

CRISTOLÂNDIA

representações e utopias no espaço urbano

Felipe Rangel Tavaresⁱ

Mestre em Geografia
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Resumo

Analisando a cidade como um produto de relações sociais e de determinadas representações de tais relações, observamos que o momento urbano atual da cidade do Rio de Janeiro é marcado por um processo de produção espacial banalizado, no qual a metropolização reforça a condição da cidade como mercadoria, e, portanto, a tensão entre dominação e apropriação. A partir do espaço de representação que é a "Cristolândia", as práticas espaciais dos missionários se desdobram como uma luta pela reapropriação do espaço urbano, por meio de seu espaço de utopia, construído sobre uma base formada pelos valores da missão como "libertação". A "Cristolândia" também se evidencia como um tipo de mobilização social de cunho religioso e se integra à pluralidade de iniciativas anti-capitalistas, crucial para a superação do estado de coisas, colaborando no sentido de abrir alternativas e possibilidades. Se a representação "Cristolândia" contesta a representação "cracolândia", e busca transformá-la, acreditamos que seja possível transformar o espaço inteiro, a cidade inteira. Trata-se de um projeto utópico. Concluimos que a utopia é uma necessidade urgente à revolução. Portanto, a ausência de utopias torna-se um limite à ação.

Palavras-chave: representações; metropolização; espaços de utopia; apropriação; Cristolândia.

CRISTOLÂNDIA: REPRESENTATIONS AND UTOPIAS IN URBAN SPACE

Abstract

Analyzing city as a product of social relations and certain representations of such relations, we observe that the current urban time the city of Rio de Janeiro is characterized by a process of space production banalized in which metropolization reinforces the city status as commodity and therefore, the tension between domination and appropriation. From the representation of space "Cristolândia", spatial practices of missionaries develop as a struggle for the reappropriation of urban space, through its utopian space, built on a base formed by the mission values as "liberation". "Cristolândia" also shows as a religious social mobilization and integrates the plurality of anti-capitalist initiatives, crucial to overcome the *status quo*, helping to open up alternatives and possibilities. If the representation "Cristolândia" contests the representation "cracolândia" and seeks to transform it, we believe it

ⁱ *Endereço institucional:*

Rua Marquês de São Vicente, n. 225. Edifício da Amizade, ala Frings, sl. F411. Gávea. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP: 22451-900.

Endereço eletrônico:

tavares.geo@gmail.com

is possible to transform the entire space, the whole city. It is a utopian project. We conclude that utopia is an urgent need to revolution. Therefore, the absence of utopia becomes a limit to the action.

Keywords: representations; metropolization; utopia spaces; appropriation; Cristolândia.

Representações e metropolização do espaço

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

A história urbana dos dias atuais, de acordo com Lencioni (2003), é produzida e condicionada pelo processo de metropolização: “é uma continuidade da fase do desenvolvimento urbano, entretanto, possui uma natureza diferente” (LENCIONI, 2003, p. 47). Deste modo, ela observa que, como determinação:

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

A professora apresenta que a concentração de serviços privados e públicos, no contexto atual da globalização, é o aspecto principal e comum entre as diferentes concepções. Esses serviços buscam garantir a gestão da reprodução do capital e sua viabilização política, portanto, são necessidade e condição para sustentação dessa dinâmica. Ela explica que a produção do espaço urbano é também a “produção das condições urbanas, que no momento atual, constituem uma esfera privilegiada de investimento de capital” (LENCIONI, 2010). Fundamentada em Lefebvre, a autora refere-se ao espaço nas sociedades modernas avançadas, como sendo homogêneo, fragmentado e hierarquizado. Homogêneo porque as cidades e edifícios se asseme-

lham cada vez mais, os elementos são como cópias, mais do mesmo. É fragmentado devido ao fracionamento do solo urbano para atender ao mercado imobiliário: espaços de moradia, lazer, favelas, condomínios privados, *shopping-centers*, expressão da segregação espacial, negação do urbano, anti-cidade. Finalmente, o espaço é hierarquizado, pois o estilhaçamento decorrente das diferenças que emergem pela homogeneização (que nunca é absoluta), determina o domínio do poder a partir da centralização deste, provocando a hierarquização.

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

Agregando a discussão de diferentes autores, Lencioni (2013) acrescenta novas dimensões ao processo de metropolização, trazendo, por exemplo, as contribuições do geógrafo francês Bernard Kayser, que entende o espaço metropolizado como aquele que se caracteriza como espaço ligado à grande cidade por meio de fluxos. Ela aponta, dentre outros aspectos de debates anteriores, *o investimento de capital, o desenvolvimento das atividades de serviço e concentração de trabalho imaterial, as atividades de gestão e administração, desenvolvimento de centros comerciais e de serviços, a densidade significativa de redes materiais e a presença visível dos socialmente excluídos*. Além do mais, ela ainda ressalta a metropolização para além da metrópole, chamando atenção para a dimensão cultural do processo, que cria hábitos culturais e valores. Finalizando, a autora dá ênfase à valorização do mercado de terras, afirmando que a propriedade privada da terra se constitui numa condição indispensável à produção imobiliária que (não necessariamente) mercantiliza o espaço.

O espaço é mercadificado e, conforme Sánchez (2009), a cidade é concebida como uma “vitrine global”, em exposição para o mundo, sendo o *city marketing* o instrumento utilizado para formular as políticas urbanas. O objetivo é a produção de “cidades modelo”, que segundo Ferreira (2011), expressa a tendência a uma “urbanização banalizada”: um modo específico e terrível de materialização que tem se tornado cada vez mais efetivo nas cidades do século XXI – a produção do espaço centrada em “modelos de sucesso internacional”. É baseado nesta lógica que vemos surgir na cidade do Rio de Janeiro a ideia de “cidades dentro da cidade” – “Cidade da

Música”, “Cidade do samba”, “Cidade Olímpica”, e até uma “Cidade da Polícia”, promovidas a partir de uma coalizão de forças, que segundo Harvey (2005), é o real poder de organização da vida urbana. A articulação de planejamentos e projetos se utiliza de imagens e discursos, isto é, de representações, que são um recurso para legitimar os interesses dos atores sociais que dominam o espaço.

Existem lendas simbólicas que consagram o Rio de Janeiro como cidade maravilhosa, produzindo uma imagem-força pautada na beleza de sua paisagem natural, isto é, como transfiguração do físico no simbólico, portadora de representações explícitas ou implícitas de um modo de ser ou estar no mundo (Barbosa, 2010). Através dos meios de comunicação, como jornais e revistas, e depois, do rádio, da música popular e do cinema, o imaginário “maravilhoso” se difundiu como uma matriz simbólica de um modo de vida desejado, que conforme o autor, serviu de aparato ideológico para processos brutais de deslocamento e destruição de formas e modos de vida não condizentes aos valores e tradições espelhadas na paisagem natural do maravilhoso. Barbosa (2010) ressalta que se trata de uma imagem abstrata, pois oculta desigualdades sociais sensíveis, reforçando padrões hegemônicos de civilidade, uma espécie de naturalização da violência material e simbólica que se reproduz na forma pela qual a cidade foi construída e organizada.

Destacamos o processo de banalização do espaço considerando a (re)produção das relações produção num cotidiano organizado e programado, no qual a pobreza, a desigualdade, a miséria e o absurdo são naturalizados, tornam-se comuns: tão constantes e permanentes que adquirem o status de normalidade, isto é, a *reificação das relações sociais*. Segundo Goldmann (2006), esta consiste no ato de mascarar as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, dando-lhes o aspecto de atributos naturais das coisas ou de leis naturais, fazendo predominar o abstrato e o quantitativo sobre o concreto e o qualitativo. Isto ocorre a partir de práticas espaciais (medidas governamentais, políticas públicas, parcerias que resultam de coalizão de forças, como o ato de evitar certos lugares e o sentimento de pertencer ou não) e representações que, além de bloquear as possibilidades e mascarar as contradições, atuam manipulando o espaço vivido.

Deste modo, a produção hegemônica de um espaço homogêneo, fragmentado e hierárquico é possibilitada pela existência de distintas representações que são recurso para legitimar medidas e ações cujo propósito é garantir a gestão do capital, sua reprodução, através do espaço inteiro. Quando se faz necessário, estas representações servem de instrumento para justificar processos de remoção da população pobre, incursões policiais nas favelas, além das revitalizações e transformações urbanas já mencionadas. A cidade subsiste porque comporta esses símbolos e signos que causam distúrbio em quem a vive, moldando usos e comportamentos conforme o espaço que é concebido. Torna-se difícil decifrar os códigos que sustentam essa materialidade contraditória, pois o bombardeio de diferentes representações desloca a atenção da problemática fundamental para questões superficiais. De acordo com Harvey (2011), observamos a proliferação de utopias degeneradas, cujo propósito é perpetuar o fetichismo da mercadoria, reprimindo a dialética, para que a estabilidade e a harmonia sejam asseguradas, de modo que não ofereça crítica ao estado de coisas vigente. Para combater tais representações e utopias que atuam na banalização o espaço e são limite à ação, é preciso identificar o que as suporta, para então, subvertê-las.

Crucial para compreender o papel das representações no espaço é a obra de Lefebvre “La présence et l’absence” (“A presença e a ausência”, de 1980). De acordo com Lufti, Sochaczewski e Jahnel (1996), Lefebvre traz uma contribuição à teoria crítica das representações, preocupando-se com o que bloqueia o processo histórico e com o que possibilita sua realização, reconhecendo a força das representações naquilo que impedem e no que permitem o possível. Lefebvre propõe para uma teoria crítica das representações, desvendar as formas de substituição e deslocamento que ocorrem nos processos de representação, procurando as simulações e dissimulações que são a força das representações. Para Lefebvre, a representação é produto de um determinado processo social, que, substituindo coisas, produtos e obras, torna-se socialmente concreta, referida à problemática da dominação e da exploração. Porém, nelas está o poder do anúncio do porvir, como dimensão do vivido, está os sonhos e as utopias, um caminho para o possível.

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

Representações e espaços de utopia: a Cristolândia como mobilização

As representações hegemônicas que bloqueiam o processo histórico precisam ser descobertas e destituídas da dominação que exercem sobre o cotidiano, sobre o espaço vivido. É preciso supera-las a partir de práticas espaciais e representações que contestem tal *status* de comando e controle. A luta se dá no cotidiano e é a partir dele que observamos a exploração, a programação e repetição de ações, mas também, onde podemos contemplar as alternativas e possibilidades para a transformação do estado atual de coisas. É neste sentido que a missão batista Cristolândia, torna-se um instrumento relevante na luta pela reapropriação do espaço urbano, pois, atuando como uma “mobilização social”, o grupo se articula a partir de necessidades do imediato (no nível da ordem próxima) alicerçando processos sociais a uma utopia espacial, a Cristolândia, um espaço de representação, como também uma representação do espaço.

A missão batista Cristolândia é um programa que atua com medidas de prevenção, recuperação e assistência aos usuários e dependentes químicos de *crack*, uma substância psicoativa euforizante, subproduto da cocaína, de custo relativamente baixo e alta capacidade de viciar o indivíduo, devido seu efeito imediato no organismo. Diante do agravamento do consumo de crack no Brasil, o Governo Federal brasileiro adotou grandes medidas nos anos de 2010 e 2011, quando lançou o pro-

grama “Crack, é possível vencer”, o que demonstra a preocupação das autoridades públicas. O aumento do número de usuários e agravamento social que o consumo de crack tem provocado, despertou o interesse de outros grupos além de pesquisadores e da esfera governamental. Organizações Não governamentais (ONGs) e grupos religiosos têm atuado frente ao problema das “cracolândias” (como as cenas de crack são popularmente conhecidas) mais especificamente em ações diretas com os usuários. É neste contexto que a “Cristolândia” se insere, estando presente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Pernambuco, Bahia e no Distrito Federal, onde há cenas de crack.

A “Cracolândia” é uma representação do espaço cuja imagem-força foi construída e difundida pelos meios de comunicação, principalmente os programas televisivos de teor policial e de cunho sensacionalista (TAVARES, 2013). Atualmente, as cenas de crack provocam intensos debates e polêmicas no que diz respeito ao modo de solucionar a questão, e, além disso, é uma expressão da banalização da cidade. Embora visíveis ou escondidas, variando de um estado para outro, as cenas do crack têm aspectos em comum que tornam explícitas as formas de precarização e degradação vivida não apenas por adultos, mas em grande parte por crianças e adolescentes, expostos à situação de vulnerabilidade, morando nas ruas, incluídos precariamente num cotidiano perverso e opressivo.

Neste sentido, compreendemos a “Cristolândia” como um espaço de representação, um espaço vivido (não desvinculado do espaço percebido e do espaço concebido), que contém em si um projeto e um programa de ação. Entendemos a ação da missão batista Cristolândia como uma forma de luta que visa combater não somente as cracolândias, mas que pode se estender à sociedade inteira. Podemos partir deste nível e deste movimento para combater outros tipos de banalização e suscitar outras reflexões que sirvam de impulso para o engajamento político na luta que contesta o estado de coisas atual. Num momento de retração no conformismo, segundo Castoriadis (1987-1992) e, onde muitos declaram que “não há alternativa” (HARVEY, 2011), acreditamos poder extrair deste grupo alguns elementos para moldar alternativas e possibilidades de reapropriação da cidade, do urbano, como lugar de encontro, da festa, da alegria.

Tais considerações podem parecer, à primeira vista, utópicas – e assim são. Para Lefebvre (1999, p. 163), a utopia seria um “possível impossível, mas que confere seu sentido ao possível, à ação”. Ele afirma: “não existe atividade sem projeto; ato sem programa, *práxis* política sem exploração do futuro” (2006, p. 158). Se a utopia confere sentido ao possível, à ação, e esta não existe sem projeto ou programa, entendemos que sem utopia não existe ação. Portanto, a utopia é uma necessidade urgente para a revolução.

Ao abordar a ação da missão batista Cristolândia como uma luta de reapropriação do urbano, consideramos o potencial que tais representações e práticas espaciais possuem quando são aproximadas à luz das obras de Lefebvre, principalmente quando versa sobre o espaço urbano, o cotidiano e a revolução. Não se trata de apontar a missão batista Cristolândia como única e melhor alternativa para a reapropriação do espaço, antes, apontá-la como possibilidade numa esfera de multiplicidade e pluralidade de lutas anti-capitalistas. Tendo ciência de algumas implicações que tais aproximações podem provocar, estamos dispostos a desenvolver e abrir caminhos, que, embora bloqueados por muitas representações, (pre)conceitos e ideias, consistem em oportunidades de abalar e romper com determinismos e engessamentos que tem se prestado ao fechamento de perspectivas de ação.

Observar na religião uma possibilidade de transformação e liberdade pode gerar controvérsias. Lefebvre (2001) entende a Igreja como parte da ordem distante. Ele situa a Igreja dentro dessa ordem, pois considera esta como “a ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições, por um código jurídico formalizado ou não, por uma cultura e por conjuntos de significantes” (LEFEBVRE, 2001, p. 52), num nível dotado de poderes, concebida dentro de ideologias (religiosas e políticas). A igreja para Lefebvre seria uma instituição dotada de poderes que tem a capacidade de estabelecer o controle através de normas, regras, doutrinas e representações, que como vimos a partir de sua teoria, bloqueiam o possível, mascaram as contradições e manipulam o vivido.

Concordamos com Lefebvre. A igreja como uma instituição tem uma capacidade de transformação limitada aos interesses de seus dirigentes, mais preocupados em perpetuar a organização através de seus fiéis, pouco se importando com os pro-

blemas sociais, na verdade, criando representações destes, que obscurecem o pensamento, a reflexão crítica, harmonizando sua existência dentro do sistema vigente. Pensamos o mesmo a respeito da religião. Ao considerar a ação missionária como mobilizações, nosso intuito é observar “o espírito do Evangelho” na ordem próxima, não sendo apenas um rebatimento da ordem distante (embora isso ocorra), mas fugindo da religião institucionalizada (ou da religiosidade – doutrinas ou práticas sem reflexão, acríticas e alienadoras), seja em associação ao Estado, seja em associação a Convenções e outras organizações, pois acreditamos que a contribuição para a transformação se torna reduzida e limitada aos interesses que se aproximam do que Marx (2010) chamou de humanização do Cristianismo.

Quando falamos de “mobilizações” estamos nos referindo ao que Ferreira (2012) aborda como novas formas de associação na busca de uma transformação mais abrangente, considerando as lutas que se dão no nível da ordem próxima, das necessidades imediatas, mas buscando ir para além delas, tendo em seu horizonte ações de curto, médio e longo prazo; constituindo-se num modo de se contrapor à ação que se realiza “de cima para baixo”, ao criar espaços de representação através da experiência construída pelo fortalecimento de laços solidários horizontais da vida cotidiana coletiva.

Podemos compreender a mobilização a partir da religião e da igreja (que se constituem como instituições) para, em seguida, superá-las através da prática transformadora e libertária, subversiva e rebelde (pois rejeita a ordem injusta que é dominante), que se dá no nível da ordem próxima – “relações dos indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos entre eles” (LEFEBVRE, 2001, p. 52). É o cotidiano e o espaço vivido da ordem próxima que é considerado, sem reduzir essas ações ao que observamos como localismos.

Estudando o papel da religião e da igreja nos conflitos sociais, Otto Maduro (1983) observou que, no seio de sociedade de classes, elas podem atuar como produto de tais relações conflitivas e como terreno e fator ativo nas lutas sociais. Embora possa ser influenciado e manipulado pelos atores sociais hegemônicos, o campo religioso se constitui a si mesmo como uma rede específica de relações sociais com

uma certa realidade e estabilidade, próprias e particulares, o que não permite reduzi-lo apenas como um produto inerte e passivo nos conflitos, que atende aos interesses dos grupos sociais que dominam o espaço. Nesta perspectiva, Maduro (1983) acredita que,

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

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

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

Concordamos que é no urbano onde a ação pode se desdobrar criando aberturas, e, como temos enfatizado, alternativas que promovam a apropriação e o uso, ao invés da predominância que a dominação e o consumo exercem. Lefebvre (2008,

p. 83) coloca que, “o espaço, indispensável para a vida cotidiana, se vende e se compra; tudo o que constituiu a vitalidade da cidade como obra desapareceu frente à generalização do produto”. Ao considerar a cidade como obra, isto é, um “espaço modelado, apropriado por este ou aquele grupo, segundo suas exigências, sua ética e sua estética” (LEFEBVRE, 2008, p. 82), o filósofo pode reconsiderar importantes aspectos como a centralidade, o espaço como lugar de encontro, a monumentalidade e a simultaneidade.

À medida que, como lugar de encontro, a mobilização dos missionários se realiza nas ruas (onde a banalização se expressa nas cenas de crack), o urbano reúne e condiciona à ação. O espaço-tempo dos missionários (sua concepção ou seu espaço conceitualizado) não é aquele que se refere à mercadoria e ao consumo, marca do cotidiano organizado e programado das cidades-vitrines. Os missionários enxergam a cidade como “campo” de ação, expressando a ideia de que “o campo é o mundo” (AZEVEDO, 2004, p. 195).

A comparação da cidade e das ruas como “campos de colheita”, juntamente com a ordenação do “ide” faz parte da visão de mundo que orienta a ação dos missionários batistas. Essa concepção nos direciona à Lefebvre quando fala dos espaços de representação, chamando atenção para os espaços absolutos, reais enquanto indissociáveis das práticas sociais e políticas, mas sem existência concreta, portanto simbólicos. Para o filósofo, estes espaços são aqueles considerados como “sagrados” ou “malditos”, que coexistem com as representações do espaço, que ele chamou de espaço abstrato, racional, estatal, burocrático e administrativo (que também possui caráter simbólico, mas está ligado a outras relações). A cracolândia seria o “espaço maldito” sobre o qual a ação missionária está encarregada de transformar a partir da ação.

Por esta razão, acreditamos que sua ação na cidade contribui para a transformação e revolução do espaço, da sociedade, já que o espaço, como afirma Gottdiener (2010, p. 127) “é ao mesmo tempo o local geográfico da ação e a possibilidade social de engajar-se na ação”. A partir dessa iluminação, a ação dos missionários da Cristolândia pode ser compreendida como um modo de apropriação do espaço –

atuando por meio de práticas espaciais, representações do espaço e de espaços de representação – que transforma o urbano banalizado.

Assim, entendemos que a missão batista Cristolândia, a partir da mobilização missionária e de suas práticas espaciais, atua, ora contestando o estado de coisas atual (adquirindo uma postura revolucionária), ora em harmonia com as contradições do cotidiano (adquirindo uma postura conservadora). De qualquer forma, podemos vislumbrar alternativas e possibilidades contidas nas representações e nas práticas espaciais dos missionários.

Considerar o espaço vivido como momento em que as utopias se concebem e se desencadeiam em práticas espaciais é fundamental para abalar o espaço abstrato e suas representações quantitativas. Por esta razão é que Gottdiener (2010) reforça o pensamento de Lefebvre acerca da transformação revolucionária, que requer, sobretudo, a liberdade de usar o espaço: a transformação radical do espaço provocaria a transformação da vida cotidiana, pois ambos estão vinculados. Gottdiener (2010) mostra que o direito à cidade foi definido por Lefebvre como o confisco do espaço pela ação que se libertou da repressão e que já é parte de uma *práxis* revolucionária. Não pode haver transformação da sociedade se não houver a produção de um espaço apropriado, pois, para novas relações sociais deve haver novo espaço e vice-versa (LEFEBVRE, 1973 apud GOTTDIENER, 2010, p. 154). É preciso imaginar e produzir espaços onde a revolução da vida cotidiana possa se realizar, por isso, conforme mostra Gottdiener (2010), Lefebvre localiza o impulso transformacional no ato de apropriação que se apodera do valor de uso do espaço social a partir da dominação do valor de troca do espaço abstrato – como usuários do espaço, logo da vida cotidiana, “todos somos candidatos potenciais à luta sócio-espacial” (GOTTDIENER, 2010, p. 157).

Entender a missão batista Cristolândia como uma mobilização é compreender, em primeiro lugar, os missionários como candidatos à luta sócio-espacial; e que há uma *práxis* revolucionária que envolve a ação – a luta que contesta a banalização do espaço – e uma utopia, que é concebida a partir de seu espaço de representação. Revolução e utopia, como observamos, devem caminhar juntas, pois para uma

transformação radical da sociedade é preciso que um novo espaço seja produzido, e, para tal, é necessário que este espaço seja imaginado.

A Cristolândia e os Sete Teatros de Ação rebelde

Diferentes sociedades produzem qualitativamente concepções de espaço e tempo – afirma Harvey (1996) ao apresentar a diversidade de elementos que constituem espacialidades e temporalidades distintas, produzindo diferentes arenas de conflito social. De acordo com o autor, as construções sociais são moldadas por várias formas de espaço e tempo na qual os seres humanos encontram sua própria sobrevivência material, e, isso depende de habilidades culturais, metafóricas e intelectuais. Harvey (1996) também lembra que as definições sociais objetivas de espaço e tempo estão implicadas em processos de sociais de reprodução. Deste modo, consideramos o espaço como produto de inter-relações, esfera da multiplicidade e da pluralidade, e, neste sentido, o campo religioso atua como fator ativo nos conflitos espaciais, pois suas estruturas de discursos e práticas acabam por contribuir para a construção social de representações de espaço e tempo. Uma grande contribuição acerca dos espaços de utopia é dada por Harvey (2011) ao trazer a perspectiva de um “conjunto sem fim de mundos sociais possíveis”, comprovando a capacidade da imaginação humana de explorar alternativas socioespaciais. Quando trazemos a “Cristolândia”, estamos vislumbrando tais perspectivas.

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

Essa formulação é atrativa em seu nível de superfície, permitindo-nos pensar os múltiplos esquemas utópicos (livres organizações espaciais) que chegam até nós em formas materializadas não mutuamente exclusivas. Estimula a ideia de uma simultaneidade de livres organizações espaciais que acentua a escolha, a diversidade e a diferença. Permite-nos lançar um olhar sobre as múltiplas formas de comportamento e de política desviantes e transgressoras que ocorrem nos espaços urbanos. (HARVEY, 2011, p. 242).

De acordo com Harvey (2011), o conceito de Foucault possibilita uma melhor compreensão da heterogeneidade do espaço, porém, sem oferecer pistas sobre que “aparência poderia ter um utopismo mais espaçotemporal”, isto é, “como seria possível construir alguma espécie de alternativa” (2011, p. 243). Apesar disso, queremos destacar algumas noções que Foucault traz quando aborda as heterotopias. Foi numa palestra em 1967, entre arquitetos e teóricos do espaço, que Foucault recorreu ao conceito. Conforme o filósofo aborda, todo e qualquer grupo humano cria suas heterotopias, que assumem formas variadas, podendo ser classificadas em duas categorias, heterotopias de crise e heterotopias de desvio. A primeira se refere a lugares privilegiados, sagrados ou malditos, relacionados à indivíduos que estão, em relação à sociedade e ao ambiente que ocupam, em situação de crise. Essas heterotopias, de acordo com Foucault, têm desaparecido, sendo substituídas pelas segundas – heterotopias de desvio – aquelas nas quais os indivíduos cujos comportamentos são desviantes em relação às normas instituídas socialmente.

Façamos algumas observações: a partir do ponto de vista da mobilização social dos missionários da Cristolândia, podemos associar as cracolândias, primeiramente, às heterotopias de desvio, considerando a situação precária em que os usuários estão inseridos e também como sendo heterotopias de crise, uma vez que tais espaços são considerados como malditos e revelam uma situação de vulnerabilidade e miséria. Enfatizamos isso para rechaçar a possibilidade de enxergar tais espaços como lugares de encontro ou cenas amigáveis, pois, embora possa ser o único espaço onde os usuários compartilham de uma sociabilidade com “liberdade”, eles revelam mais a opressão e a injustiça.

Outro aspecto importante que destacamos a partir do conceito de heterotopias é que, segundo Foucault, elas conseguem sobrepor vários espaços incompatíveis num só espaço real, como um teatro, um cinema ou um jardim. A cidade-vitrine contém as cracolândias – incompatível com a imagem que quer vender, por sua vez,

as Cristolândias estão nas cracolândias, um espaço considerado sagrado inserido noutra maldito, na cidade onde impera o espaço abstrato em detrimento do espaço social. Aqui podemos enxergar a heterogeneidade do espaço e sua construção social por diferentes grupos. Isto no leva a mais um aspecto que consideramos importante – o papel de criar um espaço ilusório que espelha todos os outros espaços reais, ou o papel de criar um espaço outro, tão real, tão perfeito, meticuloso e organizado em desconformidade com nossos espaços mal construídos. Este aspecto está relacionado ao modo como o espaço é concebido, percebido e vivido.

Acreditamos que a missão batista Cristolândia, compreendida como um tipo de mobilização social, contém um aspecto transformador que entendemos ser essencial para a revolução do espaço. As utopias, as práticas e as representações, quando comparadas ao estado atual de coisas, cuja banalização nós destacamos, podem revelar um novo espaço que deve ser apropriado para receber ações radicais e libertatórias, gerando algo diferente de tudo que denunciemos e já observamos até então – construir novas histórias e trajetórias. De acordo com Harvey (2013, p. 28) “a liberdade da cidade é muito mais que um direito de acesso àquilo que já existe: é o direito de mudar a cidade mais de acordo com o desejo de nossos corações”. Este é o desejo que nos move em direção às possibilidades e alternativas que observamos na ação dos missionários. Partindo do que Harvey (2011) denomina de “arquiteto rebelde”, observamos tal essência nos missionários, que por sua paixão e imaginação se empenham em construir alternativas diante dos espaços da banalização, da opressão, da injustiça e da miséria. Rejeitar este potencial é se fechar no particularismo e na ausência de alternativas.

Para Harvey (2011) “a real mudança política advém de alterações simultâneas e bem pouco coordenadas tanto no pensamento como na ação em várias escalas” (2011, p. 306). Por este motivo ele recorre à figura dos sete “teatros” (operações) possíveis de pensamento e de ação em alguma “longa fronteira” de práticas políticas “rebeldes”. Não há primazia entre eles, todos estão inter-relacionados, e, conforme o geógrafo declara, “para haver uma insurgência generalizada que altere a forma e a direção da vida social são necessárias ações colaborativas e coordenativas em todos os teatros” (2011, p. 307).

O slogan “vamos transformar as cracolândias em Cristolândias” expressa bem o que constitui o primeiro teatro de ação rebelde – o *peçoal é político* – onde David Harvey explica que o arquiteto rebelde é uma pessoa corporificada. Ele levanta a seguinte fórmula: “ao mudar nosso mundo, mudamos a nós mesmos” – o que implica na seguinte interrogativa: “como poderemos transformar a nós mesmos sem transformar nosso mundo?”. Podemos considerar os missionários e a mobilização como arquitetos rebeldes, justamente porque na mensagem do Evangelho, há primeiro a transformação ao nível do privado e do pessoal, que não deve ser suprimido nem reprimido – esta dimensão é fundamental, pois conforme Harvey (2011, p. 308), este é “um espaço em que as dúvidas, as raivas, a ansiedade e o desespero, assim como a certeza, o altruísmo, a esperança e o júbilo possam florescer”.

A mensagem do Evangelho colabora neste sentido para uma revolução pessoal que desemboca em ações transformadoras de nível coletivo, o que nos leva a considerar outros dois teatros de ação. *A pessoa política é uma construção social* – “o indivíduo, o corpo, o eu, a pessoa é uma construção social fluida, em vez de uma entidade absoluta e imutável fixada no concreto” (2011, p. 309). De acordo com o geógrafo, é preciso ver a pessoa como um conjunto de relações socioecológicas, pois a pessoa que é política é receptora de incontáveis processos que atravessam os mundos físicos e sociais. O desafio é “persuadir as pessoas a ver para além das fronteiras do míope mundo da vida cotidiana que todos habitamos” (2011, p. 310). Podemos perceber que ao atuar nas ruas, enxergando os grupos sub-humanizados invisíveis, e alertando através de campanhas e outros meios de comunicar a realidade das cracolândias, a missão batista age neste também neste teatro, projetando a possibilidade do futuro – “transformar em Cristolândias” – recorrendo à tradição utópica, mais uma característica deste segundo teatro, que conforme Harvey (2011), “consiste em imaginar sistemas inteiramente distintos de direitos de propriedade, de organização da vida e do trabalho, tudo isso manifesto em formas espaciais e ritmos temporais totalmente diferentes” (2011, p. 311-312).

Para isso, conforme o autor explica, é necessária a perspectiva de uma longa revolução, que requer algum tipo de coletivização do impulso e do desejo de mudança, o que nos leva a destacar o terceiro teatro de ação rebelde – *a política das*

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

O particularismo militante e ação política. A ação da missão batista Cristolândia pode ser entendida como uma luta particular, e nisto reside um problema: mudar de nível neste espectro de lutas e chegar a alguma concepção de uma alternativa universal do sistema social que constitui a fonte de suas dificuldades (HARVEY, 2011, p. 316). O geógrafo afirma que, “avançar num dado teatro acabam por estagnar ou mesmo regredir caso não seja apoiados por avanços noutros teatros” (2011, p. 306). Isso nos mostra que, embora haja autonomia no nível do pessoal e muitas frentes missionárias abertas em vários estados brasileiros, a dificuldade que há no nível institucional, isto é, no nível mediador entre particulares universais, prejudica o processo de *tradução do concreto ao abstrato* (mais um dos sete teatros). A ausência de reflexão acerca da missão dos batistas também é fator prejudicial, pois para muitos, “religião e política não se misturam”, o que gera um desgaste e enfado em muitas lideranças que preferem não partir para o confronto, o que supõe uma inclinação ao conservadorismo. Tal particularismo afeta a política das coletividades e a

tarefa da tradução, isto é, a passagem da particularidade à universalidade. Também há o problema das instituições mediadoras se ossificarem, embora a estabilidade destas e das formas espaciais sejam essenciais para que toda alternativa radical se materialize. Por tal razão, Harvey (2011, p. 318) propõe uma “negociação mais dinâmica entre particularidade e universalidade de modo a forçar as instituições mediadoras e as estruturas espaciais a ser o mais abertas possível”, pois como teatros de ação, as *instituições mediadoras e os ambientes construídos* têm crucial importância pois são capazes de mediar a dialética entre particular-universal. Tratando especificamente das *traduções e aspirações*, o geógrafo afirma que “o arquiteto rebelde tem um papel particular a desempenhar tanto na definição dos pontos em comum como no registro das diferenças” (HARVEY, 2011, p. 321). Ele coloca que sem tradução tornam-se impossíveis formas coletivas de ação, isto porque é preciso se empenhar no esforço de traduzir aspirações políticas entre a incrível variedade e heterogeneidade de condições socioecológicas e político-econômicas.

Nestes três teatros, mencionados anteriormente, percebemos algum tipo de estagnação e limitação na ação da missão batista Cristolândia, por conta dos seguintes fatores: 1) mesmo que enfraquecida, a influência da matriz do liberalismo permanece operante: a separação entre igreja e estado significa a perda pela responsabilização social e política, logo, uma tendência ao conservadorismo; 2) o isolacionismo da denominação enclausura a luta particular e não permite a promoção de um aliar com outras mobilizações; 3) a tradução que deveria ser realizada pela instituição, na mediação entre particular-universal é prejudicada pela falta de comunicação e compartilhamento com outras mobilizações de luta transformadora. Isto também provoca um retrocesso acerca da reflexão sobre o “pessoal ser político” e resulta numa construção social da pessoa política que deixa a desejar, isto é, que, embora atue nas missões, não está comprometido como uma ação mais ampla e radical de transformação, a pessoa permanece e se fecha no nível do imediato, acometido da miopia do cotidiano. Entretanto, como estamos falando de possibilidades e alternativas, é imprescindível ter esperança. É onde nos debruçamos no sétimo e último teatro de ação rebelde.

O momento da universalidade – sobre compromissos pessoais e projetos políticos. Neste caso, no teatro das traduções e aspirações, o universal torna-se concreto no mundo real por meio das práticas sociais. Harvey (2011) exemplifica com o conceito de justiça, que é o caso de uma noção que se universaliza por meio de um processo de abstração, mas volta a particularizar-se. Entretanto, o momento da universalidade não é um momento final de revelação nem de verdade absoluta. Na verdade, é um momento de escolha, onde é necessário haver princípios ou códigos de ação que funcionam como diretrizes para futuras decisões. O princípio de missão como libertação se constitui como um norte para que o livre fluxo da imaginação alcance e molde novas ordens socioecológicas, e isto está contido naquilo que move o espaço de representação Cristolândia – o conhecimento de Cristo, dado a partir do encontro nas ruas, inicia o processo da libertação – social, particular e espiritual.

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

Considerações finais

O caminho à reapropriação mostrado por Lefebvre (1991b) é uma estrada que conduz à revolução cultural permanente. Revolução que tem como fim e sentido da criação um estilo de vida, de modo mais objetivo, uma revolução que muda a vida, não apenas o Estado ou as relações de propriedade (1991b, p. 214). O combate é tran-

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

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

fluxo da imaginação dos missionários e das ações que engendram processos que podem ser promotores de mudanças.

Se o espaço de utopia Cristolândia tem como finalidade transformar as cracolândias, e esta representação é verdadeira em relação ao que a sustenta, a construção de um novo espaço que contesta o atual aparece como uma forma de reapropriação do urbano; como um espaço de representação, a Cristolândia busca, por meio da imaginação, modificar e apropriar o espaço banalizado; Acreditamos que a partir dessa utopia e mobilização é possível dismantelar aquilo que sustenta as banalizações da vida e da cidade. Nossa tentativa de alicerçar as missões com os teatros de ação teve como propósito aliar princípios ou códigos de ação (que funcionam como diretrizes para futuras decisões) com arenas onde a mobilização atua para transformar, ao nível do indivíduo – o corpo, como medida de todas as coisas – e do social, do coletivo, à totalidade.

Neste sentido, consideramos que a Cristolândia, mesmo sendo um empreendimento missionário batista, cujas implicações políticas foram apresentadas (descompromisso com os problemas sociais, conservadorismo), contém um caráter subversivo, uma vez que busca transgredir o espaço banalizado das cracolândias. Deste modo, podemos falar de “encontros transformadores” (o simples ato de enxergar um morador de rua, considerado invisível, é transformador). Os missionários conferem um uso distinto ao espaço-tempo, pois há um conjunto de representações e símbolos que povoam suas consciências e sobrecuem no trabalho religioso, isto é, na produção de uma visão do mundo e nas relações sociais, ou, na concepção de um espaço-tempo e de práticas espaciais que podem desempenhar uma função social revolucionária.

Vislumbrar alternativas e possibilidades, diante de um momento em que movimentos sociais e projetos políticos estão exauridos, é considerar o espaço como aberto à ação, pois vivê-lo como fechado, acabado, é aceitar toda a contraditória e falsa coerência que os atores dominantes desejam atribuir a ele. É preciso, portanto, concebê-lo e vivê-lo como esfera onde novas perspectivas podem ser geradas a partir da multiplicidade e da pluralidade de inter-relações. Necessário é estabelecer con-

versações, debates, diálogos que busquem construir aproximações, bem mais que separações.

Acredito estarmos num momento onde a convergência de lutas anticapitalistas é mais possível: parte do objetivo implícito nessa pesquisa é ressaltar pontos de contatos com outras lutas pela reapropriação e revolução do espaço. Ao invés de rechaçar e rejeitar, percebemos este momento como instante de estender todas as mãos possíveis. O resgate da esperança precisa agregar experiências, saberes, teorias, vivências, técnicas, ciências, para não reduzir e fragmentar as táticas e estratégias de ação radical. Os avanços nos teatros de ação seriam mais efetivos, por isso trouxemos o papel da missão batista Cristolândia. Admitimos que o assunto não se esgotou nessa linhas, e, que poderíamos ter abordado outros pontos, aprofundado em alguns elementos e discutido determinados conceitos. Portanto, este estudo é apenas uma parte de uma trajetória—até aqui, uma conexão de instantes e momentos que culmina no tempo presente, uma soma de experiências e relações que pretendem ser contribuintes dentro dos movimentos anti-capitalistas que lutam pelo direito à cidade, autonomia e justiça social.

Referências

- AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo**: a formação do pensamento batista brasileiro. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- BARBOSA, Jorge Luiz. Paisagens da natureza, lugares da sociedade: a construção imaginária do rio de janeiro como *cidade maravilhosa*. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales**, Barcelona, v. 15, n. 865, sem paginação, 25 mar. 2010.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. A natureza do espaço fragmentado. In: SANTOS, Milton; Souza, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, María Laura (Orgs.). **Território**: Globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 191-197.
- CASTORIADIS, Cornelius. **O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992. (As encruzilhadas do labirinto, 3).
- FERREIRA, Alvaro. **A cidade no século XXI**: segregação e banalização do espaço. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.
- GOLDMANN, Lucien. A reificação das relações sociais. In: FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza. **Sociologia e sociedade**: leituras de introdução à Sociologia. São Paulo: LTC, 2006. p. 137-146.
- GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço**. São Paulo: USP, 2010.

HARVEY, David. **Justice, nature and the geography of difference**. [S.l.]: Blackwell, 1996.

_____. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **Espaços de Esperança**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. A liberdade da cidade. In: BOITEMPO; CARTA MAIOR (Ed.). **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo, 2013. sem paginação.

LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribuciones a la teoria de las representaciones**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983.

_____. **The Production of Space**. [S.l.]: Blackwell, 1991.

_____. **Vida cotidiana no mundo moderno**. Rio de Janeiro: Ática, 1991.

_____. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **O direito à cidade**. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

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

LENCIONI, Sandra. Reconhecendo metrópoles: território e sociedade. In: SILVA, Cátia Antonia da; FREIRE, Desirée Guichard; OLIVEIRA, Floriano José Godinho de (Orgs.). **Metrópole: governo, sociedade e território**. Rio de Janeiro: DP&A. Faperj, 2003. p. 41-57.

_____. Redes, coesão e fragmentação do território metropolitano. **Scripta Nova**, Barcelona, v. 14, n. 331 (69), 1 ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-69.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2012.

_____. Metropolização do espaço: processos e dinâmicas. In: FERREIRA, Alvaro; RUA, João; SILVA, Augusto César Pinheiro da; MARAFON, Gláucio José (Orgs.). **Metropolização do espaço: gestão territorial e relações urbano-rurais**. Rio de Janeiro: Consequência, 2013. p. 17-34.

LUFTI, Eulina Pacheco; SOCHACZEWSKI, Suzanna; JAHNEL, Teresa Cabral. As representações e o possível. In: MARTNS, José de Souza (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno da dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 87-98.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes: quadro teórico para análise de suas inter-relações na América Latina**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

SÁNCHEZ, Fernanda. A (in)sustentabilidade das cidades-vitrine. In: ACSELRAD, Henri (Org.). **A duração das cidades**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 155-176.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: USP, 2006.

TAVARES, Felipe Rangel. Territorializações precárias na cidade: um estudo de caso sobre as cracolândias. **História, Natureza e Espaço**, [s.l.], v.2, n.2, 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/niesbf/article/view/12119/9494>>. Acesso: 28 fev. 2016.

Recebido em 29 fev. 2016;
aceito em 7 fev. 2017.