cidade", o autor estava a referir-se ao fato de que nenhuma pessoa pode dela ser excluída, uma vez que isso seria excluí-la da própria sociedade. Acrescentamos que, neste caso, essa pessoa talvez nem possa ser chamada de "cidadão", o que faz deste conceito, não apenas político, mas também territorial. Por este motivo, Lefebvre dizia, na mesma obra, que o direito à cidade é o processo de (re)constituição de uma unidade espaço-temporal em lugar de uma fragmentação. Em outras palavras, o direito à cidade não é um estudo de "ciência do espaço", mas o conhecimento e a organização que devemos ter para entender e apreender uma *produção de espaço* (percebido – concebido – vivido – apropriado). Assim, o espaço urbano pós-moderno tem, majoritariamente, ao redor do mundo capitalista, o seu valor de uso e de troca, sendo ele próprio fonte rentista de *mais-valia*, ou seja, nas palavras de Lefebvre no livro "*A cidade do capital*", o que temos é um "*espaço diferencial*" (Lefebvre, 2001). A cidade capitalista é, para o filósofo, o lugar privilegiado para a acumulação do capital (Lefebvre, 2001: p.58).

A territorialidade compõe a identidade de um lugar e esta redefine os territórios, sendo a História humana uma condição básica para a ressignificação dos espaços sociais, como o urbano e seus bairros. O poder em disputa pode transformar um lugar em território e o grupo que o hegemoniza pode (re)transformá-lo em um novo lugar, numa relação tanto mais dialética quanto mais consciente deste processo estiverem seus atores (sociais). *Repensar lugares e territórios é repensar as condições de organização da vida (social) ou, em outras palavras, é fazer nascer no mundo diferentes "Territórios Existenciais", que englobariam, tanto a materialidade, quanto a imaterialidade desses territórios.*

Jailson de Souza e Silva se pergunta: o que é uma favela? E a resposta que normalmente emerge é de um lugar onde, como afirma Jailson, "*impera o discurso da falta*" (Souza e Silva, 2007: p.211). Nas palavras do geógrafo: "*O eixo paradigmático da representação desse espaço popular é a noção de ausência. A favela é definida pelo que ela não é ou pelo que não tem*" (Souza e Silva,

2007: p.211). Jailson legitima sua fala, dentre outros argumentos, ao trazer a definição de favela que consta do Plano Diretor da Cidade do Rio de Janeiro: "*Favela – área predominantemente habitacional, com ocupação por população de baixa renda, precariedade de infraestrutura e de serviços públicos, vias estreitas e de alinhamento irregular, lotes de forma e tamanho irregular e construções não licenciadas em desconformidade com os padrões legais*". Não que favelas não sejam isso, mas fazendo coro com Jailson, serão apenas isso? Como o professor mostra, é uma definição baseada na paisagem, quase que exclusivamente, e isso, por certo, facilitou, em concordância com a declaração de Barbosa, antes mencionada, as "*reivindicações por obras de infraestrutura, presentes em um grande número de ocupações*" (Souza e Silva, 2007: p.213) e das intervenções preparatórias para as novas acumulações capitalistas. A legitimidade do projeto hegemônico capitalista de cidade e de bairro (um complexo lugar urbano) é, parece-nos, tanto maior quanto maior for, também, a adesão, por parte dos moradores/cidadãos, a uma imagem urbana hegemonicamente projetada e vivida, para além da percebida e apropriada pelos cidadãos.

SEGREGAÇÃO DE ESPAÇOS URBANOS

Segregar é separar; segregação espacial nas cidades é, por óbvio, um fenômeno de separação de parcelas de seu espaço urbano pelos grupos sociais, ou melhor, separação dos melhores espaços, com a mais qualificada estrutura de vida pelos grupos sociais hegemônicos. Segundo o geógrafo Andrelino de Oliveira Campos (1998), "*milhares de pessoas foram removidas compulsoriamente de suas moradias para que estes lugares fossem desmontados como favelas. (...) A valorização das favelas passou então a fazer parte do ideário dos administradores e planejadores urbanos*". O autor lembra que planejamentos urbanísticos como o "Programa Favela-Bairro", foram políticas públicas implementadas com o fito de "*incorporar a favela ao núcleo do bairro*" e da cidade sendo, pois, um programa de (re)estruturação urbana. Segundo a própria definição da prefeitura do Rio de Janeiro, o "Programa Favela-Bairro" (Campos, 1998):

> é parte integrante da política habitacional estabelecida pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, com o objetivo de complementar (ou construir) a estrutura urbana principal (saneamento e democratização) de acessos; oferecer condições ambientais de leitura da favela como bairro da cidade; introdução de valores urbanísticos da cidade formal como signo de sua identificação como bairro: ruas, praças, infraestruturas e serviços públicos; implementar programas de cunho social (geração de rendas, capacitação profissional, esporte e lazer, entre outros) para melhoria da qualidade de vida da população (Secretaria Municipal de Habitação - SMH, 1994).

A definição oficial do "Programa Favela-Bairro" apresenta uma série de fatores sócio-urbanos que, sem dúvida, são importantes e devem mesmo se constituir em aspirações de pessoas que moram em locais antigamente chamados de "favelas", hoje, ditas "comunidades" (para os cariocas). Contudo, será que toda favela precisa dos mesmos equipamentos urbanos? Seriam essas as

únicas aspirações dos moradores dos locais que foram objeto do "Programa Favela-Bairro"? Os moradores foram ouvidos e reconhecidos em seus desejos ou estes foram apenas os objetivos de um projeto hegemônico de uma arquitetura de cidade que, talvez, sirva mais ao capital do que as pessoas, que não o têm e/ou não o controlam? Será à toa que o preço dos imóveis, para vender ou alugar, mesmo em favelas, não para de crescer, tornando a vida para a classe média e, especialmente, para a classe mais pobre, cada vez mais difícil? Terá, esse processo, alguma relação com o crescimento de reivindicações por moradia nos centros urbanos, como o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto). No entender de Campos (1998)

> a lógica interna do Programa Favela-Bairro é integrar, e/ou reintegrar, áreas que deixaram de ser, ou nunca foram, valorizadas na cidade formal, fazendo, a partir daí, a cobrança dos impostos que, de outra forma, não seriam cobrados. Além disso, novas áreas de expansão são criadas sem que o espaço físico da cidade seja ampliado, ou seja, criam-se modelos de "expansão para dentro" da própria cidade.

Essa expansão/exclusão para dentro da própria cidade é a forma que assumiram as políticas públicas que conseguiram transformar espaço urbano em espaço, também ele, do capital, fazendo crescer, deste modo, como a valorização imobiliária bem o atesta, a reprodução ampliada deste capital, que pode expulsar e, em grande medida, efetivamente o tem feito, pessoas dos lugares onde sempre moraram, por seu encarecimento. Algumas estimativas dão conta de que, para as obras da Copa do Mundo e das Olimpíadas, pouco mais de 200 mil brasileiros foram ou serão desapropriados, perdendo suas casas. O solo urbano e seus equipamentos, para além de servir às pessoas, como propugna, por exemplo, ao menos na teoria, os Planos Diretores, que deveriam ter, por sua lei instituidora, metodologia participativa, de algum modo, passaram, também, a se servir dessas pessoas, em processo de "*mais-valia*" urbana ou territorial, material ou imaterial, esta, mais típica deste mundo que estamos a chamar de *Neocapitalista Fluxional*. Por este motivo, como mostra Campos (1998),

> a Prefeitura não pode cobrar impostos pelas melhorias da mesma forma que cobra os impostos do "asfalto" (bairros formais). (...) Portanto, estas áreas legalizadas poderão possibilitar, no futuro, um incremento de novas unidades residenciais para classe média baixa em setores da cidade que, outrora, foram rejeitados por apresentarem problemas difíceis de transporte, mas que na atual conjuntura poderão transformar-se em ótimos negócios, tanto para os promotores imobiliários quanto para a Prefeitura, que poderá cobrar impostos maiores com a certeza de recebê-los.

Assim, a apreensão de vastas áreas da cidade do Rio de Janeiro vem ser tornando, já há algum tempo, mais um instrumento de uma política pública territorial hegemônica. O teleférico do Complexo do Alemão, por exemplo, tornou-se uma atração turística internacional da cidade. Mas será que os moradores não precisavam de algo mais urgente? Eles foram ouvidos? As disputas de poder pelos territórios urbanos talvez tenham transformado lugares outrora vívidos, ainda que

desorganizados, mas fora do alcance do capital, em novos lugares, de algum modo, requalificados, embora, não necessariamente, para as pessoas (ainda que, até certo ponto, as beneficie). Lugares como esses talvez estejam se tornando o mais profundo desejo de territórios-mercadoria para a reprodução ampliada do capital, conforme mostrou a economista Maria da Conceição Tavares:

> A oscilação permanente entre uma ordem liberal oligárquica e um Estado interventor autoritário passa por três ordens de fatores político-econômicos, que geram conflitos periódicos no pacto de dominação interna. Em primeiro lugar, vêm os conflitos pela concessão de 'garantias' para a apropriação privada do território como forma patrimonial de riqueza e exploração predatória de recursos naturais. Expulsão e incorporação de populações locais e imigradas, submetidas a todas as formas de exploração conhecidas. Seguem-se os conflitos entre as oligarquias regionais em sua relação com o poder central, quando se trata da distribuição dos fundos públicos, que alimentam periodicamente a crise do nosso pacto federativo e dos sucessivos "pactos de compromisso" (Tavares, *in* Fiori, 1999: p.452-453).

A partir da observação de Conceição Tavares, retomamos, neste ponto, a questão antes mencionada sobre o conceito de "desterritorialização". Para o geógrafo Rogério Haesbaert, um processo de desterritorialização pode ser entendido como a emergência de uma sociedade em rede (Haesbaert, *in* Santos & Becker, 2007: p.57). Território e rede podem estar em oposição, em complemento (lugares integrados) ou em subordinação (relação hierárquica de comando). Contudo, tal como existe território, pode existir, também, um "desterritório" e, para Haesbaert, são cinco, as interpretações possíveis para este conceito (Haesbaert, *in* Santos & Becker, 2007: p.59-61).

1 – Desterritorialização como domínio das redes, dos fluxos e da mobilidade – o território, nesta concepção, é entendido como o local da estabilidade e do enraizamento. No entender de Haesbaert, esta ideia ignoraria que as redes, os fluxos e a mobilidade são componentes indissociáveis do território.

2 – Desterritorialização como perda de referenciais espaciais concretos – aqui imperariam relações sociais imateriais e o território seria entendido como o fundamento espacial da sociedade, quase se confundindo com o conceito de Espaço Geográfico. Para Haesbaert, O problema desta visão é o fato de que o "espaço virtual" também necessita de bases materiais para existir.

3 – Desterritorialização como perda de poder em termos do controle dos processos sociais através do espaço – é o enfraquecimento do território do Estado-Nação, em associação com a crise do papel regulador do Estado. A conjunção desses dois fatores pode levar a uma crescente desterritorialização. Mas Haesbaert alega que a perspectiva de territorialização é mais ampla do que as bases materiais e a crise estatal porque, diz o geógrafo, "*a debilidade dos controles territoriais em uma escala pode estar significando a força do controle em outra(s) escala(s)*".

4 – Desterritorialização como "deslocalização econômica" – segundo Haesbaert, a libertação, por parte do Estado e, principalmente, das corporações, dos principais fatores locacionais (proximidade

da fonte de matéria-prima etc.) favorece a atuação desses agentes sociais. Por esta razão, o território/a territorialização acaba por ser confundido(a) com a influência dos contextos locais em que se desdobram os contextos sociais.

5 – Desterritorialização como fruto da crescente homogeneização cultural do planeta – nesta perspectiva, o território é valorizado por sua dimensão cultural, identitária e vinculado à diferenciação e à diversidade.

Dito de outro modo, Haesbaert mostra que o processo de desterritorialização pode ser confundido com Multiterritorialização para os mais ricos e uma A-territorialização para os mais pobres (Haesbaert, *in* Santos & Becker, 2007: p.63). Tal processo é de crescente precarização socioespacial (Haesbaert, *in* Santos & Becker, 2007: p.68). No mundo globalizado, diz Haesbaert, podemos entender território como uma "*experiência integrada do espaço (...) pois o território é, hoje, sobretudo, multiescalar e um território-rede*" (Haesbaert, *in* Santos & Becker, 2007: p.68). Essa pode ser outra noção importantíssima para desterritorialização: para além de ser um processo de exclusão de territórios, em termos físicos (desmaterialização/deslocalização/dissolução), desterritorializar significa, também, que pessoa ou grupo social pode, simplesmente, estar no território físico, mas podem não estar usufruindo de suas benesses ou, em outras palavras, desterritorializar é, para além da ausência física ou da impossibilidade do cidadão de estar em um lugar, uma exclusão social.

As pessoas, coletivamente, fazem nascer no mundo, material e imaterialmente, o Espaço Geográfico e seus territórios, os quais, deste modo, e como uma espécie de contrapartida, são, desde o último quartel do século XX, pelos territórios-rede constituídos. Se é verdade que a existência precede a essência, como dizem os Existencialistas, então as existências humanas e sociais, em seu processo de auto-constituição consciente, fazem nascer no mundo o que podemos chamar de "*Territórios Existenciais*", espaços simbólicos de poder não-cartografáveis, espécies de essência da vida social, em seus espaços de vivência. Nesta perspectiva, as cidades são nossas "*Unidades Existenciais*".

O TERRITÓRIO DO SER E O ESPAÇO URBANO (EU): A GEOGRAFIA DA CORPOREIDADE

A existência do *ser* não existe, socialmente, senão em convívio, nem sempre harmonioso, é verdade, com as outras existências, mas existe, também, em certa (saudável) contradição, pela interação com essas alteridades e o mediador, político e legal, desta relação tem sido o Estado que, desde Thomas More, Hobbes e Montesquieu, detém a soberania para agir em nome do coletivo e o monopólio da violência, em nome do bem estar social, dentre outras atribuições que lhe são inerentes, como

administrador social e gestor territorial. O poder (social) organiza, jurídica e politicamente, a existência do *ser*; organiza, ainda, *territorialmente*, as existências subjetivas e sociais e estas são constituídas, em sentido contrário, mas intimamente interligado, a partir desses limites e isso faz nascer, no mundo, o que estamos aqui a chamar de "*Territórios Existenciais*", lugares simbólicos (embora conectados com a materialidade) de apoderamento do *ser*, ora em conflito, ora em harmonia, com os outros *seres*. Em seu famoso escrito, com mais ou menos 2.500 anos intitulado a "Arte da Guerra", o general e filósofo chinês Sun Tzu (544 a.C. - 496 a.C.) ensinava que "*se você conhece o inimigo e conhece a si mesmo, não precisa temer o resultado de cem batalhas. Se você se conhece, mas não conhece o inimigo, para cada vitória ganha, sofrerá também uma derrota. Se você não conhece nem o inimigo nem a si mesmo, perderá todas as batalhas*" (Sun Tzu, *in* Clavell, 1999).

O poder coercitivo estatal é organizador da vida social, como dito, mas pode também entrar em choque, em muitos momentos, e efetivamente o faz, com as estratégias dos cidadãos, em seus projetos existenciais de vida, como talvez os chamasse Sartre (1905-1980), nos seus espaços de vivência, tal como as cidades, nossas "*Unidades Existenciais*". Nestas, o conhecimento do simbolismo cultural dos modos de vida e dos mecanismos de poder social são absolutamente vitais para que o *ser* possa transitar, com desenvoltura, pelos "*Territórios Existenciais*" (de vivência). Afinal, como dizia Sun Tzu "*o general que compreender inteiramente as vantagens que acompanham as variações de táticas sabe como comandar seus soldados. O que não compreende, por mais que esteja familiarizado com a configuração do terreno, não será capaz de transformar seu conhecimento em prática*" (Sun Tzu, *in* Clavell, 1999: p.52).

Constituir-se como um *ser* consciente, perceptivo e ativo no mundo, ser um "general" que compreende as táticas e o terreno das pelejas diárias, é um processo que requer, além do que acima foi mencionado, ou seja, o bom "trânsito simbólico e cultural" no cotidiano, como já mostrou a historiadora Agnes Heller (1992), saber entender e agir sobre a realidade social que é anterior e externa ao *ser*, existindo independente dele, conforme já demonstrou Émile Durkheim. Compreender o terreno da peleja, seja material ou imaterialmente, é um processo analítico que diz respeito a um processo cognitivo do *ser*, em sua projeção consciente para o mundo. A paisagem que se forma, real ou imagética, é aquilo que deste processo depreendemos e os objetos desta paisagem, analisados contextualmente são, sem exceção, imbuídos de intencionalidade e significação (Luchiari *in* Correa & Rosendahl, 2001) e é partir deste processo que, de modo circular, os indivíduos criam suas representações simbólicas com as quais irão operacionalizar o mundo, como teorizavam, embora com perspectivas um tanto diferentes, não apenas Agnes Heller, como também pensadores como Jean Piaget (1896-1980), por exemplo, em seu livro mais famoso, o "*Estruturalismo*" (1979). Será tanto mais feliz aquele que puder viver melhor em seu lugar e essa felicidade não será alcançada sem

que haja a operacionalização simbólica aqui defendida, posto que tal processo é que subsidiará as percepções e ações concretas do cotidiano dos *seres-políticos* ou *seres-cidadãos* ou simplesmente, *cidadãos*.

O cotidiano é um sistema um tanto complexo de acontecimentos interconectados que parecem fazer sentido à consciência do *ser* (existente); uma sucessão de "agoras" que nossa senso-percepção entende como logicamente possível. E se, como afirmavam Platão e Aristóteles, o tempo presente é algo aprisionado entre o passado e o futuro, a essência do *ser* adquire uma ligação umbilical com a temporalidade, posto que todo *ser* tem o seu tempo na existência espaço-temporal.

Lembrando Henri Bergson (1859-1941), Bachelard (1884-1962) atesta que temos uma experiência íntima com a duração temporal, mas também muito particular. Os físicos, por exemplo, afirma o filósofo, fazem da duração um tempo uniforme, sem termo, nem descontinuidade ou, como dizia, sem vida, tanto que, para ele, os físicos "*entregam o tempo inteiramente desumanizado aos matemáticos*" (Bachelard, 2007: p.21). Assim, prossegue Bachelard em seu raciocínio, o tempo acaba reduzido a uma variável geométrica (2007: p.21). Depois destas considerações, Bachelard se indaga o que seria o instante para Bergson e sua resposta é que nada mais seria do que "*um corte artificial que ajuda o pensamento esquemático do geômetra*" (Bachelard, 2007: p.21). Não por outro motivo, senão pelo até aqui exposto, Bachelard concluiu, ratificando concepção anterior de Aristóteles e Platão, que o presente é um nada, espremido entre o passado e o futuro, tanto que sequer conseguimos, realmente, separar um do outro e isto o faria, do ponto de vista Metafísico ou do Existencialista, um *ser* que não consegue transportar seu *ser* de um instante para outro e, assim, fazer-se como uma duração (Bachelard, 2007: p.21).

Isto posto, Bachelard se pergunta, também, como pode o real escapar à marca do instante presente, se meu *ser* só toma consciência de si mesmo, precisamente, neste instante presente, momento único de vivência da realidade (Bachelard, 2007: p.17-18)? Além disso, a duração não teria força direta, posto que o real só existiria pelo instante isolado no presente. Contudo, Bachelard aponta uma contradição: o *ser* é um lugar de ressonância para o que chamou de "ritmo dos instantes" e, com isso, este *ser* tem que ter, obrigatoriamente, um passado, tal como, no exemplo do autor, um eco tem uma voz (Bachelard, 2007: p.55).

E agora? Uma conclusão possível, apontou Bachelard, é que o passado, assim, assumiria o que denominou de "*peso da realidade*", tendo, como contraparte, o futuro, um ente "*sem profundidade*", no sentido de que não guardaria "*nenhum vínculo sólido com o real*" (Bachelard, 2007: p.56). Sem embargo o *ser futuro* não se fundamenta em substância, mas em possibilidades, no devir, que é construído a partir das transcendências do *ser* no instante que, no momento de sua ocorrência, já deixou de ser o passado sem, contudo, ser, por suposto, o futuro. A profundidade do

ser futuro está, pois, nas amplas possibilidades de devir do *ser presente*. Por outro lado, como afirmava Bachelard, "*o passado deixa um traço na matéria; coloca, pois, um reflexo no presente; está, portanto, sempre vivo materialmente*" (Bachelard, 2007: p.63).

Do mesmo modo como a duração temporal é questionada, mas acaba sendo essencial para a vida humana, a duração espacial também o é. Bachelard traz, para ilustrar a ideia, uma concepção do historiador francês Gaston Roupnel (1871-1946) que afirma o seguinte:

> o átomo não se substantifica tomando um pedaço do espaço que seria assim o vingamento do real – o que ele faz é apenas se expor no espaço. O plano do átomo só faz organizar pontos separados, como seu devir organiza instantes isolados. O espaço já não é senão o tempo que traz verdadeiramente as forças de solidariedade do ser (Bachelard, 2007: p.62).

Quando Bergson fala, conforme lembrou Bachelard, sobre uma continuidade, espacial ou não, qualquer que se prolonga, isso se trata de uma forma descontínua, que se reconstitui (Bachelard, 2007: p.80).

Ora, nossas *Unidades Existenciais*, as cidades, prenhes de territórios e de desterritórios, de continuidades e de descontinuidades ou, em um neologismo, de "reconstituidades", é movimento e é pausa, tal como uma bela canção e, como ela, existe e se constitui com estética e ética próprias. Algumas perguntas podem ser úteis como elementos de reflexão, embora não estejam aqui, neste artigo, respondidas. Qual a estética e a ética desse "*stop-and-go*" das cidades? Qual a relevância da estética que é gerada pelas intervenções urbanas no *Espaço Geométrico* de uma cidade? Essa estética nova do *Espaço Geométrico*, se altera o *Espaço Existencial ou Social* do *ser-cidadão*, pode alterar, não só a percepção das pessoas sobre seu grau de identificação com seus bairros, seus lugares urbanos mais fortes (pertencimento), mas também sua própria imagem da cidade, como um todo, e de administração pública, em particular, gerando novas "éticas urbanas"? Será essa alteração mensurável ou, ao menos, passível de ser analisada e interpretada, ainda que de um modo um tanto intuitivo? Se essa alteração puder ser medida ou percebida ou, ao menos, de algum modo, intuída, poderíamos pensar na criação de um índice qualitativo para balizar políticas públicas, chamado de *Indicador Geral de Felicidade Urbana ou Existencial*?

O espaço urbano é uma entidade coletiva, com sua própria "personalidade" e sua própria "aparência" ou, em termos mais técnicos, com suas regras de convivência social e com sua estética. Numa certa tentativa de aproximação com a psicanálise, se formos brincar um pouco com a expressão "*Espaço Urbano*", buscando uma sigla para ela, podemos pensar em "*EU*", ou seja, um grande "indivíduo coletivo", que cria histórica, cultural, política e economicamente, o seu espaço, cujo primeiro plano de leitura pode ser o que conceitualmente chamamos de "paisagem" e cuja "consciência" é a ideologia hegemônica que dita os rumos da vida social (mais à frente essa ideia

ficará mais límpida quando retomaremos, em breve análise, o termo "ideologia", segundo uma base teórica de Eliseo Véron). De algum modo, uma "alteridade social" possível do *ser*, simbólica e imaterialmente falando, são os seus *Territórios Existenciais*, antes teorizados. O "*EU subjetivo*" interage, mas também é confrontado, cotidianamente, com o "*EU social*", ora analisado, brevemente, neste parágrafo. Deste modo, não há como não falarmos em Geografia, sem pensarmos, na perspectiva que estamos aqui adotando, é bom frisar (existem outras, é claro), numa *Geografia do Corpo Humano*. A corporeidade do *ser-aí-no-mundo* (Heidegger) em seus projetos de essencialização da existência (Sartre) é vital para a constituição de territórios sociais ou, para sermos mais específicos, para o território que aqui está nos interessando: o *Território Existencial* que é, do ponto de vista aqui adotado, uma qualificação espacial do *ser* (cidadão) em cada *Unidade Existencial* constituída que é, nesta ótica, um produto das percepções, projeções e ações do *ser*.

A relação entre os vários bairros de uma grande cidade, como o Rio de Janeiro ou São Paulo, por exemplo, é tão importante quanto articulações intermunicipais, e pode levar à constituição de uma *Rede Intra-Urbana (RIU)*, que necessita, é claro, de uma boa articulação interna. Essa *Rede* pode proporcionar um novo código semiológico, uma nova estética discursiva e intervencionista para as *Unidades Existenciais* e pode, com isso, gerar condições para que uma nova ação social, de cunho coletivo e não apenas dos grupos hegemônicos, surja na cidade. Os códigos simbólicos do espaço, notadamente os estéticos (culturais) e os políticos (quem pode fazer valer os seus códigos), existem e são coletivos. Não obstante, existe a releitura individual: a subjetividade tem mais força do que aparenta e não pode, de modo algum, ser desprezada. Como construir uma *Rede Intra-Urbana (RIU)* e como fazê-la a partir de uma demanda da população e não apenas de "cabeças iluminadas" do poder público ou de representantes do capital? Como construir, em nossas *Unidades Existenciais*, as cidades, e os nossos *Territórios Existenciais*? Tais respostas podem ficar – quem sabe? – para pesquisas futuras. Ficam, aqui, expostas, entretanto, como formas de possibilidades de reflexão sobre a temática que neste artigo tentamos desenvolver.

Cabe a pergunta: terá alguma forma de intervenção urbana o poder de alterar a "*paisagem*" do que podemos, tudo até aqui considerado, chamar de *Espaço Existencial*? Também não temos resposta, mas nos parece que, se houver, não será apenas intervindo nas paisagens físicas e visíveis do complemento à existencialidade: o *Espaço Geométrico*. Boas perguntas são, comumente, mais importantes do que boas respostas. Enfim... Como cartografar este *Espaço Existencial*, e seus *Territórios Existenciais* e qual o seu *ser*? Quais *seres*, dentre os cidadãos, estão nele presentes e nele atuam? Para Heidegger,

> a presença teve de ser delimitada frente a um modo de ser no espaço, que denominamos interioridade. Esta significa: um ser constituído em si mesmo pela extensão é circundado pelos limites extensos de alguma coisa extensa. (...) Na medida (...) em que o ente

> intramundano está igualmente no espaço, também a sua espacialidade acha-se numa ligação ontológica com o mundo. (...) A espacialidade específica do próprio ente (...) vem ao encontro no mundo circundante, funda-se na mundanidade do mundo e não o contrário, isto é, que o mundo seria simplesmente dado no espaço (Heidegger, 2002: p.148-149).

O ente é, pois, a presença do *ser* perante si mesmo e, por isso, o *ser* se questiona sobre seu ente, ou seja, sobre a sua essência, que lhe dá significado. Assim, o ente que se interroga sobre seu próprio *ser* é uma representação essencial no devir do *ser*. O fato de que a interioridade do *ser* pode ser descrita como sendo uma presença espacial, quer dizer que o *ser-aí-no-mundo* (o *Dasein* heideggeriano) não é desprovido de espacialidade, muito pelo contrário. A existência, ainda que queiramos nos referir ao simbólico, ou metafísico, ao religioso ou outra referência qualquer é, basicamente, espacial. Assim, é apropriado dizermos que a espacialidade intramundana, a interioridade, conecta, ontologicamente, o *ser* ao mundo e isso torna cabível que teorizemos sobre uma *Geografia do Corpo Humano ou da Corporeidade* – o corpo circula pelo espaço, com ele interagindo e o remodelando, de modo mais, ou menos, consciente, racionalmente ou apenas vivendo, por aí.

Heidegger afirmava que "*ao atribuirmos espacialidade à presença, temos evidentemente de conceber este ´ser-no-espaço´ a partir de seu modo de ser*" (2002: p.152). O distanciamento, para Heidegger e, em geral, para os Existencialistas, como Sartre, é inerente ao *ser*. Dois seres possuem, no entender de Heidegger, um intervalo que pode ser constatado pela distância (2001: p.153) e pelo direcionamento do *ser* em seu mergulho em si mesmo sem, contudo, identificar-se plenamente, posto que tal identificação é impossível se estivermos nos referindo ao *ser*: tal procedimento é, contudo, não só possível, como mandatório ao objeto, que é, sempre, o que é, e não pode deixar de vir a ser o que é, ao contrário do *ser*, no momento em que se percebe como tal porque se vê distante do objeto que ele não é. Vale lembrar que, para Heidegger, distanciar-se é "*uma aproximação dentro da circunvisão (...) Na presença, reside uma tendência essencial de proximidade*" (Heidegger, 2002: p.153). Podemos concluir que, ocupando sempre um espaço no mundo e, em certo sentido, no seu próprio ente, quando se indaga, o *ser* é, essencialmente, espacial; a presença ocupa, sempre, o seu lugar no mundo. *Nós não apenas vivemos no espaço, embora o vivamos, nós somos o próprio espaço, pois o constituímos e somos por ele, espaço, constituídos; o ser é espacial e o espaço e suas categorias (lugar, paisagem, território) têm a sua essencialidade*.

O caminho que o *ser* percorre é que o faz ser o que é, no momento em que está sendo e que, se modificado, poderá fazê-lo ser outra coisa. Caminho não é um lugar, aqui ou em Marte. Caminho é trajetória, percurso de um lugar para outro, por mais agradável que seja. A rodovia que liga, por exemplo, Rio de Janeiro à São Paulo, pode até proporcionar a quem a percorre, um caminho agradável, mas ainda assim, é apenas um caminho, material ou imaterial, ou seja uma via de acesso e

transferência de um lugar a outro. Quem vive no caminho, fazendo dele o seu lugar, (e reconhecemos que, apesar de opiniões em contrário, legítimas, há pessoas que entendem caminho como sinônimo de lugar), repetimos, quem vive no caminho, vive numa busca que pode ter um final muito feliz, claro, apostas de vida são válidas, mas corre o risco (embora posições outras talvez envolvam menos riscos) de nunca chegar a lugar algum (posto que o caminho, como dito, nesta percepção, não é um lugar) e corre um risco ainda maior: o de, chegando em um lugar, como fez do caminho, o seu lugar, não o ver como tal e deixar de viver as delícias do que poderia ser o seu lugar, o lugar deste *ser caminhante*; corre o risco de, um dia, se perceber num trânsito eterno e de ver alguns lugares onde, tendo parado o carro ou ônibus ou trem, ou avião ou navio ou coração para reabastecimento, apenas, poderiam e, talvez, deveriam ter sido o seu lugar, mas aí poderá ser tarde demais. Nem sempre conseguimos voltar ao lugar de origem, ou mesmo atingir outro lugar que nos apraza e isso pode fazer com que, num futuro, percebamos que, podendo ter sido felizes, já não mais alcançaremos tal objetivo.

Não quer dizer, necessariamente, que seremos infelizes neste caso, mas podemos – quem sabe! – perceber que poderíamos ter sido ainda mais felizes e, eventualmente, ter feito pessoas outras, também felizes, por optar por este ou aquele lugar. A felicidade do *ser*, sua auto-constituição como um ente intramundano, o "*ser-dentro-do-mundo*" (o mundo surge, para Heidegger, da relação *ser-no-mundo* / ente intramundano), e presencial em relação a si e a espacialidade desta presença, geradora de seu *Território Existencial* é a busca por uma essência em sua máxima plenitude, se é que isso é possível.

Qual a *Unidade Existencial* de um *ser*? Pode não ser o Rio de Janeiro, pode ser Istambul, Praga, Tegucigalpa, Xangai, Quixeramobim ou Papua Nova Guiné, não importa: o lugar é construído na interioridade do *ser*; este lugar é antes interno do que algo externo. O caminho, o *ser* constrói a partir de si mesmo, mas o lugar está nele. Ou não. O lugar é do *ser*, se ele também for do lugar; se o lugar não estiver no *ser*, o *ser* jamais estará em lugar algum! O lugar é o *ser*, onde quer que ele esteja, desde que ele esteja feliz com sua opção. A consequência das disputas pelos lugares da vida é a territorialidade desejável: uma "*Territorialidade Existencial"*.

Segundo Heidegger, "*o espaço se descobre, de início, nessa espacialidade. Com base na espacialidade assim descoberta, o espaço em si torna-se acessível ao conhecimento*" (2002: p.161). Para o filósofo,

> o espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da presença, no que respeita à sua constituição fundamental do ser-no-mundo (Heidegger, 2002: p.163).

No entender de Lefebvre (2000), trazendo Gramsci (1985 e 1999) uma vez mais para o debate, o domínio político é exercido sobre toda a sociedade e o espaço social não poderia deixar de ter sua parcela de construção baseada na hegemonia de determinados grupos e classes dominantes. Ele mostra que o espaço acaba, assim, servindo à hegemonia e que esta é exercida por meio do espaço. É a prática espacial, para Lefebvre, associada à realidade social, que faz surgir no mundo o que chamou de *Espaço Percebido*. Devemos conceituar, também, o que o filósofo chamou de *Espaço Concebido*, que seria o espaço assim definido pelos cientistas, pelos planificadores urbanos e tal concepção os teria levado a identificar o espaço percebido com o concebido. No entender de Lefebvre, temos também o *Espaço de Representação*, que é o *Espaço Vivido* propriamente dito, pois são mais vividos do que concebidos e, dado este fato, podem misturar ideologia e saber no interior de uma prática sócio-espacial. E se há produção social, para Lefebvre, há processo produtivo de espaço. Assim, o autor insere um quarto conceito: o *Espaço Apropriado* (Lefebvre, 2000) – valendo, tal espaço, tanto para o nível concreto, da materialidade dos objetos espaciais como, por exemplo, o mobiliário urbano, quanto para o nível simbólico, como a intangível, mas perceptível, imagem de cidade que todos construímos na vivência do dia-a-dia, construída concreta e discursivamente. Todo discurso – e as forças hegemônicas têm o seu discurso espacial – engendra um sentido, e este só pode ser concebido e entendido a partir do arcabouço cultural e/ou ideológico em que foi gerado e em que circula. Segundo Verón,

> o sentido concerne à produção do dispositivo significante: quando se emprega uma expressão em lugar de outra, o sentido muda. A denotação concerne ao "mundo" construído pela linguagem e toda linguagem constrói o mundo, quer seja ele proposto como imaginário ou como real, como abstrato ou como concreto, como significante ou como "puramente" material (1980: p.179).

O ideológico tece o modo de atuação do sentido produzido: não pode, por isso, ser confundido com o sentido, em si mesmo. Verón define assim, o que entende pelo conceito:

> Uma ideologia não é um repertório de conteúdos (...) é uma gramática de engendramento de sentido, de investimento de sentido em matérias significantes (...) temos de dispor dos meios de descrever um sistema finito e enumerável de regras de engendramento para dar conta de uma produção de sentido que é finita (1980: p.192-193).

Tudo considerado, podemos concluir que a existência tem a ver com o *ser* e a essência, com o ente. De todo modo, a projeto do *ser* de ser o que deseja é ideológico, no sentido mais profundo da palavra, ou seja, é um processo de livre escolha porque, afinal, como Sartre dizia, menos importa o que fazem ao Homem, mais importa o que ele faz do que fizeram dele. Isto posto, os autores Cerezer, Flores e Zanardi mostram que

> a Fenomenologia é um método descritivo que concebe a consciência como ligada a uma experiência de significação a partir da qual a essência do real é acessada desde uma intuição (...) que é iluminada pela 'doação de sentido´ (...) da atenção conscientes de um ego intencional. Cada ato consciente dirige atenção para um real intuído, o qual é iluminado e compreendido como um horizonte de sentido (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.68).

O *Dasein* é, para Heidegger, analisando o até aqui dissertado, a presença do ser perante si mesmo e esse *estar-aí-no-mundo* seria, a

> compreensão fática do homem, indicação da experiência, palavra condutora a serviço do pensamento. Dasein é o verbo que conjuga o que nele está contido ´o si mesmo´, o ´outro´, ´o em si´, o ´ser-em-si´ e ´para além de si´; enfim, as relações do ser presente no mundo (...) o ser aparece ao homem não como uma noção teórica dada à contemplação, mas como uma tensão interna ou inquietação que atravessa a sua existência prática (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.71).

Quando o *ser* contempla um objeto qualquer e obtém sucesso em apreendê-lo, dizia Heidegger, tal fato torna possível ao *ser*, acessá-lo como significante, ou seja, constrói para si mesmo a compreensão de sua essência; é o que o filósofo chamava de "*esboço estrutural*" que descortinaria o modo como o objeto nos chega (Heidegger, 2007). A compreensão da essência do *ser* é moldada e revelada a partir de uma abertura do *ser*, que nada mais é do que a temporalidade humana, horizonte que é da compreensão aqui referida, posto que o *ser* é, para Heidegger, "*inquieto com sua própria finitude*" (Heidegger *Apud* Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.71-72). Isto faz do *Dasein* um *ser-no-mundo*, um *ser-aí*, uma presença (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.72) – lembrando que esta presença tem a característica de ser, existencialmente, espaço-temporal.

Os autores nos apresentam três conceitos fundamentais sobre o *ser*, em Heidegger (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.72): 1 – o *ser* é universal; 2 – o *ser* é indefinível: não pode ser concebido como ente; o *ser* não é o ente (embora seus sentidos estejam umbilicalmente interligados) e 3 – o *ser* é evidente por si mesmo.

O *ser* é "verbo" (ação, possibilidade) e o ente é "substantivo" (determinado) afirmava Heidegger (2007: p.43). O homem não é "*simples-presença-dada"*: ele é ação no mundo, é aquele ente para o qual as coisas estão presentes. A essência do *ser-aí* consiste em sua existência intramundana temporal totalmente mutante. O *ser*, para Cerezer, Flores e Zanardi, está naquilo que é, simplesmente dado em sua substancialidade. O homem tem, nesta concepção, uma "*existência cuja essência consiste no movimento de compreensão do ser*" (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.73). Por esta razão,

> o Ser só pode ser determinado a partir de seu sentido com ele mesmo, não podendo ser comparado com algo que tivesse condições de determiná-lo positivamente em seu sentido, ele se dá por si só, envolvendo-se com outros entes, dando significado à sua existência como um todo. Eis a diferença entre Ser e Ente, enquanto o primeiro, isto é, Dasein (Ser-aí, Presença), é um ser-no-mundo, cuja essência é sua existência, o Ente é compreendido pelo fato de ser-no-mundo, havendo aqui a distinção entre a existência, sendo o modo dinâmico

> do ser humano, e a sua disponibilidade, que é a sua presença pura e simples das coisas inertes (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.74).
>
> (...)
>
> o Ser entende-se enquanto pertencente e enquanto agente desse mundo, toma consciência da sua existência e sabe que está fadado à finitude, atrelado a uma temporalidade, que é o seu tempo-de-existência-no-mundo (...) o homem só pode existir enquanto estiver ligado ao mundo, engajado numa existência mundana (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.75).

O ente é, pois, o homem, um *ser-em-situação* e se relaciona com o tempo (o *ser-no-mundo*). Temporalidade e Mundanidade, na conceituação de Heidegger, se conectariam na finitude humana (Cerezer, Flores & Zanardi, 2012: p.75). No momento em que o homem toma esta consciência, nasce no mundo o ente, essência do *ser*. Para Sartre, este seria o momento de uma intuição reveladora. Ou seja, o homem, enquanto *ser-aí*, só existe quando ligado ao mundo e ao tempo mundano, onde vive e com os quais interage (Heidegger, 2007).

Por isso Heidegger dizia que o horizonte da compreensão e interpretação do *ser* é revelado *na* e *pela temporalidade*. *Ser* e ente formam, para Heidegger, um sistema único de *situação-no-mundo* e tal sistema gera a consciência do *ser* de ser um *ser* consciente (Heidegger, 2007). Inserido nesta situação, concluem Cerezer, Flores e Zanardi (2012: p.76), está contida a temporalidade que, nesta concepção, é o tempo da existência do *ser* no mundo.

Na psicanálise, segundo Birman, o corpo é definido por oposição ao psiquismo e reduzido aos registros somáticos, anatômicos e biológicos e isso o teria afastado da psique e tais registros nunca são idênticos, mas são complementares. O psiquismo era definido, por Freud, como o lugar das representações e, para Lacan, dos significantes. Esta é a razão pela qual a psicanálise trabalha no plano do deciframento de representações e das significantes (Birman, 2001: p.53-54). Conforme Birman mostrou,

> o corpo-organismo foi colonizado pela medicina e o psiquismo desencarnado foi entregue à psicanálise. Dessa maneira, o sujeito foi repartido entre os saberes e as práticas clínicas, para o prejuízo não apenas da psicanálise, mas principalmente das subjetividades sofrentes. Entretanto, é necessário não confundir os dois registros em pauta. O organismo é de ordem estritamente biológica, sem dúvida. Em contrapartida, o corpo é de ordem sexual e pulsional. (...) Se o organismo fosse submetido às regras da racionalidade biológica, o corpo seria atravessado por força pulsionais que lhe são irredutíveis. Além disso, ele é permeado inteiramente pela alteridade, o que não é o caso do organismo, que pode ser chamado de solipsista, isto é, voltado sobre si mesmo e inscrito no absoluto da imanência (Birman, 2001: p.58-59)
>
> (...)
>
> pode-se falar então do corpo como um território ocupado do organismo, isto é, como um conjunto de marcas impressas sobre e no organismo pela reflexão promovida pelo outro. É neste sentido, nos parece que o eu foi concebido como sendo corporal e como projeção de uma superfície (Birman, 2001: p.62).

Não há muito sentido em falar de significados e representações humanas se não os ligarmos, em alguma medida, ao estético, porque é este conceito que dá ao *ser* a sensação de bem estar que o leva a apreciar a vida e, com isso, mergulhar em direção a este mundo e a si mesmo, constituindo-se como *ser*. Platão (427 a.C – 347 a.C) dizia que o belo o é em si, de modo absoluto e temporal e, conforme lembrou o filósofo espanhol Adolfo Vásquez (1915-2011). Em outras palavras, a beleza seria apenas uma ideia, o que a faria existir independente do objeto que é tido como belo (Vásquez, 1999: p.36). Existem, claro, outras concepções de beleza, como a estética cristã e medieval, que afirma que é belo tudo o que pode ser medido e que forma, ordem e proporção. Para os renascentistas, belo era a integração mútua das partes. De todo modo, até então, a beleza era tida como uma qualidade das coisas e não dos homens (Vásquez, 1999: p.37). Mas na Modernidade, a questão mudou de foco e o belo passou a ser uma qualidade das pessoas e não dos objetos, tanto que o filósofo empirista escocês David Hume (1711-1776) chegou a afirmar que a beleza só existiria na mente daquele que a contempla (Hume *Apud* Vásquez, 1999: p.37). Na concepção do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), o belo é o que proporciona prazer ao ser e nasce da relação entre sujeito e objeto. Contudo, Vásquez também disse que,

> se é valido afirmar que todo o belo é estético, nem todo estético é belo. A esfera do estético (...) é mais ampla que a do belo. (...) O belo não pode constituir o conceito central na definição da Estética, já que esta ficaria limitada ao excluir de seu objeto de estudo o estético não-belo; ou insuficiente ao considerar o belo como uma única forma histórica, determinada, de arte: o clássico ou classicista. Por outro lado, quando se concebe o belo do modo idealista, metafísico, isso obriga a acatar as premissas correspondentes: o reino das ideias em Platão, o absoluto em Schelling ou a ideia absoluta em Hegel. Mas então a Estética se transforma em apêndice ou ilustração da metafísica (Vásquez, 1999: p.39).

As abstrações necessárias para a construção de um objeto estético podem ser realizadas a partir da conceituação, como apontou Vásquez (1999: p.61) de Karl Marx (1818-1883), quando teorizou sobre o "concreto pensado" (que só existe no plano das ideias) e o "concreto real" (de existência material, independente do que se pensa a seu respeito). Para Marx, os conceitos e as teorias a respeito dos objetos reais, ou seja, o "concreto pensado" sobre o "concreto real", existiriam quando, a partir das inferições, em outras palavras, das deduções que o sujeito realiza em seu projeto de constituição de *ser*, a partir das impressões que têm na apreensão cognoscente do objeto (dedutivismo), este "concreto real" seria, cognoscitivamente, constituído pelo *ser*, o que, na concepção de Vásquez, faria com que haja uma "*ascensão do abstrato ao concreto"*. Não e à toa que o filósofo espanhol diz que *"o objeto teórico só existe por e para o objeto real; ou seja, como meio ou instrumento para conhecê-lo*" (Vásquez, 1999: p.62). Vásquez faz dele a concepção de Marx ao dizer que "*o pensamento se apropria do concreto e o reproduz em forma do concreto pensado. O que se reproduz, pois, passando de uma abstração a outra, é objeto real*" (Vásquez, 1999: p.62).

Para Vásquez, "*o objeto estético (...) só o é efetivamente na situação estética*" e, em complemento, mostra que tal situação ocorre quando um objeto qualquer entra em contato, por assim dizer, com um sujeito, estabelecendo com ele, uma relação estética; a existência estética do objeto depende, pois, de um sujeito (Vásquez, 1999: p.114) e isso quer dizer, no caso que estamos aqui discutindo, que o belo não é, nem uma qualidade do objeto, nem do sujeito, mas um estado essencial de alteração senso-perceptiva e cognoscitiva desse sujeito em si mesmo, a partir das impressões que, dedutiva ou intuitivamente, realiza internamente. Por este motivo, Vásquez (1999) mostra que um objeto científico é, normalmente, preciso, não admitindo a miríade de leituras e interpretações que um objeto estético e/ou artístico, admite. Com o *ser*, acontece o mesmo.

Vásquez também mostra que "*o objeto estético tem em primeiro lugar uma existência física; ou seja, possui necessariamente certo substrato físico. Um poema só chega a um sujeito se é recitado ou lido*" e ele desaparece se o seu substrato físico também o faz (Vásquez, 1999: p.116). O autor traz como exemplo um quadro que, com tintas esmaecidas, muda sua textura, seu visual e se transforma em um novo quadro, possivelmente, menos belo, o que pode decretar a morte dele como objeto estético ou refuncionalizá-lo, como no caso de uma ruína que, resultado de um desgaste temporal, assumiu para nós, contemporâneos, um valor estético diferente daquele de quando foi construída (Vásquez, 1999: p.116-117), diríamos, um objeto com, talvez, mais valor histórico-geográfico do que estético.

Um objeto estético não se reduz ao imediatamente percebido (sensível), porque também tem um significado (sentido humano): a relação concreta e singular aqui mencionada, de um objeto estético como um ente sensível e significativo é o que o filósofo chamava de situação estética (Vásquez, 1999: p.121). Vale a ressalva de que tal significação não é apenas subjetiva, senão, também e bastante, coletiva, histórica e geograficamente construídas e posicionadas. Para Vásquez,

> perceber é entrar em uma relação singular, sensível e imediata com um objeto. Singular: o sujeito que percebe, como o objeto percebido, é singular. Se percebe um objeto determinado, concreto, individual (esta folha de papel que cai ao solo), e não um objeto abstrato, geral (a lei física que explica a queda desse corpo ou o conceito desse objeto). (...) Sensível: a percepção do objeto põe sempre em jogo o órgão sensorial correspondente do sujeito, mas este só percebe o que é acessível a seus sentidos (Vásquez, 1999: p.135).

Pelo exposto, afirma Vásquez, a percepção necessita da presença sensível do objeto (não necessariamente material, posto que não estar aqui é, de algum modo, estar ou, esclarecendo melhor, o objeto pode ser percebido, mesmo ausente) e da capacidade sensorial do sujeito. Outra característica do objeto estético é, assim considerado, ser imediato, ou seja, na relação perceptiva com ele, o sensível é captado sem necessidade de mediações com o sujeito que o percebe e esta percepção não é apenas uma atividade sensorial, mas também se apresenta como uma experiência

psíquica componente de uma estrutura de totalidade, como já mostrou a Teoria da *Gestalt* (ou Psicologia da Forma; é uma teoria que foi proposta para estudar a aparência, com o fito de entender o conteúdo, tentando projetar no exterior, o que ocorre no interior das coisas) e a importância que, para esta teoria e para os estudos estéticos, possui os sentidos humanos, além da cognoscência e, quando os sentidos são insuficientes, o sujeito costuma lançar mão de instrumentos, tais como um microscópio, um computador etc. (Vásquez, 1999: p.139). O exemplo do autor é que podemos perceber o lado oposto de uma porta, mesmo sem o ver, podemos deduzir que vai chover, apenas vendo as nuvens e isso significa que uma relação sensorial é mais do que captar os dados sensíveis: é analisá-los e ver o que está por detrás do superficial (Vásquez, 1999: p.136-137). E é bom lembrar, junto com Vásquez, que a percepção é seletiva, posto que nem todos os dados são, normalmente, percebidos (Vásquez, 1999: p.138). A ausência pode fazer o *ser* perceptível e o completa, como uma contraparte. O perigo deste processo é o *ser* passar a perceber, apenas, aquilo que é essencial à percepção do objeto, o que pode fazer com que ele não veja nuances do objeto captado, não veja suas mudanças ou mesmo, no limite, deixe de percebê-lo.

Vásquez afirma que "*se um sujeito individual não percebe sensorialmente um objeto, não pode ocorrer uma relação estética*" (Vásquez, 1999: p.140). Depende, a relação pode acontecer, mas pode, também, ser uma experiência estética desagradável se, ao contrário ou, em complemento à ideia de Kant, o belo não for, apenas, aquilo que dá prazer ao ser, mas aquilo que, por contraponto, lhe altera o sensível subjetivo, no mínimo, por reforço ao que não deveria ser. Para Vásquez, "*a atividade do sujeito na situação estética é essencialmente perceptiva*" (Vásquez, 1999: p.144).

A auto-constituição do *ser* individual e do grande *ser* coletivo que estamos aqui a analisar, o *Espaço Urbano* (*EU*), ou, classificando de outro modo, a *Unidade Existencial* e seus *Territórios Existenciais*, é um processo, tudo considerado, baseado na temporalidade do ente intramundano, que leva a termo o projeto presente de conclusão do *ser*, por assim dizer, até que outro de seus projetos ulteriores de *ser* emerja. Em termos da espacialidade do ente, lembrando Heidegger, é a presença do *ser* perante si mesmo que o faz ser o que é. A presença aqui referida, ou seja, a espacialidade do *ser*, no limite, leva a que a movimentação do corpo humano na geometria espacial e sua interação, ambiental, simbólica e social, seja uma das mais fortes determinantes para a constituição dos anteriormente mencionados *Territórios Existenciais* ou, em escala mais ampla, a constituição de uma *Geografia Existencial*, ou ainda, numa palavra, simplesmente, a Geografia (ao menos em uma determinada forma de apreender o fenômeno humano de constituição do Espaço Geográfico).

O *Ser* dos *Territórios Existenciais*, entrelaçamento que faz surgir no mundo, material imaterialmente, o que estamos aqui a chamar de *Geografia Existencial* (dos espaços humanos), tem por base a corporeidade do *ente-cidadão*, que podemos definir como a presença do *ser* que não é

apenas existente, mas que se projeta conscientemente para o mundo e se transforma em um *ser* efetivamente consciente de si, como um ser ativo no mundo e consciente que este mundo externo é um *ser* que não é ele e cujo movimento e relação os objetos extramundanos garante continuidade espaço-temporal e mudanças várias nas *Unidades Existenciais* das sociedades, representadas pelas cidades, esse grande "*EU (Espaço Urbano) coletivo*". O *Ser* dos *Territórios Existenciais* é, tudo considerado, o *Ser-Político* ou *Ser-Cidadão* ou, simplesmente, *Cidadão*, uma possibilidade no devir do *ser* que, ao se perceber ativo, toma para si os mecanismos de poder social, transformando a si mesmo, ao outro e, por conseguinte, ao *mundo-fora-do-ser* (objetos extra-essenciais).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DE APROFUNDAMENTO

ABRAMO, Pedro. **Mercado e Ordem Urbana – Do caos à teoria da localização residencial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

ABREU, Maurício de A. **Evolução Urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

_____. **Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700).** Rio de Janeiro: IPP, 2011

ABREU, Maurício de A. **Sobre a memória das cidades**. *In*: Revista Território (3) 4. Rio de Janeiro, LAGET/UFRJ – Garamond, pp. 5-26, 1998

BACHELARD, Gaston. **A intuição do instante**. Campinas, SP: Verus, 2007

BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos: um Haussmann Tropical**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992

BECKER, Bertha. K. & SANTOS, Milton. Org. **Território, territórios – ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007

BETTANINI, Tonino. **Espaço e Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade – A psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

BOBBIO, Norberto. Org. Roberto D'Alimonte. **Dicionário de Ciência Política**. Brasília: Edunb, 1992

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998

CAMPOS, Andrelino de Oliveira. **Programa Favela-Bairro: a nova moradia pode estar em outra favela**. In: Revista Fluminense de Geografia, n.2. Niterói: AGE, p.28-36, 1998

_____. **A despolitização do discurso da segregação frente às políticas de planejamento urbano na metrópole**. In: SILVA, C. A. da *et allii.* (Orgs.). *Metrópole: Governo, sociedade e território.* Rio de Janeiro: DP&A/FAPERJ, pp. 171-192, 2006

_____. **Origens, expansão e (des)construção do espaço favelado no Rio de Janeiro: a cidadania ausente Rio Urbano**, Revista da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, número 1, pp. 22-31, 2000

CASÉ, Paulo. **A cidade desvendada – reflexões e polêmicas sobre o espaço urbano, seus mistérios e fascínios**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000

CASTELLS, Manuel. **A Questão Urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983

CASTRO, Ana Maria de & Dias, Edmundo F. **Classes sociais**. *In*: Introdução ao pensamento sociológico. Rio de Janeiro, Eldorado, pp.176-195, 1981

CASTRO, Iná Elias de; CORRÊA, Roberto Lobato & GOMES, Paulo César da Costa.Org. **Geografia: Conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995

CEREZER, Cristiano; FLORES, Ana Paula Marquesini & ZANARDI, Isis Moraes. **Introdução aos estudos de Heideggerianos a partir de ser e tempo: uma renovação contemporânea da íntima questão do ser**. Revista Thaumazein, Ano V, Número 09, Santa Maria (RS): junho, 2012, p.67-79

CLAVELL, James. Adaptador. **A Arte da Guerra – Sun Tzu**. 22.ed. Rio de Janeiro: Record, 1999

CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1989

_____. **Localização inicial do imigrante na cidade: o caso do Rio de Janeiro**. *In*: Revista Brasileira de Geografia, número 38. julho / setembro, 1976. p.116-121

_____. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 1989

CHRISTOFOLETTI, Antonio. **As características da Nova Geografia**. *In*: Perspectivas da Nova Geografia. São Paulo, Difel, Ática, pp. 71-101, 1982

DÉAK, Csaba & SCHIFFER, Sueli Ramos. Orgs. **O processo de urbanização no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1999

FERRAZ, Hermes. **Filosofia urbana**. São Paulo: J. Scortecci, 1997

FERREIRA, Marieta de Moraes. Coordenadora. **Rio de Janeiro: uma cidade na história**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000

FIORI, José Luis. Org. **Estados e Moedas no desenvolvimento das nações**. Coleção Zero à Esquerda. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999

GOLDMANN, Lucien. **Ciências Humanas e Filosofia - O que é Sociologia?** Rio de Janeiro: Bertrand, 1993

GOTTDIENER, Mark**. A produção social do Espaço Urbano**. São Paulo: EDUSP, 1997

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. São Paulo: Círculo do Livro, 1985

HALL, Peter. **Cidades do amanhã – Uma história intelectual do planejamento dos projetos urbanos no século XX**. São Paulo: Perspectiva, 1995

HARVEY, D. **Condição Pós-moderna**. São Paulo, Loyola, 1993

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

JAMESON, Frederic. **Espaço e imagem - Teoria do pós-moderno**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994

JACQUES, Paola Berenstein. **Estética da ginga – a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001

JOÃO DO RIO. **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1987

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 1999

_____. **La Production de l´Espace**. Paris: Economica, 2000

_____. **A cidade do capital**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001

_____. **Espace et Politique – Le Droit a la ville II**. Paris: Economica, 2001

LE CORBUSIER. **Carta de Atenas**. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1993

_____. **Planejamento urbano**. São Paulo: Perspectiva, 1984

LESSA, Carlos. **O Rio de todos os Brasis (Uma reflexão em busca de auto-estima).** Rio de Janeiro: Record, 2000

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004

LOPES, Alberto. **A cidade além da forma: liberdade como fundamento da (re)forma urbana no Brasil**. Revista de Administração Municipal – Ibam, ano 49, n. 244, 2004

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. **A (re)significação da paisagem do período contemporâneo**. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Paisagem, imaginário e espaço. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001

LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1997

MAGALHÃES, Sérgio. **Sobre a cidade**: **habitação e democracia no Rio de Janeiro**. São Paulo: Pró Editores, 2002

MENHEM, Cláudia Teixeira Fares. (Org). **Evolução urbana da região metropolitana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNDREM, 1978

MORAES, Antônio Carlos Robert; COSTA, Wanderley Messias da. **Geografia crítica**: **a valorização do espaço**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Geografia – Pequena História Crítica**. São Paulo: Hucitec, 1990

MORENO, Júlio. **O futuro das cidades**. São Paulo: Senac, 2002

MOTTA, Aydano André; MALTA, Pedro Paulo. São Sebastião do Século 21. **Urbana – cidade / idéias / futuro / sociedade**. Ano 1, número . Rio de Janeiro: Instituto Light, 2002

MOTTA, Marly Silva da. **Guanabara, o estado-capital**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). Rio de Janeiro: uma cidade na história. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000

NUNES, Edson. **Tipos de capitalismo, instituições e ação social**. *In*: A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático. Brasília (DF): ENAP, 1997

NUNES, Guida. **Rio Metrópole de 300 favelas**. Petrópolis, Vozes, 1976

ORLANDI, Eni P. (Org.). **Cidade atravessada**: **os sentidos públicos no espaço urbano**. Campinas: Pontes, 2001

PEREIRA, Geraldo Jordão. **O Rio de Janeiro do bota-abaixo**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1997

PIAGET, Jean. **O Estruturalismo**. São Paulo: Difel Editora, 1979

POULANTAZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo**. Rio de Janeiro, Graal, 1985

PRETECEILLE, Edmundo & Valladares Licia. **A desigualdade entre os pobres – favelas, favelas**. *In*: Henrique, Ricardo (Org.). Desigualdade e pobreza no Brasil. Rio de Janeiro / Brasília, IPEA, pp. 459-485, 2000.

RAMOS, Jair de Souza. **Dos Males que vem com o sangue: as representações raciais e a Categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20**. *In*: Maio, marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro, Fundação Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, pp. 59-82, 1998

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentimento do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

ROLNIK, Raquel; SOMEKH, Nádia. **Governar as metrópoles: dilemas da recentralização**. Rio Urbano – Revista da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Fundação Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro (CIDE), 2002

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1997

_____. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1986

_____. **O espaço do cidadão**. 3.ed. São Paulo: Nobel, 1996

_____. **Espaço e Método**. São Paulo, Nobel, 1988

_____. **Pobreza urbana**. São Paulo, Hucitec/Anpur, 1982

SANTOS, Milton. **Técnica - espaço - tempo**: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1994

SANTOS, Milton & BECKER, Bertha. Orgs. **Território, Territórios – ensaios sobre o**

ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007

SANTOS, Milton & SILVEIRA, María Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI.** 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997

SCARLATO, Francisco Capuano. **População e urbanização brasileira**. *In***:** ROSS, Jurandyr L. Sanches (Org.). Geografia do Brasil. São Paulo: Edusp, 2001

SILVA, Armando. **Imaginários urbanos**. São Paulo: Perspectiva, 2001

SILVA, Benedicto (Org.). **Dicionário de ciências sociais**. 2.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987

SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Mudar a cidade**: **uma introdução ao planejamento e à gestão urbanos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

SOUZA, Marcelo Lopes de. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento.** *In*: Castro, Iná Elias *et alli* (Orgs.). Geografia; conceitos e temas. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995

_____. **Algumas considerações sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social**. *In*: Revista Território (2) 3. Rio de Janeiro, LAGET/UFRJ – Garamond, pp. 14-35, 1997

_____. **O planejamento e a gestão das cidades em uma perspectiva autonomista**. *In*: Revista Território. Rio de Janeiro, LAGET/UFRJ/CNPq, pp.67-100, 2000

_____. **O desafio metropolitano**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão Urbanos**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002

_____. **O subdesenvolvimento das teorias do desenvolvimento**. São Paulo: Ática. Princípio nº 35, 1994

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Urbanização e desenvolvimento no Brasil atual**. São Paulo: Ática, 1996

VASCONCELOS, Pedro de Almeida**. A cidade da geografia no Brasil**. *In*: CARLOS, Ana Fani Alessandri. Os caminhos da reflexão sobre Cidade – Urbano. São Paulo: Edusp, 1994

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Convite à estética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999

VEIGA, José Eli da. **A ilusão do Brasil urbano**. Revista Urbana – cidade / ideias / futuro / sociedade. Ano 1, número 1, semestral. Rio de Janeiro: Instituto Light, 2002

VERÓN, Eliseo. **A produção de sentido**. São Paulo: Cultrix, 1980

VERÍSSIMO, Francisco Salvador; BITTAR, William Seba Mallmann & ALVAREZ, José Maurício. **Vida Urbana – a evolução do cotidiano da cidade brasileira**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001