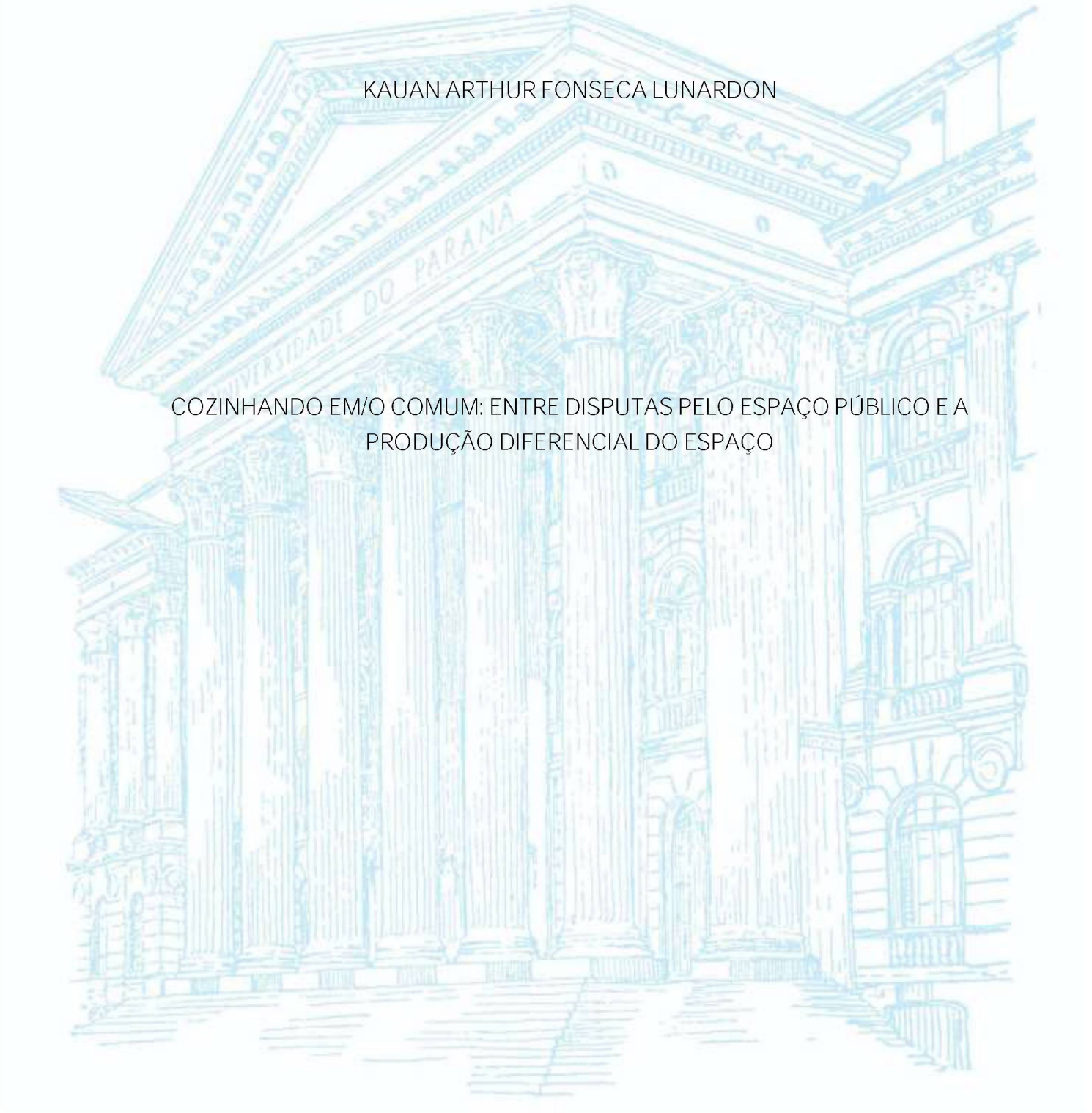
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

KAUAN ARTHUR FONSECA LUNARDON



COZINHANDO EM/O COMUM: ENTRE DISPUTAS PELO ESPAÇO PÚBLICO E A PRODUÇÃO DIFERENCIAL DO ESPAÇO

CURITIBA
2022

KAUAN ARTHUR FONSECA LUNARDON

COZINHANDO EM/O COMUM: ENTRE DISPUTAS PELO ESPAÇO PÚBLICO E A PRODUÇÃO DIFERENCIAL DO ESPAÇO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr.º Alessandro Filla Rosaneli

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Lunardon, Kauan Arthur Fonseca
Cozinhando em/o comum : entre disputas pelo espaço público e a produção diferencial do espaço / Kauan Arthur Fonseca Lunardon. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Orientador: Alessandro Filla Rosaneli

1. Espaços públicos. 2. Cozinhas comunitárias. 3. Alimentos – Produção. I. Universidade Federal do Paraná. II. Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Rosaneli, Alessandro Filla. IV. Título.

Bibliotecário: Elias Barbosa da Silva CRB-9/1894

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIENCIAS DA TERRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA - 40001016035P1

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **KAUAN ARTHUR FONSECA LUNARDON** intitulada: **Cozinhando em/o comum: entre disputas pelo espaço público e a produção diferencial do espaço**, sob orientação do Prof. Dr. ALESSANDRO FILLA ROSANELI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Setembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
28/09/2022 11:06:39.0
ALESSANDRO FILLA ROSANELI
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
28/09/2022 11:50:15.0
DANILO VOLOCHKO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
15/10/2022 20:10:00.0
FLÁVIA ELAINE DA SILVA MARTINS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica
28/09/2022 15:52:09.0
LUCIA CAPANEMA ALVARES
Avaliador Externo (31003010)

AGRADECIMENTOS

Nada nessa vida fazemos sozinhos. Se somos no mundo, o somos porque estamos juntos. Essa dissertação caminha teórica e praticamente para esse entendimento, pois foi construída a partir do encontro e da troca. Trocas das mais simples e efêmeras, como uma conversa durante o café da manhã, até aquelas estonteantes e marcantes, como foi meu processo de convivência com as cozinhas comunitárias. Assim, eu agradeço a todas e todos que fizeram essas trocas serem possíveis.

Em primeiro lugar, agradeço às cozinhas que fizeram parte dessa pesquisa e todos os militantes e voluntários, que corajosamente, foram responsáveis por mantê-las em atividade durante esse duro período pandêmico. Agradeço ao coletivo Marmitas da Terra, em especial à Adriana e ao Marquinhos, companheiro de geografias da vida, por todos os aprendizados, dentro e fora da lida.

Agradeço meu orientador, Alessandro Filla, que conseguiu romper as barreiras da "orientação à distância" e se fez presente em todo o processo de construção da pesquisa, me proporcionando liberdade para criar e oferecendo o rigor necessário para uma boa construção científica. Agradeço também todos os colegas do Observatório do Espaço Público e do LATECRE, em especial Gabriela e Denise, do mini-grupo autônomo do Lefebvre. Agradeço à prof. Lucia Capanema Alvares, por me acolher enquanto aluno em sua disciplina e apresentar-me caminhos potentes de pesquisa e também ao prof. Wolf Sahr pelos aconselhamentos dentro e fora da academia.

Agradeço à amiga Tamara, que compartilhou tanto os desafios da pesquisa, quanto inúmeros bolos, almoços coletivos e outras coisas mais, junto com Camila, que ajudou a fazer da casa amarela terreno criativo e fortaleza contra as intempéries. Nada seria sem esse apoio mútuo, inspirações e a riqueza dos momentos de comensalidade desse tempo difícil, mas feliz.

Agradeço à minha companheira, Gabi, pelo aconchego, acalanto e potência que somente certos encontros podem causar. E à minha mãe, Juliane, geógrafa e professora, que foi quem me permitiu pensar em ser geógrafo pela primeira vez.

Por fim, agradeço ao departamento da pós-graduação em Geografia da UFPR, e ao financiamento que tornou possível a realização dessa pesquisa.



em mim
eu vejo o outro
e outro
e outro
enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente
centenas
o outro
que há em mim
é você
você
e você (...)
Paulo Leminski – Contranarciso

Se os frutos produzidos pela terra
Ainda não são
Tão doces e polpudos quanto as peras
Da tua ilusão
Amarra o teu arado a uma estrela
E os tempos darão
Safras e safras de sonhos
Quilos e quilos de amor
Noutros planetas risonhos
Outras espécies de dor
Se os campos cultivados neste mundo
São duros demais
E os solos assolados pela guerra
Não produzem a paz
Amarra o teu arado a uma estrela
E aí tu serás
O lavrador louco dos astros
O camponês solto nos céus
E quanto mais longe da terra
Tanto mais longe de Deus

Gilberto Gil – Amarra teu arado a uma estrela



RESUMO

A atual situação pandêmica, ao ecoar um fenômeno global, reforça as desigualdades já existentes no espaço. Esse caminho aparentemente contraditório entre o global e o local, o geral e o específico, dá forma ao trabalho que aqui se pretende. Ao assumir tal perspectiva, colocar atenção no corpo é essencial, mas não apenas no corpo biológico, orgânico, sensório-perceptivo, mas também no corpo social. É no encontro, ou no agenciamento de corpos que a criação de novas espacialidades é possível. Nesse sentido, é importante questionar dentro da discussão atual sobre os espaços públicos que tipos de agenciamentos são facilitados e/ou coibidos nesses lugares. Em contraposição à lógica da troca que define a experiência urbana hegemônica, irrompe-se a necessidade de pensarmos espaços outros, espaços diferenciais, onde não apenas valores de uso são exercidos, mas sobretudo, onde modos de vida comunitários possam ser mobilizados. Como forma de evidenciar tais processos, nos debruçamos sobre a prática espacial de cozinhas comunitárias durante a pandemia de covid 19 em Curitiba, entendendo a importância da auto-organização como forma de mitigação dos efeitos da pandemia e também as potencialidades de tais práticas comunitárias para a instauração de comuns urbanos dentro dos espaços públicos. Assumiu-se como caminho científico a pesquisa exploratória, a partir do método transdutivo apresentado por Henri Lefebvre, bem como a ritmanálise, unindo a análise do cotidiano através dos ritmos com técnicas mais consolidadas dentro dos estudos qualitativos em Geografia, como a observação participante e a aplicação de entrevistas abertas, realizadas tanto com voluntários e organizadores das cozinhas, como com as pessoas que recebem os alimentos. Com isso, foi possível reconhecer a existência de diferentes conexões em rede levadas à cabo pelas cozinhas, em seus distintos espaços de atuação, aqui divididos como: produção, preparo e distribuição de alimentos, destacando suas diferentes potências em relação à produção de espaços diferenciais e à expansão do comum.

Palavras-chave: Espaços públicos, cozinhas comunitárias, produção do espaço.

ABSTRACT

The current pandemic situation echoes a global phenomenon and reinforces existing inequalities in space. This apparently contradictory path between the global and the local, the general and the specific, shapes the work that is intended here. In assuming such a perspective, paying attention to the body is essential, but not only to the biological, organic, sensory-perceptive body but also to the social body. The creation of new spatialities is possible in the encounter, in the assemblage of bodies. Therefore, it is important to question within the current discussion about public spaces what types of assemblages are facilitated and/or restrained in these places. In opposition to the logic of exchange that defines the hegemonic urban experience, arises the need in thinking about other spaces, differential spaces, where not only use values are exercised, but above all, where ways of life in common can be mobilized. As a way of highlighting such processes, we focused on the understanding of some community kitchen's spatial practices during the covid 19 pandemic in Curitiba, bringing to light the importance of self-organization in building pandemic effects mitigation tools and also the potential of such common practices in the establishment of urban commons within public spaces. Exploratory research was assumed as a scientific path, based on the transductive method presented by Henri Lefebvre, as well as rhythmanalysis, joining the analysis of everyday life through rhythms with more consolidated techniques in geographical qualitative studies, such as participant observation and application of open interviews, which were carried out both with volunteers and kitchen organizers, as well as with the people who receive the food. With this, it was possible to recognize the existence of different network connections carried out by the kitchens, in their different spaces of action, here divided as production, preparation, and distribution of food, highlighting their different powers in relation to the production of differential spaces and to the expansion of the common.

Keywords: Public spaces, community kitchens, production of space.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O espaço público *cyberpunk* retratado no filme ***"Ghost in the Shell"*** 31

Figura 2 – Um dos canteiros de produção coletiva do Assentamento Contestado, durante uma manhã de trabalho.....43

Figura 3 – **marmitas do "Marmitas da Terra"** 97

Figura 4 - Instagram do coletivo Marmitas da Terra.....97

Figuras 5 e 6 – Praça Rui Barbosa logo após a distribuição das marmitas.....104

Figura 7 – Cartograma referente a localização dos lugares participantes da pesquisa...141

Figura 8 - Fotografia aérea da praça Rui Barbosa.....144

Figura 9 - Fotografia aérea da praça Tiradentes.....144

Figura 10 – Lavouras coletivas do Assentamento Contestado.....156

Figura 11 – Mutirão de construção da Agrofloresta Papa Francisco.....160

Figura 12 - Evolução da Agrofloresta Papa Francisco um ano depois.....160

Figura 13 – Mutirão de construção da Horta da Vila Chacrinha.....161

Figura 14 – Cozinha do MNPR no sindicato dos correios.....165

Figura 15 – Cozinha do Marmitas da Terra, no CEFURIA.....165

Figura 16 – Cozinha da UMT, na associação de moradores da Vila Maria e Uberlândia..167

Figura 17 – Cozinha Solidária do MTST, na ocupação Veneza/ Marielle Franco.....167

Figura 18 – Processo de montagem das Marmitas da Terra.....171

Figura 19 – Momentos de comensalidade durante a distribuição na praça Rui Barbosa.182

Figura 20 - Mesa Solidária da Praça Tiradentes.....182

Figura 21 – A fila, no momento da distribuição das marmitas na praça Rui Barbosa.....183

Figura 22 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas gerenciadas pela Gastromotiva 194

Figura 23 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas promovidas pelo programa “Mesa Solidária” 196

Figura 24 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas organizados por Movimentos Sociais (MST, MTST e MNPR).....197

SUMÁRIO

Mise en place ou notas de início 13
INTRODUÇÃO 14

CAPÍTULO I - ESPAÇO PÚBLICO, ESPAÇO COMUM 31
1.1 Utopias, cyberpunk e o espaço público 31
1.2 Do problema da utopia ao problema da materialidade 35
Atravessamento #01: Construindo utopias concretas ou será possível fazer espaço sozinho? 41
1.3 Entre espaços: público, privado e comum 44
1.4 Comuns urbanos: dos "comuns na cidade" às "cidades como comum" 48
1.5 Espaços comuns e fazeres-comuns 53

CAPÍTULO II - ESPAÇO PÚBLICO, PRODUÇÃO DO ESPAÇO E PRÁTICAS DIFERENCIAIS 58
2.1 A produção do espaço através da tríade concebido, percebido e vivido 62
2.2 Cotidiano, práticas espaciais e o espaço diferencial 66
2.3 Diferenças e Espaços diferenciais 69
2.4 O direito à cidade entre a cidade de enclaves e a cidade de portais 75
Atravessamento #2 Abertura e fechamento 82

CAPÍTULO III - DO CORPO AO ENCONTRO 86
3.1 Entre calorias e temperos: corpo, comida e alimento 90
3.2 Das cavernas ao *ifood*: comensalidade e modernidade 93
Atravessamento #3: "A nossa marmita, além de mais gostosa, é a mais bonita" 95
3.3 Comer juntos: comer como fazer-comum 100
Atravessamento #4: quando a praça vira sala de jantar 102

CAPÍTULO IV – RITMANÁLISE E GEOGRAFIA: ENTRE RUÍDOS, MURMÚRIOS E SILÊNCIOS 108
4.1 Ritmo e vida cotidiana: algumas aproximações 109
4.2 Corpos, ritmos e afetos 114
4.3 Encontros contemporâneos entre a ritmanálise e a geografia 120

CAPÍTULO V - NOTAS DE COMO-FAZER 128
5.1 Como fazer uma geografia do que acontece 132
5.2 Nossas propostas 135
5.3 O vivido e a riqueza do banal 144

Capítulo VI - GEOGRAFIAS DO FAZER-COMUM: ESPAÇOS, LUGARES E REDES 148
6. 1 Breves notas teóricas sobre uma Geografia dos fazeres-comuns 148
Atravessamento #5: momentos disruptivos 150
6.2 Lugares de práticas comuns 154
6.2.1 Lugares de produção: terra como terreno comum 155
6.2.2 Lugares de preparo 163
6.2.3 Lugares de distribuição 175
Atravessamento #6: Entre rodas e filas: marmitas e o espaço público 182
6.3 Redes de práticas comuns 185
6.3.1 Colaboração solidária e expansão do comum: o caso do Marmitas da Terra ... 186
6.3.2 Outras redes colaborativas: Gastromotiva e Mesa Solidária 189
6.3.3 Cartografias das redes e circuitos de colaboração entre as cozinhas comunitárias 193

Capítulo VII - ESPAÇOS COMUNS E A POLÍTICA RELACIONAL DO ESPAÇO 199
7.1 Política relacional do espaço e práticas espaciais insurgentes: estratégias socioespaciais para a expansão do comum 200
7.2 Política relacional do espaço e as políticas da diferença 205
7.3 Política relacional do espaço e solidariedade reflexiva 212
Atravessamento #7: Cozinhando espaços comuns: audiência pública do Mesa Solidária 216
7.4 Imaginando outras possibilidades políticas: autogestão e espaço comum 219

CONSIDERAÇÕES FINAIS 226
REFERÊNCIAS 233

Mise en place ou notas de início

Segundo o dicionário Larrouse Gastronomique, *mise en place* é o termo que abarca todo "o conjunto de operações que precedem a preparação propriamente dita de cada processo de preparo na cozinha". É, portanto, a arrumação dos ingredientes, das medidas e das instruções, para que o prato seja bem preparado. Nesse sentido, algumas notas aqui se colocam, também para arrumar o preparo que segue.

A primeira delas é a respeito da estrutura do texto. Essa dissertação foi elaborada no intuito de oferecer distintas possibilidades de leitura, sendo uma delas, o caminho convencional, do começo ao final. Mas também, cada capítulo pode ser lido de maneira independente, e em diferentes ordens, conforme o interesse do leitor, sem que se prejudique o entendimento do todo. Além disso, esse texto contém em seu interior 7 *atravessamentos*, pensados aqui enquanto momentos nos quais a teoria e a prática se encontram, inspirado nos *denkbilders* de Walter Benjamin (STAVRIDES, 2016b). Assim, esses atravessamentos oferecem uma outra maneira de contato com o texto, mais breve, mas também potente, que pode ser efetuada a partir de tão somente suas leituras.

A segunda nota é a respeito da pessoa verbal escolhida no texto. Na maior parte das vezes, escrevo na terceira pessoa do plural, pois entendo que o que se escreve é resultado de uma produção coletiva e associada a todas as autoras e autores que dialogamos na atividade intelectual. Mas em certos momentos, tomo a liberdade de referir-me na primeira pessoa, quando nesse caso, escrevo a respeito de uma experiência ou vivência pessoal.

Por último, indico que todas as citações em idiomas estrangeiros foram traduzidas livremente para o português no corpo do texto.

Bom proveito!

INTRODUÇÃO

Esse texto representa um meio entre eu e você. Neste sentido, uma ligação entre eu que escrevo e você que o lê. Talvez em condições e temporalidades bem distintas umas das outras, mas que por *meio* dessas palavras, um encontro é possível e um espaço é produzido. Mas também, enquanto meio, o que está escrito também é uma representação de certas vivências e visões. Assim como o espaço não pode ser entendido como um simples receptáculo das ações, tampouco esse meio se coloca aqui como uma simplória ligação transparente e passiva. Se Milton Santos (2009) já nos lembra do espaço enquanto *meio* técnico-científico-informacional, Henri Lefebvre (2013) através da sua teoria da produção do espaço, vai entender o espaço da cidade, o urbano, enquanto *mediação* da ordem próxima, o espaço do corpo, e a ordem distante, o espaço abstrato socialmente reproduzido. Para Lefebvre, a condição de mediação se torna inerentemente ativa ao passo que é praticada, e assim esperamos que seja também esse texto.

Para Ortega (2004), "a liberdade surge no espaço 'entre' os indivíduos". Citando Hannah Arendt, o autor aponta que "o lugar de nascimento da liberdade não é nunca o interior de algum homem, nem sua vontade, nem seu pensamento ou sentimentos, senão o espaço entre, que só surge ali onde alguns se juntam e só subsiste enquanto permanecem juntos" (ARENDT apud ORTEGA, 2004). Assim, enquanto espaço pelo qual se desenvolve uma ação, o meio importa, e importa, como ensina Doreen Massey (2008), quando é pensado em relação aos encontros que nele ocorrem. E assim o é com os meios escolhidos para a pesquisa. Pois esses não se colocam de forma inerte ao trabalho intelectual, mas condicionam uma visão e uma postura que o analista toma para compreender o mundo que o cerca (AVANZI, 2017). Assim entendidos, os meios de pesquisa também condicionam que percebamos o que está entre a teoria que aqui se ensaia e a realidade empírica concomitantemente observada, pensada e vivida.

Dessa maneira, ao encarar uma realidade mutável e que se constrói mediante a caminhada da pesquisa, é inevitável deixar-se atravessar por fluxos que a princípio lhe eram alheios. Certamente o maior desses atravessamentos foi a pandemia de COVID-19, que modificou bruscamente o que foi inicialmente proposto para a investigação de mestrado que essas palavras pretendem introduzir. O que foi pensado, de início, era abordar a prática espacial cotidiana dos espaços públicos em relação às intervenções artísticas performáticas que nele se dão. No entanto, devido à situação pandêmica, muitas dessas intervenções, que antes eram corriqueiras, se tornaram bem eventuais, senão de rara ocorrência. Assim, caímos em um dilema colocado entre ignorar a pandemia, o que se assumiu como cada vez mais improvável, ou reconhecer seus efeitos no campo da

pesquisa, mas sem possuir todas as informações necessárias para entender como tais relações se davam antes do fatídico 2020.

O espaço público não foi um agente coadjuvante nesse processo. Se para Beiguelman (2020), ele é a "primeira vítima fatal" da pandemia, o tempo nos mostrou que os impactos das políticas de isolamento social dentro da experiência cotidiana no espaço público não se reduzem às óticas fatalistas que encaram o esvaziamento desses espaços como sinônimo de sua "morte" (KILIAN, 1997). Ironicamente, a ocupação física desses espaços, o "ir para a rua", antes na agenda de setores mais progressistas, dentro do contexto político brasileiro de negacionismo da pandemia, se tornou pauta de grupos conservadores e da extrema-direita. Embora as provocações de Beiguelman sejam bastante pertinentes, ainda mais no que tange a substituição da experiência corporal por simulacros mediados por tecnologias de informação, o que o debate entre o "ir para a rua" e o "fique em casa" nos mostra (além de trazer o *espaço público* para o centro do debate), é que a simples ocupação corpórea dos espaços públicos não lhes garante uma existência enquanto espaço de troca política entre diferentes. Ao descortinar a base dos argumentos daqueles que criticam as políticas de isolamento social, o que vem à tona é a simples defesa da manutenção das atividades econômicas que sustentam a reprodução capitalista da cidade, isto é, seu valor de troca, em detrimento do valor de uso (LEFEBVRE, 2013). Não é por acaso, que manifestações artísticas se tornaram mais raras.

Ao mesmo tempo que tais indagações apareciam e se movimentavam através da exploração teórica sobre o espaço público, o autor deste trabalho (que nesses momentos de descrição de uma experiência pessoal tomará a liberdade de escrever na primeira pessoa), começou a participar, isto é, *comecei* a participar de algumas cozinhas comunitárias responsáveis pela distribuição de marmitas para pessoas em situação de vulnerabilidade, em especial para a população em situação de rua. A primeira cozinha que visitei e comecei a trabalhar enquanto voluntário está sendo organizada e mantida pelo Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). Essa foi também a primeira cozinha que começou a funcionar durante a pandemia, mobilizada a partir da perspectiva de fechamento dos restaurantes populares e também de comércios que possibilitavam o acesso básico à alimentação de pessoas em situação de rua no centro da cidade. O que a princípio era para ser uma ação emergencial do MNPR em atenção à população em situação de rua, aos poucos se tornou uma de suas principais atividades. As atividades na cozinha, que ocorrem em um espaço cedido no Sindicato dos Correios de Curitiba, por demandar um trabalho diário, se inseriram no cotidiano dos seus militantes, responsáveis

pela produção de 350 marmitas por dia, de segunda à sexta, exceto às quartas-feiras, quando a distribuição do almoço é feita pelo coletivo Marmitas da Terra.

O "Marmitas", como é chamado o coletivo Marmitas da Terra pelos seus voluntários e militantes, nasceu de uma iniciativa do núcleo de Curitiba do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), a princípio servindo como apoio à cozinha do MNPR, depois reservando um dia para o seu funcionamento autônomo, as quartas-feiras, e então migrando para um espaço próprio, localizado no centro de formação urbano-rural Irmã Araújo (CEFURIA). Sem dúvidas, o fato da cozinha do Marmitas estar localizada em um espaço já apropriado pelo MST colabora para a geração de um vínculo identitário entre seus voluntários, e esse pode ser um dos motivos pelos quais, dentre as cozinhas comunitárias que fizeram parte dessa pesquisa, essa seja a que conta com maior número de voluntários envolvidos, tanto em termos absolutos, quanto em relação à capilaridade e à frequência de envolvimento. Não por acaso, essa é também, dentro das ações que foram experienciadas, a que se mostrou com o maior potencial de transformação concreta da realidade socioespacial da cidade, já que a partir do coletivo mobilizado nas ações do fazimento e distribuição dos alimentos, foi possível também pensar outras ações na cidade, como a realização de mutirões para o plantio de hortas e agroflorestas comunitárias em bairros periféricos e a construção e manutenção de cozinhas comunitárias em outros locais.

Dentre os espaços que se originaram a partir das iniciativas do Marmitas da Terra, está a Cozinha comunitária da União de Moradores e Trabalhadores do Bolsão Formosa, localizada no bairro Novo Mundo, na região sudoeste de Curitiba. Essa cozinha, organizada pelos e para os próprios moradores das vilas que compõem o bolsão, apresenta uma característica que a diferencia das demais: estar inserida dentro do território cuja comida é distribuída. Isso se insinua aqui na geração de um vínculo mais consistente entre as pessoas que cozinham e aquelas que recebem a comida. Também, por esse fator locacional, essa cozinha tem um papel mais evidente enquanto espaço de mobilização comunitária, em relação às outras com ações mais localizadas na área central da cidade. Esses três espaços supracitados, têm em comum ser resultado da organização de movimentos sociais de luta por moradia, terra e trabalho. Assim como nos mostra Souza (2010), enquanto movimentos sociais emancipatórios, suas práticas estão voltadas a um ideal de autonomia, seja pela conquista da moradia digna, seja por melhores condições de vida, de maneira geral. Ainda assim, se mostrou pertinente também visitar outras cozinhas não vinculadas a movimentos sociais organizados, tais como de organizações não-governamentais e grupos independentes, como a cozinha organizada pela ONG

Gastromotiva[1], bem como identificar outros coletivos e organizações sociais de produção e distribuição de alimentos em atuação durante a pandemia de COVID-19, em Curitiba[2].

A princípio, o que me chamou a atenção em relação às ações de distribuição de alimentos, era o impacto das mesmas dentro da dinâmica cotidiana dos espaços públicos, modificando, ainda que de forma efêmera, os ritmos normais das praças em que eram realizadas. Não obstante, aos poucos pude perceber que várias outras questões bastante pertinentes no atual contexto social e urbano em que vivemos emergiram em diálogo com a vivência experienciada, o que motivou em grande parte o desvio tomado na dissertação, especialmente ao me indagar, diante da diversidade de cozinhas coletivas, como práticas socioespaciais a princípio semelhantes podem ter repercussões políticas completamente diferentes. Resolvi, portanto, mudar o enfoque da minha discussão: dos encontros artísticos no espaço público, para entender a prática espacial promovida pelas cozinhas comunitárias, durante a pandemia de COVID-19.

É importante dizer que foi justamente a partir da vivência despretensiosa enquanto voluntário que o interesse intelectual de colocar em movimento esses acontecimentos em outro campo de disputa, que é o acadêmico, pôde surgir. Assim, o encontro com as cozinhas e com as pessoas que constroem cotidianamente esses espaços não se deu da mesma maneira que se dá para o antropólogo que se integra a uma etnia indígena para compreendê-la. Aqui, a prática etnográfica, apesar de bastante pertinente em alguns contextos, mostra suas limitações. Encontramos mais inspiração, por sua vez, no "artesanato intelectual" (MILLS, 2009). Através dessa proposta, Mills faz emergir o caráter cotidiano da pesquisa. Pois assim como um artesão, ao mesmo tempo, concebe e pratica sua obra, tem-se que a prática do sociólogo (e por que não do geógrafo?) também se constrói fazendo. Para José de Souza Martins (2013, p. 34), "o artesanato intelectual, na sociologia, é bem mais do que um elenco de técnicas de investigação baratas. É, sobretudo, uma visão da sociologia através de uma visão de mundo. É expressão de uma concepção do outro e muito mais do que instrumento de uma conversa com o outro". Como bem demarca Stavrides (2016a, p. 177, trad. nossa),

---

[1] Segundo o seu site (https://gastromotiva.org/a-gastromotiva/), a Gatromotiva é "uma organização que oferece formações profissionais para que seus alunos se tornem empreendedores, auxiliares e chefs de cozinha, replicadores da sua metodologia. Além de despertar em muitos deles a vontade de se tornarem mobilizadores comunitários, que gerem oportunidades locais e ações de combate à fome em seus territórios".

[2] Essa diversidade se expressa desde organizações da sociedade civil, como ONG's, associações de comerciantes, pastorais religiosas, igrejas evangélicas e um terreiro de Umbanda, além de várias ações individuais promovidas por personalidades públicas ou comerciantes locais.

> Possivelmente essas teorizações podem apenas insinuar a possibilidade de uma sociedade diferente no futuro, desenvolvendo ideias sobre formas de ação coletivas que podem inclusive prefigurar relações sociais igualitárias e emancipadoras. Isso é o bastante hoje? Provavelmente não, e por isso é urgentemente necessário entender os movimentos contemporâneos e aprender com suas ações, discursos e formas de organização.

Seria, neste sentido, incoerente presumir aqui uma posição neutra enquanto pesquisador. Então, juntamente à perspectiva do artesanato intelectual, a Teoria da Implicação e a Análise Institucional são de muito proveito (LOURAU, 2004). Falar que o pesquisador está implicado com seu meio, não é somente chegar à óbvia conclusão que a atividade científica não está descolada da realidade que pretende entender. Mas também é entender que o fazer ciência é em primeira instância uma ação consciente que se imbrica em uma trama de instituições, entendidas aqui não como organismos ou estabelecimentos (que seriam suas expressões materiais), mas como o conjunto de regras e determinações que regulam a nossa vida social. Nas palavras de Avanzi (2017, p. 64-65),

> O indivíduo é a totalidade das instituições às quais ele participa. Não a mera soma dela, mas, antes de tudo, a relação entre elas. A escola, o trabalho, o partido político, o time de futebol, a nacionalidade, a classe social, etc. Estas instituições, em geral, são compostas por instituições menores que lhe compõem e a fazem funcionar (...) Não há separação possível entre as diferentes instituições às quais pertence qualquer indivíduo, mesmo quando pesquisador.

A partir da ideia de instituição, se derivam outros conceitos. O instituído se coloca como "a ordem estabelecida, é o conjunto de normas, regras, valores, ideologia da prática social. É o aspecto positivo e aparente de um fenômeno", enquanto por sua vez, o instituinte seria "a negação do fenômeno como mera positividade (...) que se trata da capacidade de criação e contestação da instituição por si mesma" (AVANZI, 2017, p. 65). Assim, no ofício investigativo, "o pesquisador, não é um sujeito destacado do mundo em que vive. Este busca entender a realidade na qual está imerso, na qual se desenvolveu, incorporou culturas e preconceitos" (AVANZI, 2017, p. 65). Entende-se, portanto, que dar atenção ao que está entre, pode ser um caminho interessante para não se prender à divisão bipolar entre sujeito e objeto, e dessa forma entender o espaço como dotado de uma dimensão relacional. Sobre isso, René Lourau, um dos criadores da teoria da implicação, questiona

> Qual a natureza da relação sujeito-objeto? Pois é de relação que se trata aqui, e não de uma díade qualquer do tipo caneta/joelho ou nuvem/porco. O terceiro elemento de uma relação dialética - fazendo referência a uma lógica da contradição-, segundo Hegel, é a singularidade daquilo que se organiza no devir. É o devir propriamente dito. O devir potencializa existências atuais e atualiza existências potenciais (LOURAU, 2004, P. 212-3).

Encontrar o devir possível dentro desse emaranhado espaço-temporal em que se constituem os espaços públicos não é uma tarefa fácil. Aqui a noção de transdução apresentada por Lefebvre é de muita valia. Trata-se, como iremos discutir com mais calma, de criar um objeto virtual a partir do real, e através dele buscar interpretar os fenômenos que constituem tal interação. Segundo Lefebvre a transdução se refere à "análise relacional entre dois polos opostos de um par dialético" (LEFEBVRE, 1991a), e para Avanzi (2017, p. 66), "a transdução é o método que vai atuar na esfera do possível, ou seja, a partir da análise do negativo da instituição, busca propor novas formas da organização da sociedade". Lorea (2013, p. 26, trad. nossa), por sua vez, indica que a transdução se relaciona a outra ideia lefebvriana, a "utopia concreta" ou experimental, "entendida como processo que acende a luz sobre o real, como possibilidade que forma parte, dá sentido e orienta o presente, antecipando o que não é ainda, mas considerando-o experimentalmente, no terreno, com suas implicações, com suas consequências". Nas palavras de Lefebvre (2002, p. 16),

> Trata-se de uma *hipótese teórica* que o pensamento científico tem o direito de formular como ponto de partida (...). O conhecimento não é necessariamente cópia ou reflexo, simulacro ou simulação de um objeto *já* real. Em contrapartida, ela não constrói necessariamente seu objeto em nome de uma teoria prévia do conhecimento, de uma teoria de objetos ou de modelos. Para nós, aqui, o objeto se inclui na hipótese, ao mesmo tempo em que a hipótese se refere ao objeto. Se esse "objeto" se situa além do contestável (empírico) nem por isso ele é fictício. Enunciamos um *objeto virtual,* a sociedade urbana, ou seja, um objeto possível, o qual teremos que mostrar o nascimento e o desenvolvimento relacionando-os a um processo e uma práxis.

Dessa forma, através da lente de análise possibilitada pela transdução, foi possível perceber as cozinhas comunitárias além da dimensão imediata e fugaz que tem como objetivo a distribuição das marmitas, para assim compreendê-las enquanto potência de transformação socioespacial, que operam no limite possível/virtual, ao qual nos refere Lefebvre (2002). A respeito do potencial emancipatório dessas experiências compartilhadas, que para Stavrides (2016) se referem ao "campo do possível", Capanema Alvares (2021, n.p.), indica que "reside nesse ponto o poder do espaço de moldar as experiências possíveis", de modo que "ao concretizar relações comunais em condições vividas, certos arranjos espaciais produzem formas de visibilidade exemplares das maneiras de fazer (...) e evidenciam seu potencial emancipatório". Se a condição atual presentifica e aumenta os impactos da fome, o possível compreendido pela prática coletiva das cozinhas é o matar a fome de quem não tem o que comer. O *virtual,* por sua vez, é a possibilidade dentro do possível, embora já exista como gérmen dentro do atual, horizonte desejável, se coloca aqui como o momento em que ninguém passará fome. Um

horizonte de emancipação, autonomia e justiça social, que se conecta no possível através da produção diferencial do espaço. Alguns poderiam dizer utópico. Ora, não tenhamos medo de sermos utópicos, mas de sermos utopistas[3]. Para Lorea (2013, p. 27, trad. nossa),

> sem *utopia,* sem exploração do possível, não há pensamento. Este pensamento deve conectar com as práticas dos usuários e dos habitantes, com a intervenção dos cidadãos no *espaço (urbano). O possível* se encontra segundo Lefebvre no *urbano. O urbano é o possível*, na medida que é virtualidade, antecipação, realidade não consumada. (...) Portanto, o urbano não pode entender-se como cenário harmônico acabado, senão como espaço de conflitos, de enfrentamentos, **espaço do imprevisível, de desequilíbrios, onde as 'normalidades' se desarmam e** rearmam a cada momento. Se bem, é também espaço de encontro, do lúdico e da beleza. A *utopia concreta* no *espaço urbano* é, portanto, acidentada e contraditória.

Nesse trecho, fica evidente o caráter do espaço urbano enquanto *meio*: atual, possível e virtual ao mesmo tempo. É no sentido de buscar uma utopia concreta, isto é, uma utopia dissociada da ideologia que a amarra em utopismos, que devemos encarar a perspectiva do direito à cidade. Para Lefebvre (2011), tal compreensão significa muito mais que o direito ao uso e acesso a espaços da cidade, mas um direito à plena criação e apropriação da mesma. Purcell (2002) reconhece que o conceito se tornou uma espécie de "*catchphrase*" nos estudos urbanos, colaborando para seu esvaziamento em relação ao pensado por Lefebvre, mas também aponta duras limitações para o seu exercício de maneira plena na sociedade vigente. Contradição imanente que, antes de imobilizar a capacidade criativa, deve nos mover a encontrar maneiras concretas, através de um olhar direcionado ao cotidiano, nas quais o exercício do direito à cidade pode se dar.

Contraditório por natureza, é através do urbano que se expressa a produção abstrata do espaço, ao passo que é também onde se dá a reprodução do cotidiano de nós citadinos. O modo distinto como a pandemia impactou o nosso cotidiano tem a ver com as contradições da produção do espaço, da qual um dos resultados mais visíveis é a desigualdade socioespacial. Se para camadas mais abastadas a casa se tornou, sem muitas dificuldades, uma sinédoque da cidade lá fora, para grande parte da população, essa não foi uma opção. Seja pelo fato do trabalho remoto ser realidade para apenas uma pequena parte de setores mais qualificados, seja pelas condições de moradia, ou em último caso pela ausência dessa. Com isso, a aplicação de uma política pública, como a de

---

[3] **Segundo Lorea (2013), Lefebvre empresta o conceito de "utopia concreta" de Ernst Bloch, que diferencia a imaginação utópica, aberta ao devir, da imaginação utopística, que se baseia em modelos ideais fechados. Segundo Limonad (2018, p. 83), "Bloch, descarta o utopístico, o utopismo e as utopias abstratas, e se concentra na utopia, identificada com a utopia concreta, que teria por base a vida social no aqui e agora".**

isolamento social, baseada na realidade espacial de apenas parte da população, isto é, na imaginação espacial hegemônica, mostra suas limitações e o resultado disso pode ser notado nos noticiários.[4]

É nesse duro e trágico cenário que queremos explorar potências de transformação socioespacial. Levemos a sério o que nos diz Agnes Heller sobre a importância do cotidiano. Segundo Martins, "Heller disse que só quem tem necessidades radicais pode querer e fazer a transformação da vida. Essas necessidades ganham sentido na falta de sentido da vida cotidiana. Só pode desejar o impossível aquele para quem a vida cotidiana se tornou insuportável" (MARTINS, 2000, p. 63-64). Se o cotidiano se torna cada vez mais insuportável, também se torna mais urgente a busca por alternativas, por sua vez, encaradas no plano real da existência, enquanto utopias concretas. Se para Heller tais alternativas demandam necessariamente uma suspensão do cotidiano imposto pelo modo de produção capitalista, Lefebvre chama a atenção para as brechas existentes no cotidiano, um espaço-entre, onde práticas diferenciais podem ser realizadas.

E é justamente através do cotidiano, que a nossa pesquisa se constrói. Para Ana Fani Carlos, "o estudo do cotidiano determina o lugar em que se formulam os problemas concretos da produção em sentido amplo e do modo como se objetiva a existência social dos seres humanos", sendo, portanto, o "lugar onde se reproduzem as relações sociais", que sob a égide do neocapitalismo toma "a sociedade inteira, bem como o espaço inteiro" (CARLOS, 2019, p. 463). Nesse sentido, o cotidiano aparece como esfera primordial de análise, pois ao mesmo tempo que guarda, de um lado, relação com a reprodução maquínica das relações de produção, por outro se assume como potência da irrupção do novo, mediante o encontro com o diferente, através do seu resíduo. Para Carlos (2019, p. 463),

> isso significa que o cotidiano implica uma contradição. O cotidiano se define pela dialética entre produto da história ao mesmo tempo em que é também um resíduo que escapa ao domínio da mercadoria e de seu mundo e é, por isso, transformador dessa condição. Nesse momento, o uso – como criação e sentido da vida – se confronta com o valor de troca, impondo-se como necessidade de realização do humano, além do capital. Essa é, por exemplo, a situação que move a exigência do direito à cidade, como projeto utópico que aparece na obra de Lefebvre. Isto porque o movimento da reprodução da prática urbana traz o possível como parte do real, que lhe dá sentido e uma orientação aberta ao futuro. Assim, o cotidiano é produto da história, mas é,

[4] Levantamentos de notícias sobre o espaço público realizado pelo OEP (Observatório do Espaço Público), e reunidos nos "Boletins do espaço público latino-americano" (https://www.observatoriodoespacopublico.com/boletins), demonstraram que em várias das metrópoles analisadas pelo estudo as medidas de isolamento social não foram cumpridas como planejadas. Em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Cidade do México, Bogotá e Cidade da Guatemala, eram corriqueiras notícias sobre a desobediência às restrições ou conflitos decorrentes das mesmas.

> também, resíduo, o que ilumina o fato de que a realidade não é estritamente homogênea e contém sua própria negação.

Assim, consideramos aqui a prática cotidiana no espaço público como um campo de forças, construído a partir da interação dialética entre a forma material e concebida dos lugares e o conteúdo, isto é, a prática social que lhes movimentam (LEFEBVRE, 2013). Por esse motivo, os espaços públicos não se deixam reduzir pelos modos de controle e dominação impostos (LEFEBVRE, 2011), gerando sempre resíduos a partir da reprodução do cotidiano (LEFEBVRE, 1970; GOONEWARDENA, 2008; CARLOS, 2020). É a partir da mobilização de tais resíduos que Lefebvre indica a perspectiva de irrupção do novo, a partir de um espaço diferencial (LEFEBVRE, 1970; 2013). Segundo Silva (et al, 2019, p. 70), o corpo como "produtor da diferença, por meio de ritmos, gestos, imaginação e práticas", constitui espaços diferenciais "quando se reinventam e se apropriam da vida, rompendo com a lógica do 'espaço abstrato". Propomos aqui entender as ações das cozinhas comunitárias enquanto práticas diferenciais, e para isso, durante o segundo capítulo, explicamos no que consistem tais práticas e como elas podem ser úteis para a nossa temática de pesquisa.

Podemos também relacionar as ideias de Lefebvre, expressas através dos espaços diferenciais, com o que Rolnik (2019, p. 33) identifica como "um campo imanente de pulsão vital de um corpo social", isto é, uma demanda por criar novos "modos de existência". Para a psicanalista, essa invenção demanda encarar o comum ao mesmo tempo como horizonte potencial e como algo imanente das relações sociais humanas, expressa na potência de criação. Rolnik escreve que, neste sentido, "a resistência hoje passaria por um esforço de reapropriação coletiva dessa potência para com ela construir o que esses autores chamam de 'o comum" (ROLNIK, 2019, p. 33). Os autores que Suely Rolnik se refere são os filósofos Michael Hardt e Antonio Negri, que identificam no capitalismo contemporâneo um novo modelo de exploração, não mais definido nos modelos fordistas de expropriação do trabalho, mas que utiliza a própria potência criativa e cooperativa dos trabalhadores para extrair seu lucro. A discussão acerca do trabalho remoto, o famigerado *home-office,* evidencia esse processo. Se por um lado, a aparente autonomia faz com que nos sintamos mais livres para controlar nosso tempo, "tal força é desviada a favor da produção de cenários para a acumulação de capital" (ROLINK, 2019, p. 34). Hardt e Negri (2016, p. 142) também indicam que

> a experiência do comum fornece um arcabouço para romper o impasse epistemológico criado pela oposição do universal ao particular. (...). O comum efetua um corte diagonal na oposição entre o universal e o particular. O uso de expressões corriqueiras como 'senso comum' e 'conhecimento comum' captura algo do que temos em mente, na medida em que elas vão além das limitações do

> particular e apreendem uma certa generalidade social; mas essas expressões geralmente encaram o comum como algo passivo, já dado na sociedade. Em vez disso, concentraremos aqui, seguindo a concepção de 'noções comuns' de Spinoza, na *produção e produtividade* do comum através de práticas sociais coletivas. Tal como o universal, o comum reivindica a verdade, mas, em vez de descer do alto, essa verdade é construída de baixo para cima.

Se como esboça Lefebvre e afirma Rolnik, a reprodução do capitalismo enquanto modo de vida dominante opera de maneira consciente e inconsciente, acreditamos que as práticas espaciais realizadas pelas cozinhas comunitárias, ao produzir modos de *fazer-comum*, guardam o potencial para propor a construção de novas formas de sociabilidade. Ao se colocarem no espaço público, por meio da produção e distribuição das marmitas, oferecem a ele um uso *diferencial*, em relação à dominação do valor de troca (LEFEBVRE, 2013). Mas também, através do trabalho coletivo, conseguem gerar práticas de colaboração dentro dos coletivos e também entre eles, demonstrando que assim como indicam Stavrides (2016a) e Hardt e Negri (2016), um dos requisitos para que o comum se expanda reside também na existência de coobrigações. A importância dessa colaboração, que denominamos a princípio, como *redes de práticas comuns*, se dá não somente para a manutenção cotidiana da cozinha, por meio da troca de insumos, mas também se mostrou altamente relevante enquanto mobilização política, na ocasião da quase imposição de uma lei que restringiria a atividade das cozinhas[5].

Realizado o *mise en place,* elencamos agora o objetivo principal da investigação: compreender a prática espacial das cozinhas comunitárias e a sua relação com a cidade e seus espaços públicos. Para isso, toma-se como ponto de partida as práticas comuns ou fazeres-comuns (*commoning*) (STAVRIDES, 2016a) exercidas pelas cozinhas, entendendo que a partir dos mesmos, tem-se a criação de **espaços comuns emergentes**. No intuito de fornecer uma compreensão científica e crítica sobre tais questões, aprecem como

---

[5] **Trata-se da proposição N° 005.00103.2021, referente a instituição do programa "Mesa Solidária", encaminhada pelo prefeito de Curitiba, Rafael Greca (DEM), em caráter de urgência para a câmara de vereadores, em 21 de março de 2021. De acordo com o texto da proposta, o objetivo do programa era organizar e fiscalizar os "procedimentos para a distribuição de alimentos às pessoas em situação de vulnerabilidade e risco social, contemplando a população em situação de rua" (CURITIBA, 2021). Dentre os argumentos utilizados para justificar o projeto, bem como a institucionalização das ações de distribuição, estavam a "ausência de parâmetros organizacionais" das cozinhas, o "desperdício de alimentos" e o "acúmulo de resíduos orgânicos e rejeitos nas vias públicas, ocasionando a proliferação de pragas e vetores urbanos, e, consequentemente, trazendo riscos à saúde da população em situação de rua" (CURITIBA, 2021). Mas o aspecto mais absurdo e que chamou a atenção pública para o fato, era que após a criação do programa, as ações d distribuição de alimentos que não estivessem cadastradas no mesmo (o que além do respeito aos lugares e horários de distribuição delimitados pela prefeitura, também demandava o uso de uniformes do programa), estariam proibidas de acontecerem, com multa prevista de 150 a 500 reais. Em contrapartida a prefeitura oferecia apenas o espaço para a distribuição. Na prática, caso a proposta fosse aceita como tal, e sublinhando o fato de que só não o foi devido à pressão realizada pelos movimentos e coletivos, que demandaram a ocorrência de uma audiência pública sobre o tema, inviabilizaria a atividade de várias cozinhas.**

objetivos específicos da pesquisa: caracterizar, dentro do recorte de Curitiba e Região Metropolitana, diferentes espaços e modos de organização de cozinhas comunitárias que surgiram ou atuaram durante a pandemia, para então compreender como os diferentes modos de organização se relacionam com os impactos socioespaciais das cozinhas, tanto na escala local e imediata nos momentos de distribuição das marmitas quanto em outros espaços relacionados às ações das cozinhas. O conceito de ritmo, indicado pela sua flexibilidade interescalar, é utilizado aqui como uma forma de analisar tais impactos, através da ritmanálise (LEFEBVRE, 2004). Por fim, propôs-se também identificar e caracterizar o funcionamento de redes de colaboração entre as cozinhas comunitárias, indicando circuitos de expansão ou enclausuramento das práticas comunitárias (STAVRIDES, 2016a).

É nesse sentido que, neste trabalho, indicamos um movimento do pensamento que entende o espaço comum (*common space*), conceito proposto por Stavros Stavrides (2016a; 2016b), enquanto hipótese virtual e objeto de análise. Entendidos como uma prática social coletiva, que expressa desejos compartilhados, antes de sua dimensão material, os espaços comuns devem ser considerados como relações "entre um grupo social e seu esforço para definir um mundo que é compartilhado pelos seus membros" (STAVRIDES, 2016a, p. 54). Para Stavrides, o espaço comum se difere tanto dos espaços públicos quanto privados, ao passo que os públicos são "criados por uma certa autoridade (local, regional ou nacional) que os controla e estabelece as regras nas quais as pessoas podem usá-los", os privados "pertencem e são controlados por indivíduos específicos ou entidades econômicas que tem o direito de estabelecer as condições nas quais outros podem utilizá-los" (STAVRIDES, 2016a, p. 54, trad. nossa). Não obstante, o que difere os espaços comuns dos públicos e privados não é somente um regime de propriedade alternativo, pois para Stavrides, "mais que um status de propriedade, o espaço-como-comum é uma configuração de relações que potencialmente desafia as verdadeiras fundações da propriedade" (STAVRIDES, 2016a, p. 261). Para ele, os "fazeres-comuns, dessa maneira, não são anticapitalistas em essência, mas podem ativar e expressar tentativas de ir além do capitalismo" (STAVRIDES, 2016a, p. 61).

No primeiro capítulo argumentamos que através do conceito de espaço comum é possível superar as duas vertentes majoritárias que Kilian (1997) identifica dentro da "literatura da perda" sobre o espaço público, e que caracteriza como fatalistas. A primeira segue as ideias propostas por Jacobs (2000) e Sennett (1988) e entende o espaço público como espaço da vida pública, e, portanto, do contato impessoal, já que para essa linha de pensamento "se um espaço público providencia apenas contatos íntimos ou anônimos, ele

falhará em gerar contatos informais e impessoais que encorajam a vida pública" (KILIAN, 1997, p. 116). A segunda visão compreende o espaço público como um "sítio de representação", "definido não por seu uso pelo público, mas pelo seu processo de definição" (KILIAN, 1997, p. 117). Para Kilian, enquanto a primeira linha dá uma importância generalizada à forma, ou à composição física do espaço, para a segunda o que importa não é o contato físico, mas a ação pública dentro de um espaço político.

Começamos a dissertação por um caminho inesperado, discutindo as cidades da imaginação produzidas pelos filmes e narrativas *cyberpunk.* Esse ponto de partida permite analisar criticamente a construção utópica do espaço público. No primeiro capítulo, intitulado "espaço público, espaço comum", tentamos abordar essas questões, partindo da composição da utopia abstrata do espaço público, conceitualmente construída, como nos alerta Valverde (2007), para compreendê-lo enquanto uma utopia concreta, a partir da ideia de espaço comum. Não se trata, portanto, de reificar o espaço público, ou tentar resgatar aspectos utópicos de uma esfera pública ideal, mas trabalhar no tensionamento do termo em relação com a realidade urbana, e as práticas sociais emergentes. Tal tensionamento pôde ser realizado através do diálogo com os espaços comuns.

Inserimos assim, no segundo capítulo ("espaço público, produção do espaço e práticas diferenciais") o conceito de prática espacial, que segundo Lefebvre (2013) "consiste em uma projeção 'sobre o terreno' de todos os aspectos, elementos e momentos da *prática social"* (LEFEBVRE, 2013, p. 69, trad. nossa), isto é, estritamente associada ao cotidiano. Segundo Souza (2010), todas as práticas sociais apresentam elementos espaciais, mas algumas são mais "densas de espacialidade" que outras. Assim como o cotidiano, tais práticas estão ligadas, por um lado, às *representações do espaço,* e por outro, aos *espaços de representação.* Enquanto os primeiros "se vinculam às relações de produção" (LEFEBVRE, 2013, p. 92, trad. nossa) e se apresentam na maneira como concebemos o espaço através de imagens mentais, de signos, códigos e até do conhecimento sobre o espaço, o segundo irá se relacionar a "simbolismos complexos ligados ao lado clandestino e subterrâneo da vida social" (LEFEBVRE, 2013, p. 92), guardando relação com a esfera vivida do espaço. Ao olhar como os espaços das práticas cotidianas se distribuem e são desigualmente apropriados na cidade, altamente segregadora, coloca-se em questão a importância do espaço público enquanto espaço de encontro com alteridade. Durante esse segundo capítulo, trazemos como a teoria da produção do espaço, proposta por Henri Lefebvre (2013), pode nos ajudar a pensar não apenas a reprodução do espaço público contemporâneo, mas também as possibilidades de surgimento de práticas *diferenciais.*

Neste sentido, falar sobre comida parece ser uma abertura muito interessante para abordar tais relações, ao passo que para Edgar Morin (1973, apud POULAIN e PROENÇA, 2003), o comer pode ser entendido como um ato social total, isto é, que não está restrito a uma simples necessidade biológica, mas envolve relações estéticas, culturais, de classe etc., isto é, que contemplam várias esferas da sociedade, e como tais constituem expressões espaciais. Por esse motivo, no terceiro capítulo, de título "Do corpo ao encontro: espaços de comensalidade", voltamo-nos a compreender a importância dos espaços-tempo do comer dentro da vida social, muitas vezes tidos como algo banal, mas que foram extremamente importantes para o nosso desenvolvimento enquanto espécie. Discutimos então as relações de comensalidade, isto é, o ato de compartilhar a refeição com outrem, enquanto uma *prática comum* que, embora arraigada na história humana, se modifica duramente a partir da modernidade, com os novos hábitos alimentares que aparecem nesse período histórico. Mais ainda, na atualidade pandêmica, até mesmo o compartilhamento de uma mesa com uma pessoa desconhecida pode ser encarado como um comportamento de risco.

Ao mesmo tempo, e de maneira contraditória, é nesse mesmo contexto pandêmico, que a comida, e mais propriamente a fome, aparecem como importantes fatores de mobilização social, e talvez muito dessa força tenha a ver com o fato de que o comer é uma das atividades mais cotidianas do ser-humano. A partir da distinção entre comida e alimento feita por Roberto da Matta (1987)[6], e em diálogo com a crítica do paradigma da justiça distributiva, promovido por Young (2000) e Fraser (et al, 2003), resgatamos a importância de se pensar as marmitas distribuídas não apenas como alimentos, um conjunto de nutrientes necessários para uma pessoa, mas como comida, que por sua vez destaca sua dimensão social, relacional e estética. Por esse motivo, encaramos as ações de distribuição não apenas pela sua externalidade mais imediata, o matar a fome, mas também levamos em conta as suas potências enquanto conformadoras de espaços de comensalidade, responsáveis por transformar a praça, em sala de jantar.

Uma das maneiras pelas quais os impactos dessa transformação podem ser analisados é através da observação dos ritmos presentes na prática espacial das cozinhas. Assim, de forma correlata a transdução, surge como grande referência a ritmanálise (LEFEBVRE, 2004), arcabouço teórico-prático no qual Lefebvre nos oferece tanto um

[6] Segundo Maciel (2005, p. 49), "Ao tratar do assunto, Roberto da Matta (1986:56) estabelece uma distinção entre comida e alimento, em que "comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que o ingere".

aparato conceitual para entender e analisar as relações conflituosas entre o potencial programático e o potencial disruptivo presentes no cotidiano, quanto propõe uma postura de observação frente a esses conflitos. É importante dizer que essa obra tem sido uma grande inspiração para pesquisas na geografia não-representacional (SIMPSON, 2008; 2011; PAIVA, 2017), apesar do fato de Lefebvre não apresentar nenhuma indicação de técnicas concretas para aplicação em estudos empíricos, já que se debruça mais sobre a postura do ritmanalista perante o mundo. No quarto capítulo, intitulado "Ruídos, murmúrios e silêncios", apresentamos como o conceito de ritmo pode ser interessante para a pesquisa em geografia, principalmente àquelas que se propõem a se debruçar sobre dinâmicas do cotidiano. Para Paiva (2017, p. 165),

> o estudo dos ritmos começa no corpo porque é este que os capta, mas o objetivo deve ser perceber como os diferentes ritmos dos elementos espaciais se conjugam para formar conjuntos polirítmicos, sendo necessário compreender as interações espácio-temporais dentro destes conjuntos. Esta perspectiva tem sido aplicada com especial interesse na área dos estudos urbanos, em particular no estudo da apropriação do espaço público (simpson, 2008; Lehtuvuori & Koskela, 2013; Wunderlich, 2013; Paiva, 2016) e na mobilidade urbana (Vannini, 2012).

Com isso em mente, durante o quinto capítulo, "notas de como-fazer", evidenciamos nossa proposta de unir a análise do cotidiano através dos ritmos (LEFEBVRE, 2004) com técnicas mais consolidadas dentro dos estudos qualitativos em geografia, como a observação participante, a etnografia situacional e a aplicação de entrevistas abertas, realizadas tanto com voluntários e organizadores das cozinhas, como com as pessoas que recebem os alimentos. Nesse capítulo, os encadeamentos metodológicos, bem como os lugares que fizeram parte da experiência de campo, estão descritos e evidenciados com mais detalhe. É necessário tomar tento ao que aponta o geógrafo Tim Cresswell (2012), isto é, que toda escolha na pesquisa em Geografia é teórica ou se remete a uma teoria, ao passo que "nós estamos praticando teoria nós mesmos quando fazemos determinadas decisões. Estamos decidindo o que, dentro de vários possíveis projetos em um mundo infinitamente complicado, é importante para nós" (CRESSWELL, 2012, p. 4, trad. nossa). Cresswell propõe aqui entender a teoria não dissociada da prática, como convencionado através da fissura moderna entre o pensar e o fazer (INGOLD, 2010). Em uma passagem um pouco extensa, mas bastante interessante, ele observa como uma teoria pode ser uma coisa extremamente importante em algo tão banal e cotidiano como atravessar a rua.

> Evidentemente, percebemos o mundo de várias maneiras, usando os sentidos da visão, audição, paladar, tato e olfato. Na medida em que nos movemos através de um mundo, nós somos inundados por sensações que nosso corpo deve dar algum tipo de sentido. Pense por um minuto sobre a atividade cotidiana de cruzar uma

> rua movimentada. Nós podemos ver o tráfego acelerando, sentir o cheiro dos escapamentos, e observar a chuva recém caída no pavimento. Nós podemos ouvir as pessoas e veículos ao nosso redor. Como cruzamos a rua? Não é um milagre que cheguemos ao outro lado? Por que não ficamos parados no meio da rua a nos maravilhar com o fluxo constante de percepções - o ruído dos motores, o fluxo de cores? Evidentemente nós temos que ordenar nossos sentidos para fazê-los fazer sentido. O meio da rua não é um bom lugar para parar e contemplar. Sabemos disso desde que éramos crianças pequenas. Começamos a tomar cuidado com isso. Nós damos sentido ao mundo, pegando o que os nossos sentidos nos dão e o ordenando, priorizando e montando sensações, para assim sermos capazes de chegar ao outro lado. Na verdade, somos tão bons nisso que o fazemos aparentemente sem pensar. Esse é o começo da teoria - tornar a complexidade do mundo mais evidente - ordenando e priorizando. Evitando a morte. Poucos, de fato, diriam que os processos mentais envolvidos em cruzar a rua constituem uma teoria, mas esse certamente é um passo para entender o que a teoria pode fazer por nós (CRESSWELL, 2012, p. 5-6, trad. nossa).

Esse trecho pode ser lido como um exemplo bastante inspirador para pensar o exercício da ritmanálise dentro da geografia, já que deixa evidente que muito da nossa prática espacial está ligada aos ritmos da vida cotidiana, e ao modo como nos relacionamos com eles. Mas também, ao trazer a ideia de uma "geografia que está em toda parte", de Cosgrove (2012), Cresswell nos indica como o fazer geográfico é ao mesmo tempo "profundo e cotidiano" (CRESWELL, 2012, p. 3). Assim, coloca-se como parte essencial da prática ritmanalítica aqueles contatos imprevistos, as trocas efêmeras e corriqueiras que acontecem durante o campo, ou como bem escreve Moreaux, "a dimensão do encontro e do imprevisto, que se estabelece como ingrediente fundamental deste tipo de práticas" (MOREAUX, 2020, p. 38). Esse tipo de dinâmica de pesquisa encontra bastante eco na perspectiva do artesanato intelectual proposto por Mills (2009) e Martins (2013). Segundo Moreaux (2020, p. 38),

> isto é também um aprendizado deste tipo de pesquisa: não há como envolver de qualquer maneira os atores que atuam no campo de pesquisa escolhido: precisa-se atentar ao tempo do outro, contentar-se em estabelecer um simples contato, ao detrimento de querer "forçar" um contato valioso para pesquisa, mas que pode perder seu sentido, caso cada encontro surgido no imprevisto das ruas fosse instrumentalizado por uma objetividade científica a priori.

Ao mesmo tempo que a negação da objetividade científica, nos termos da construção da pesquisa nos moldes positivistas, deixa margem para um processo de experimentação, potencializada tanto na prática do artesanato intelectual, quanto na ritmanálise, é importante lembrar o que nos diz Martins, que "o artesanato é mais que uma mera técnica de obtenção de dados. Não é uma técnica, é uma troca" (MARTINS, 2013, p. 35).

Por fim, nos dois últimos capítulos abordamos mais especificamente como as práticas espaciais das cozinhas comunitárias que participaram da pesquisa, potencializam

com maior ou menor força a emergência de *espaços comuns* dentro da cidade e do espaço público. No sexto capítulo, intitulado "Geografia do Fazer-comum", analisamos como os diferentes modos de organização do trabalho, elencados aqui enquanto ritmos internos das cozinhas, influenciam e são influenciados pelo tipo de prática política realizada nos diferentes grupos. Aqui, a atenção se volta para os lugares de práticas comuns, divididos entre os lugares de produção (hortas e lavouras coletivas), de preparo (cozinhas comunitárias) e de distribuição dos alimentos (praças, ruas, associação de moradores). A oportunidade de presenciar esses diferentes lugares colaborou para uma interpretação contextual das práticas espaciais das cozinhas. Por sua vez, a dimensão dos ritmos externos das cozinhas se coloca em relação com o que chamamos de redes de práticas comuns, e que por sua vez, compreende as dinâmicas de colaboração entre as cozinhas, bem como as ações de expansão do comum, promovidas pelos coletivos. Ao final desse capítulo, a partir da identificação de tais interrelações, foi possível a construção de cartografias dos lugares de práticas comuns junto à identificação de três redes de colaboração: dos movimentos sociais, da Gastromotiva e do Mesa Solidária.

No sétimo e último capítulo, intitulado "Espaços comuns e a política relacional do espaço", trazemos como as práticas espaciais das cozinhas comunitárias nos permitem pensar uma política relacional do espaço, nos termos de Massey (2008). Reconhecemos, como escrito anteriormente, que as ações de distribuição de comida vão além da distribuição de um bem de consumo. Neste capítulo, a intenção é tensionar as diferentes práticas das cozinhas em relação ao debate entre as políticas da diferença, aliadas ao paradigma de reconhecimento e as políticas de igualdade, por sua vez ligadas ao paradigma distributivo (YOUNG, 2000; FRASER, et al 2003). Aqui a noção de uma imaginação política coletiva e corporificada proposta por Gatens e Lloyd (2002) é bastante pertinente, ao passo que se liga a uma imaginação do espaço que o abre para o imprevisto e para o encontro entre diferentes (MASSEY, 2008), e por fim, fornece as bases para a experimentação utópica compreendida na autogestão estendida, conforme compreendida por Lefebvre (2002). Assim, não basta categorizar as práticas espaciais das cozinhas como insurgentes, emancipadoras ou reacionárias, mas percebê-las em relação às suas possibilidades de ação, dentro do contexto em que se inserem, mas também, levando em conta, de maneira crítica, como elas tensionam tais possibilidades. Para isso, buscamos também paralelos com as "práticas espaciais insurgentes", analisadas por Souza (2010).

Para Cresswell (2012), a teoria se liga ao fazer geográfico não apenas na determinação de que fenômenos serão levados em conta, isto é, o que estudamos e o que decidimos ignorar, e que escolhas realizamos para estudar determinado fenômeno ou

acontecimento. Mas também ela se coloca na maneira em que apresentamos nossa pesquisa para outros. Nesse sentido, é importante reconhecer de onde nós falamos e para quem falamos. Pois, embora esse trabalho seja construído mediante o diálogo com movimentos sociais, de forma alguma ele se coloca na posição de uma cartilha a ser seguida, tal como um manual de instruções para a prática de outros movimentos. Mas, enquanto uma pesquisa acadêmica, envolve uma compreensão crítica sobre essas práticas. Tal perspectiva dialógica tentou-se também representar aqui, através de pequenos relatos, escritos de maneira mais livre, com o nome de *atravessamentos*. A intenção desses trechos, que surgem *através* do texto principal, mais do que compensar um possível domínio do teórico sobre o empírico, foi o de criar brechas, nas quais as geografias dos lugares e das pessoas que participaram dessa pesquisa pudessem ser melhor expressadas. Mas também foi trazer a pesquisa para os espaços-tempo na qual ela se constrói, pois, como dizia um velho ditado do movimento estudantil geográfico, a geografia se faz com os pés, pois a cabeça pensa onde os pés pisam.

CAPÍTULO I - ESPAÇO PÚBLICO, ESPAÇO COMUM

1.1 Utopias, cyberpunk e o espaço público

> **"As cidades não contam mais histórias, mas podem contar algo** sobre a História. As cidades poodem trazer em si sua história, e mostrá-la, podem torná-la visível ou ocultá-la. Como os filmes, elas podem abrir seus olhos ou fechá-los. Elas podem esvaziar ou **alimentar sua imaginação" (WENDERS, W., 1994, p. 186).**

Quase todos os filmes que compartilham da estética *cyberpunk* tem como cenário uma grande metrópole com arranhas-céus e ruas lotadas de gente. E não é necessário ser um grande fã de cinema para saber do que estamos falando. O *cyberpunk* é um gênero literário, que se consolida como um estilo característico no cinema e na literatura a partir da década de 1980, principalmente através de autores estadunidenses, como Bruce Sterling, William Gibson e Bruce Bethke[7], mas também de japoneses, como Katsuhiro Otomo, desenhista do mangá *Akira*. Nas narrativas *cyberpunk* é notável o papel que as cidades cumprem, não apenas como cenário das histórias, mas também enquanto elemento chave na composição das narrativas. Filmes famosos como *Blade Runner* (1982) e *Ghost in the Shell* (1995) compartilham da estética *cyberpunk* (figura 1). Em geral, muitos dos conflitos discutidos nesses filmes e em outros do gênero são atrelados à solidão e à sensação de desencontro causado pela metrópole.

Figura 1 – O espaço público *cyberpunk* retratado no filme ***"Ghost in the Shell"***



Fonte: Frame do filme *Ghost in the Shell* (Mamoru Oshi, 1996).

[7]Sterling e Gibson são ambos escritores de ficção científica e considerados os pais do gênero *cyberpunk,* com os livros "*Schismatrix*" **(1985) e "***Neuromante***" (1984). No entanto, Beth**ke foi o primeiro escritor a usar o termo, em um conto homônimo, publicado em novembro de 1983 na revista Amazing Stories (LEMOS, 2004).

Assim, não seria exagero assumir que tais narrativas criam imaginários urbanos, ou nas palavras de Sobchack (1988), tem-**se a produção de "cidades da imaginação".** Segundo ela, a produção de imagens da cidade através do cinema está fortemente relacionada com o contexto histórico em que os filmes são produzidos. Assim, a ficção científica, enquanto um gênero essencialmente especulativo e imaginativo, pode proporcionar importantes pistas para desvendar os imaginários presentes. Pois ao assumir o olhar prospectivo, tais artistas exerciam ativamente um tipo de imaginação socioespacial que assumia as perspectivas, confianças e medos do futuro, portanto, as utopias e distopias presentes no contexto de criação de suas obras. Para Collie (2011, p. 482, trad. nossa), a

> ficção científica abre um espaço cognitivo de estranhamento entre o mundo fictício e o mundo empírico do leitor que precisa ser negociado. Ela o faz através de estratégias de extrapolação e especulação que, da mesma maneira que uma casa de espelhos produz uma distorcida e esquisita reflexão da realidade. Isso, Abbot (2007) argumenta que permite a ficção científica sublinhar e explorar temas particulares do presente e do passado de maneira extremamente literal.

E é exatamente por isso que decidimos começar essa dissertação olhando para a ficção científica, como um exercício de procurar no passado os futuros que eram possíveis (ou impossíveis) de ser imaginados. Pois de forma tangente ao conceito *espaço público,* sempre esteve a utopia. Desde sua origem enquanto conceito, o espaço público se remete a uma visão utópica, ideal, seja como esfera de abrangente expressão e participação social, ou então de livre interlocução política. Em nenhum dos casos, essa idealidade foi condizente com a prática. Valverde (2007, p. 91) aponta que para Hannah Arendt, a definição da esfera pública moderna em face de uma visão ideal de política inspirada nos ideais gregos nunca conseguiu realizar uma real transposição, ao passo que a própria ideia de política, e por consequência de espaço ou esfera pública, sofre mudanças em cada contexto espaço-temporal. A fim de evitar diacronias, é importante olhar para a trajetória conceitual do espaço público, para então compreender como ele se coloca no mundo contemporâneo.

Para Valverde (2007), a trajetória que funda a reflexão intelectual sobre o espaço público se deu em grande medida de maneira retrospectiva, isto é, olhando para o passado para tentar entender o presente. Isso nos indica que antes de surgir como conceito, isto é, como um *espaço concebido,* o espaço público já existia em sua espacialidade absoluta, é dizer, *percebida* e *vivida* (LEFEBVRE, 2013). Por exemplo, ao olhar as obras de Habermas e Arendt, encontramos ali referências às sociedades helênica e romana como exemplos históricos da existência de uma esfera pública (VALVERDE, 2007).

No entanto, pelo que sabemos atualmente da ágora grega, tida como um ideal para a práticas políticas modernas, a partir de um olhar contextual, percebemos que ela nunca foi verdadeiramente pública. Assim, ao passo que somente tinha direito à voz nos debates uma parcela restrita da população, a prática política exercida dentro das cidades-estado gregas era bastante delimitada a homens livres e donos de propriedade, que eram considerados cidadãos (VALVERDE, 2007). Sobre esse espaço e também lançando uma contraposição ao seu paralelo romano, Lefebvre (2013, p. 279, trad. nossa) coloca importantes considerações ao escrever que

> Vazia ou ocupada pelo pensamento, consideremos a ágora. Esta forma parte do espaço absoluto, religioso e político, o concentra. Deve permanecer vazia para que se reúnam na eclesia (a assembleia de cidadãos livres). O foro romano, diferentemente, ocupado pelos monumentos estatais, a tribuna, os templos (...), povoado de objetos e de coisas, está em contradição com o espaço grego.

Lefebvre discute nessa passagem a diferença entre o espaço "público" grego e o romano, partindo da sua dimensão enquanto presença física, mas a partir daí, chegando a conclusões que vão além dessa aparência. Se na ágora, o vazio era um elemento essencial para uma prática democrática mais direta, no segundo, tomado por edifícios de diversas ordens, se dará a origem de uma prática democrática representativa. Se associa aí a ideia de espaço público como esfera de decisões políticas.

Não obstante, Valverde (2007) aponta que além da inspiração na cultura clássica greco-romana, os pensadores e formadores de opinião que compuseram a origem da noção de espaço público também estavam envoltos nos ideais seculares que iriam caracterizar o período moderno da sociedade ocidental. Também há de se ressaltar que enquanto para os teóricos francófonos o termo público era usado para definir o ente receptor de um meio de informação, para os de língua inglesa, estava muito mais associado à ideia da esfera política. Hoje percebe-se no uso corrente da palavra em língua portuguesa, que ambos os significados foram herdados. Para Valverde, "essa dupla matriz original revela a construção de um novo modelo, no qual se realiza uma seleção de elementos do passado e a organização de atores e de fenômenos no presente" (VALVERDE, 2007, p. 87), ao passo que une na noção de espaço público uma mistura de idealismo e pragmatismo. O que nos faz voltar para o *cyberpunk*. Pois o que é uma narrativa distópica senão uma mistura de idealismo e pragmatismo? Uma maneira interessante de responder essa questão é observar como o espaço público é representado nos filmes que compartilham esse gênero.

Conversando aqui com Sobchack (1988, p. 12), a autora diz que a morte da cidade como utopia funcional e da própria arquitetura é marcada nesses tipos de filme através

das "monumentais lápides", que são na verdade os arranhas-céus a inundar de forma caótica as cidades ali imaginadas. As cenas que se dão em espaços públicos contrastam paisagens de uma motorização exacerbada com ruas estreitas, superlotadas de pedestres. O espaço público não é um lugar confortável para se estar, é sujo, mal-iluminado, inseguro, e dominado não pelo *público,* mas pela *publicidade.* Lemos (2004, p. 12) nos diz que "os protagonistas *cyberpunks* se deparam com situações ligadas ao quotidiano das grandes metrópoles atuais, assoladas pelo caos urbano, o crime, a poluição e a degradação das relações sociais".

Tudo isso nos leva à discussão, que vem de um longo tempo, sobre a "morte", ou então o "empobrecimento" da experiência do espaço público (KILIAN, 1997; MASSEY, 2008; VANEGAS, 2020). Em geral, tais perspectivas apontam uma deterioração tanto do potencial de convívio quanto político do espaço público. Walter Benjamin (2019), em seu livro *Passagens,* faz observações interessantes sobre como os materiais de construção do modernismo (vidro e concreto) viriam a substituir a pedra e o barro, e dessa forma se vincularam à criação de um modo de vida que não deixa vestígios onde passa. A relação entre morfologia e sociabilidade urbana é uma questão muito discutida no *Morte e Vida das Grandes Cidades,* de Jane Jacobs (2000). Jacobs, de modo perspicaz, demarca a importância teórica e prática daquilo que já sentíamos ao caminhar em uma rua cheia de pessoas em contraste com um ambiente ermo e sem contato.

Reconhecendo que tais filmes evocam uma visão e experiência particular sobre a cidade e o urbano, já que nascem e se inspiram nesses lugares onde o urbanismo capitalista ocorreu com mais imponência - não nos esqueçamos que Hollywood fica na mesma *cidade de quartzo* que Mike Davis (2015) toma como referência para o seu livro homônimo - é interessante perceber que a mesma dinâmica que torna hegemônico tal modo de produzir a cidade, faz também com que a experiência de ver esses filmes seja catártica. Pois assim como as utopias, tais cenários distópicos não podem ser entendidos como retratos fiéis de um futuro porvir (ainda que às vezes tentem sê-lo), mas sim interpretações especulativas sobre realidades cambiantes, e que dizem muito sobre a vida atual das nossas cidades. Como aponta Berriel (2005, p. 10),

> A grande questão é aquilo que constitui a face oculta, o não-dito utópico: que a perfectibilidade reside na completa previsão das ações e desejos humanos, que são realizados antes mesmo de serem pensados. O Estado pensou antes e já o realizou. Ou o vetou. Em termos mais amplos, a História não se efetivaria pela concreta experiência humana, mas como produto de um Estado onisciente; a História apareceria como subproduto das pulsões humanas, coadas pelo filtro estatal. O resíduo obstruído pelo Estado acumular-se-ia aonde? A resposta será a distopia: ela é o resíduo obstruído pelo Estado completamente racional.

Nessa passagem Berriel, assim como Lefebvre (1975; 2011), rejeita o fim da história hegeliano, que se expressaria pelo domínio total e utópico da razão através do Estado (SANTOS, 2019), dando atenção aos resíduos, que são a própria distopia. O tipo de cidade que é representada nesses filmes vai de encontro com o que Michel de Certeau pensa sobre o urbanismo, enquanto potência utópica (e, neste caso, ideológica). Para de Certeau (1998), a ideologia urbanística constrói uma imagem de cidade, uma representação do espaço, baseada em uma tríplice operação[8]. Segundo ele, a cidade, "à maneira de um nome próprio, oferece assim a capacidade de conceber e construir o espaço a partir de um número finito de propriedades estáveis, isoláveis e articuladas umas sobre a outra" (DE CERTEAU, 1998, p. 173). Não à toa os conflitos que envolvem as personagens das narrativas *cyberpunk* em geral se associam a uma sensação de deslocamento, confusão e perda. Os espaços públicos não são lugares para encontros. Nesses cenários, a impessoalidade criticada por Sennett (1984) no seu clássico texto sobre a sociabilidade do homem público na metrópole, se torna a ordem dominante das relações sociais. Assim, ao passo que tais filmes evidenciam "aquilo que é normalmente confinado ao abstrato, metafórico ou subjetivo" (COLLIE, 2001, p. 425, Trad. nossa), também trazem à tona o negativo da experiência utópica moderna (SOBCHACK, 1988).

1.2 Do problema da utopia ao problema da materialidade

Ao analisar a formação de uma esfera pública moderna, tanto Habermas quanto Arendt apontam nesse processo uma deterioração da prática política. Segundo Valverde (2007), para eles, a deterioração da esfera pública estaria relacionada à ascensão de uma esfera social (...), não mencionada na filosofia grega como parte integrante da organização da vida urbana" (VALVERDE, 2007, p. 94). Tal esfera social portanto comporta as interações através do trabalho, do cotidiano e do lazer, comportando as relações econômicas, artísticas e esportivas que pelo seu caráter pré-político, "não deveriam se encontrar misturados com a esfera pública, e consequentemente, com a esfera política." (VALVERDE, 2007, p. 94). Escreve Valverde (2007, p. 112) que,

---

[8] Para de Certeau (1998, p. 160), "a cidade instaurada pelo discurso utópico e urbanístico" se define sob a possibilidade de uma tríplice operação. Juntamente ao estabelecimento de um espaço como sistema sincrônico-atemporal, tem-se a "produção de um espaço próprio" na forma da organização racional da urbe que "deve portanto recalcar todas as poluições físicas, mentais ou políticas que a comprometeriam". Ainda, a cidade culminaria na criação de um "sujeito universal e anônimo que é a própria cidade" (DE CERTEAU, 1998, p. 160). Dessa maneira, "a cidade, à maneira de um nome próprio, oferece assim a capacidade de conceber e construir o espaço a partir de um número finito de propriedades estáveis, isoláveis e articuladas umas sob as outras" (DE CERTEAU, 1998, p. 160). Esta triangulação entre uma objetividade abstrata, um conteúdo relacional e uma subjetividade de totalidade encontra paralelos na tríade lefebvriana entre os espaços concebido, percebido e vivido (LEFEBVRE, 2013).

> Paulatinamente, essa noção de espaço público ganha contornos de um novo discurso utópico, cujos centros seriam a política e a funcionalidade. Espera-se deste tipo de espaço a visibilidade de uma nova ordem, que reúna as forças de coerção e de coesão de uma sociedade em um projeto político comum, (...). Com isso, o espaço público se tornava o elo que colocaria em contato o discurso utópico democrático com a organização física da cidade, servindo como indicador do sucesso obtido (ARENDT, 1994; HABERMAS, 1984 e 1988; LE CORBUSIER, 1994).

Para o geógrafo Ted Kilian, a "esfera pública que Habermas concebe como alternativa, na qual os temas públicos são decididos pelo discurso racional ao invés da força, é também claramente problemática" (KILIAN, 1997, p. 121, Trad. nossa), ao passo que se ancora em uma idealidade racionalista forjada dentro do contexto da burguesia europeia. Relembrando as colocações de Nancy Fraser, Kilian indica que "a esfera pública burguesa não apenas representa um 'ideal utópico não-realizável' mas 'também uma noção ideológica masculista que funciona para legitimar uma classe governante emergente' (FRASER, 1990, p. 116)" (KILIAN, 1997, p. 121, trad. nossa). Essa tal imbricação entre utopia e ideologia é também muito discutida por Lefebvre, que aponta vários desses elementos dentro do urbanismo modernista. Lefebvre escreve que, "a utopia e a ideologia, indistintamente ligadas ao saber e à vontade, se mantém ainda com vigor (...). Junto com a exaltação do retilismo (ângulos e linhas), a ordem do poder, a ordem masculina - em suma, a ordem moral - se naturaliza" (LEFEBVRE, 2013, p. 341, trad. nossa).

Valverde, por sua vez, trabalha na sua tese com uma visão de utopia desenvolvida por Foucault (2013[1967]), e apresentada no texto "*Des espaces autres*", escrito pouco antes dos movimentos de maio de 1968, no qual o filósofo francês discorre sobre os seis sentidos das heterotopias. Sem adentrar muito nessa discussão, há aqui alguns pontos interessantes para o argumento que queremos construir. Primeiro, com relação à ideia de utopia, definida por Foucault como "alocações que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. É a própria sociedade aperfeiçoada" (FOUCAULT, 2013, p. 115) que conduz a uma imaginação do espaço responsável por fixar as possibilidades espaciais em uma trajetória única (MASSEY, 2008), materializada nas cidades pela imagem idealizada dos espaços públicos[9] (VALVERDE, 2007).

---

[9] Para Valverde (2007) essa imagem idealizada dos espaços públicos seria composta por elementos que evocam os ideais da modernidade: "ordem, unidade, coesão, matriz cultural comum, língua, universal, racionalidade, equilíbrio e política" (VALVERDE, 2007, p. 113). Escreve ele que "Habermas sintetiza involuntariamente parte das preocupações utópicas presentes nesses diferentes elementos descritos, ao sugerir os princípios que deveriam orientar o modo pelo qual os indivíduos agiriam no espaço público, levando sempre em consideração o equilíbrio da estrutura político-social. Segundo o autor, a tomada de consciência do espaço público e de sua importância por parte dos atores no mundo vivido se desdobraria em um comportamento que se exprimiria dentro de um autocontrole e da procura da democracia" (VALVERDE, 2007, p. 116).

Em contraposição a essa ideia, Foucault desenvolve seu conceito de heterotopia, isto é, "utopias efetivamente realizadas, nas quais as alocações reais, todas as outras alocações reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas" (FOUCAULT, 2013, p.116). Fica evidente aqui o caráter aberto desses tipos de espaços, em contraste às utopias abstratas, como também reconhece o arquiteto e urbanista grego Stavros Stavrides, ao pensar a irrupção de práticas comunitárias, ou fazeres-comuns (*commoning*) dentro do espaço público enquanto momentos heterotópicos (STAVRIDES, 2016a), eixo teórico central da nossa pesquisa.

Para Arendt e Habermas, segundo Valverde (2007), juntamente com a ampliação do papel da esfera social na vida pública, por meio da crescente interferência do Estado (juntamente com a ascensão da burguesia) nesse campo de decisão, tem-se no período moderno a formalização da política através da representação. Assim o espaço público assume na democracia representativa um caráter transcendente que colabora para a diminuição da importância da sua dimensão espacial material, bem como dos encontros físicos para as práticas decisórias. Pensando sobre Habermas e Arendt, mas também nas contribuições de Walter Benjamin, Serpa (2018) irá ressaltar o "desaparecimento da capacidade de assimilação e do uso público da razão" dentro do espaço público contemporâneo. Também o declínio do que Serpa denomina como "engajamento político", relacionado à esfera política de Arendt, se expressa através do conformismo implícito aos comportamentos normalizados e relações já diagramadas.

No entanto, olhar para o espaço público apenas mirando sua constituição físico-material pode ser igualmente problemático. Para Serpa (2018), é justamente essa relação contraditória entre a acessibilidade generalizada e o acesso simbólico aos espaços públicos que impede que o entendamos apenas através de sua caracterização como "espaço livre". Como ocorria na ágora grega, não é somente a presença de uma espacialidade aberta (ou ausência de muros) que faz com que o espaço seja realmente aberto. Para a geógrafa britânica Doreen Massey (2008), a acessibilidade transparente que tal visão de espaço público apresenta, se refere ainda a um trajeto conceitual que igualmente impôs essa mesma transparência ao conceito de espaço, dentro e fora da geografia. Segundo Massey (2018, p. 217), a própria narrativa da "morte do espaço público" reproduz essa imaginação espacial, ao passo que

> a tendência de romantizar o espaço público como um vazio que permite livre e igual expressão não leva consigo a necessidade de teorizar espaço e lugar como produto de relações sociais, que são mais provavelmente conflitivas e desiguais. (...) Desde a maior praça pública até o menor parque público, esses lugares são um produto de, e internamente deslocados por, identidades/ relações sociais heterogêneas, e algumas vezes, conflitantes.

Para Massey (2008, p. 218), "instituir espaços públicos democráticos (e certamente, de forma mais geral, os espaços de lugares) exige operar com um conceito de espacialidade que mantenha sob exame minucioso, sempre, o jogo das relações sociais que os constroem". A geógrafa destaca que a prática política requer negociação, e dessa forma requer também um grau de dissenso que torna a instabilidade dentro de tais relações, irredutível. Da mesma maneira, tal instabilidade é um traço intrínseco do espaço[10]. Assim, "da mesma forma que contestamos as novas privatizações e as novas exclusões, deveríamos nos voltar para a questão das relações sociais que poderiam construir uma nova e melhor noção de espaço público" (MASSEY, 2008, p. 218).

Essa perspectiva encontra ecos nas discussões realizadas por Serpa (2018). Segundo ele, atualmente o espaço público, mais dividido que compartilhado, se comporta como uma "justaposição de espaços privatizados", onde "a acessibilidade não é mais generalizada, mas limitada e controlada simbolicamente" (SERPA, 2018, p. 36). Pensar tais controles simbólicos, requer pensar em um *espaço concebido,* (no sentido lefebvriano) na forma de normas de condutas, implícitas ou explícitas, mas ao mesmo tempo não dissociado de uma prática espacial. Tal dimensão do espaço não se situa em uma subjetividade individual, como apontam alguns fenomenólogos, mas sim no campo material das relações sociais, como esperamos demonstrar no texto que aqui se apresenta. Pois como argumenta Lefebvre (2013), encarar o espaço público enquanto espaço social demanda entendê-lo ao mesmo tempo como força produtiva, suporte da reprodução das relações de produção e abrigo de virtualidades "cuja resistência impulsiona o projeto de um espaço diferente" (LEFEBVRE, 2013, p. 382, trad. nossa). Para ele,

> Quando o espaço social deixa de ser confundido, de um lado, com o espaço mental (definido pelos filósofos e matemáticos), e de outro lado, com o espaço físico (definido pelo práctico-sensível e pela percepção da natureza), então se colocará de manifesto toda a sua especificidade. (....) esse espaço social não consiste em uma coleção de coisas, em uma soma de dados (sensíveis), nem em um vazio amontoado (algo assim como um envase) de matérias diversas; haverá que mostrar que não se reduz a uma 'forma' imposta aos fenômenos (LEFEBVRE, 2013, p. 87, trad. nossa).

[10] Assim, faz-se mister discutir o que significa pensar o "espaço", dentro do "espaço público". Tentamos trazer à tona esse tema com maior atenção no capítulo 2.

Assim, ao trazer o espaço público atualmente conformado enquanto dimensão indissociável do espaço social do capitalismo, convém entendê-lo e situá-lo além do seu caráter prático-sensível, como mera presença física, marcada pela ausência de barreiras e uma aparente acessibilidade generalizada. Dessa maneira, entendido como um objeto virtual e material, isto é, concebido e praticado ao mesmo tempo, o espaço público pode-se abrir a um entendimento que o compreenda em conjunto com o processo de produção do espaço de nossas cidades. Esse processo deve também ser visto de forma intrínseca ao cotidiano, pois, "como escreve Ingold, 'as formas como as pessoas constroem, seja na imaginação, seja no concreto, surgem dentro do fluxo das atividades em que estão envolvidas, nos contextos relacionais específicos de seus envolvimentos práticos daquilo que as rodeia' (1975, p. 76)" (MASSEY, 2008, p. 215). A essa perspectiva, endossa também Foucault (2013, p. 114), ao escrever que

> O espaço em que vivemos, pelo qual somos lançados para fora de nós mesmos, no qual se desenrola precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo e de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos erode é também, em si mesmo, um espaço heterogêneo. Em outras palavras, nós não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual seria possível situar indivíduos e coisas. (...); nós vivemos no interior de um conjunto de relações.

Assim, ao trazer à tona a dimensão espacial dentro do espaço público, é possível entendê-lo não somente como resultado de um processo social, mas como um produtor de experiências, sendo muitas delas virtuais, isto é, não realizadas até então. Enquanto espaço de encontro, de negociação com a alteridade, renega qualquer tentativa de enquadramento em um ideal pré-concebido (STAVRIDES, 2016b). Consequentemente rejeita também os pressupostos dos discursos utopísticos (BLOCH *apud* LIMONAD, 2018)[11]. Se, como discutido por Valverde (2007), esses discursos se impõem no espaço público enquanto imaginário ideal, mas ao mesmo tempo, como argumenta Kilian (1999), sustentam relações de poder desiguais atreladas a um certo tipo de normalidade (STAVRIDES, 2016a), a saída está em buscar situações pelas quais essa normalidade possa ser contestada em favor de um uso mais justo e comum do espaço público, situações que podem, segundo Stavrides (2016b), assumir a forma de "*portais*", espaços transitórios de negociação.

---

[11] Como bem aponta Limonad (2018, p. 83), "há que se distinguir, portanto, a utopia do utopismo, do utopístico, entendendo que apenas o sonho inacabado pode ser designado rigorosamente de utopia". Aqui, a geógrafa parte da distinção oferecida por Bloch (1964 *apud* LIMONAD, 2018, p. 83) e escreve que "Bloch, descarta o utopístico, o utopismo e as utopias abstratas, e se concentra na utopia, identificada com a utopia concreta, que teria por base a vida social no aqui e agora. Uma vez que entende que os primeiros constituem antevisões de uma idealização finita, acabada de um futuro encerrado em si".

Em contraposição ao utopismo, ou às utopias abstratas, buscam-se utopias concretas, ou experimentais, tais como pensa Lefebvre (2013). Segundo Limonad (2018, p. 83), "a utopia (concreta) para Lefebvre é uma possibilidade de experimentação e de transformação do cotidiano", e se insere dentro do campo de produção de espaços diferenciais (LEFEBVRE, 2013)[12]. Tal experimentação deve ser capaz de mobilizar as diferenças produzidas, isto é, os resíduos da reprodução cotidiana, para que uma prática diferencial possa ser exercitada. Lorea destaca que "a utopia concreta não pode ser entendida como espontaneidade absoluta já que esta anula o pensamento, a capacidade inventiva" (LOREA, 2013, p. 26, trad. nossa). Assim, tal capacidade inventiva, ao passo que se dá através da experimentação, isto é, da prática espacial, também demanda a conceitualização e imaginação de espacialidades diferenciais.

Assim, enquanto a utopia abstrata, encarada como utopismo, tal como aquela empregada pelo movimento modernista, procura definir um modelo de sociedade a ser atingido, a utopia concreta busca transformar o cotidiano a partir dele próprio. A concepção de um modelo prévio se destitui em relação a experimentação inerente das práticas espaciais diferenciais. Essa reversão da componente utópica faz até com que a discussão sobre o "direito à cidade" proposta por Lefebvre seja melhor compreendida[13], pois indica que para chegar até uma sociedade renovada onde esse direito possa ser exercido por todos, não basta esperar, mas sim buscar as brechas dentro do atual, que tornem possível a emergência desse novo. Embora soe para alguns ouvidos como algo tão abstrato quanto o programa modernista, é a construção cotidiana desses espaços que traz a utopia lefebvriana para o nível do chão. É a utopia de um mundo possível que está presente em uma praça construída e apropriada coletivamente no meio dos prédios, uma horta coletiva em um terreno baldio, um grupo de ciclistas que toda última sexta-feira do mês deriva pela cidade entoando palavras de ordem em meio aos carros, ou então uma cozinha comunitária, que através do trabalho coletivo produz comida para centenas de pessoas.

ψψψψψ

---

[12] Trabalhamos com mais calma a produção de espaços diferenciais dentro do pensamento de Lefebvre no capítulo dois.

[13] Há uma grande discussão na literatura sobre o esvaziamento do componente revolucionário pensado por Lefebvre quando discute o "direito à cidade", dentro de aplicações contemporâneas em trabalhos acadêmicos, mas também no discurso de movimentos sociais. Purcell (2002) destaca que essa palavra se tornou uma espécie de *catchphrase*, e que muito disso se deve exatamente pelo viés utópico-revolucionário presente dentro da ideia original. Nesta linha, indica-se uma impossibilidade de pensar o exercício do direito à cidade, dentro do mundo atual. Essa discussão se encontra mais consolidada no capítulo 2.

Atravessamento #01: Construindo utopias concretas ou será possível fazer espaço sozinho?

Será possível fazer espaço sozinho? Lefebvre (2013, p. 218), ao tratar sobre corporeidade e espaço, escreve que, com "suas energias disponíveis, o corpo vivo, cria ou produz seu próprio espaço". Ele, no entanto, não quer nos fazer entender que a simples ocupação "fabricaria uma espacialidade, senão mais bem no sentido de uma relação imediata entre o corpo e seu espaço" (LEFEBVRE, 2013, p. 218).

Assim, o espaço "não é o contexto em que se constitui a textualidade: é em primeiro lugar meu corpo, e depois o homólogo do meu corpo, o 'outro' que lhe segue como seu reflexo e sua sombra: a interseção movediça entre o que toca, penetra, ameaça ou beneficia o meu corpo" (LEFEBVRE, 2013, p. 231, trad. nossa).

Nesta passagem, é possível extrair que o espaço é um produto do encontro do eu com o outro, e portanto intrinsecamente social. Por esse motivo, acreditamos que quando Lefebvre o define como um produto social vai muito além da conclusão óbvia que é entender a sociedade como produtora do espaço em que vive, através da transformação de sua paisagem. Ainda que seja comum a citação dessa ideia sem se distanciar do terreno firme de tal colocação, não é exagero presumir que Lefebvre, como muito do que sua escrita evidencia, acaba dizendo mais do que aparenta. Dessa maneira, tomamos a liberdade de suprassumir a tese lefebvriana, ao dizer que é impossível produzir espaços sozinho(a).

Ora, grande parte da população brasileira, onde a autoconstrução das casas é muito presente, poderia dizer, "eu construí", ou "meus pais construíram" a nossa casa sozinhos. De fato, essa situação fez ou faz parte da vida da minha e de muitas famílias, e em um país onde a casa própria ainda é um privilégio, a autoconstrução muitas vezes se coloca como a única opção possível. Quase sempre se tornando uma epopeia interminável acompanhada de um constante estado de "inacabação", mas que não a destitui de ser entendida como um espaço construído, território de vida e lugar experienciado. Não obstante, por trás dessa lógica individualista, autocentrada e baseada na meritocracia, se escondem inúmeros encontros de trajetórias que fazem com que qualquer ação pessoal seja permeada por interferências que lhes são externas.

Neste sentido, mesmo quando resultado de um trabalho individual, pode-se dizer que o ato de construir a casa está afirmado em um nível de relações que supera essa escala. Seja analisando os fluxos de materiais e seus caminhos até chegar nas mãos do

construtor, seja pelas técnicas construtivas apreendidas pela via formal, ou pela experiência e observação, seja ainda pela estética absorvida e exercitada, muitas vezes inconscientemente. Assim, são várias as trajetórias que se cruzam, e vários os espaços que se encontram para que a casa possa ser construída, e que também a constituem enquanto um lugar. Tomar esse, ou qualquer outro lugar, apenas pelo elo subjetivo/simbólico que o liga aos sujeitos é subjugar essas outras trajetórias, tão importantes quanto, na construção do lugar. Redução semelhante ocorre ao olharmos essa casa como uma simples habitação, ou apenas como um direito à propriedade expresso na constituição.

Um lugar, portanto, como aponta Doreen Massey (2008), não é simplesmente um tipo de cenário por onde se dá a esfera próxima do espaço vivido, tampouco uma "pausa no movimento" (TUAN, 2013), mas sim, ele deve ser entendido como um encontro de *trajetórias, e portanto em constante estado de abertura e atualização. É exatamente através dessa abertura pelo espacial, a qual Massey advoga, que podemos destacar o potencial heterotópico e diferencial dos espaços da vida cotidiana, e em especial para essa pesquisa, aqueles diagramados dentro do espaço público. Se muitas das preocupações sobre o espaço público apontam a perda do seu potencial de convívio e trocas sociais, convém então valorizar os encontros que possibilitam a produção mútua de modos de vida ou práticas emancipadoras da lógica individualista dominante.*

Neste sentido, ao contrário da ilusão da autoconstrução, tão cara ao modo de produção capitalista, é necessário praticar e imaginar outras possibilidades de criação coletivas de espaços. Uma das maneiras pelas quais essa imaginação é exercida e praticada é através da lógica dos mutirões. Dentre os espaços-tempo que compuseram os trabalhos de campo durante a construção dessa pesquisa, certamente alguns dos momentos mais intensos e heterotópicos se deram durante a ocorrência dos mutirões de plantio junto ao coletivo Marmitas da Terra do MST-PR, no assentamento Contestado e em comunidades da periferia de Curitiba (figura 2).

Na verdade, se levarmos em conta o que nos diz o dicionário a respeito da definição de "mutirão", isto é, "qualquer trabalho voluntário por parte de um grupo de pessoas de uma comunidade que tem por objetivo beneficiar o grupo todo" (MICHAELIS, 2021), *percebemos que esse tipo de organização do trabalho está diretamente relacionada à atividade das cozinhas, ainda que o benefício imediato seja externo ao grupo. Mas há coisas que o dicionário não nos conta. Uma dessas coisas é que um dos elementos centrais da dinâmica do mutirão é a confraternização após o término do trabalho, isto é,*

os momentos de festa e de comensalidade. Tais momentos são tão importantes quanto os de trabalho na geração de vínculos dentro dos coletivos, e para a manutenção do trabalho. Não por acaso, em todas as ocasiões que cheguei para trabalhar na cozinha do "Marmitas", nunca fui diretamente para o batente sem "tomar um cafezinho antes". Esses pequenos momentos de interrupção, ao gerarem uma sensação de acolhimento, colaboram para um funcionamento mais harmônico e organizado da cozinha. Da mesma maneira, as "pausas para o lanche", entre a labuta na lavoura, onde compartilhávamos o que tínhamos trazido de casa, cumpriam esse mesmo papel.

Figura 2 – Um dos canteiros de produção coletiva do Assentamento Contestado, durante uma manhã de trabalho.



Fonte: acervo do autor (2020).

Para Stavrides (2016a), a dinâmica de trabalho expressa através do mutirão (e ele utiliza a palavra em português) está relacionado a um tipo de prática espacial que subverte a divisão entre público e privado, entre o individual e o social. Não apenas o trabalho e os benefícios dele são compartilhados através do mutirão, mas também valores, técnicas e conhecimentos. Stavrides escreve que "a tradição do mutirão é ligada a esse tipo de inventividade", ao passo que "as pessoas aumentam suas capacidades compartilhando

recursos e ajudando umas às outras" (STAVRIDES, 2016a,. p 126, trad. nossa). Para ele, tais práticas se relacionam ao que ele denomina enquanto commoning*, ou como escrevemos aqui, os fazeres-comuns.*

> *O processo do* commoning*, que caracteriza, como pôde-se perceber, movimentos urbanos brasileiros nos vários níveis de suas iniciativas e práticas, apresenta resultados importantes nas formas correspondentes de produção e uso do* **espaço. Não é o bastante descrever o espaço produzido entre as 'casas' dos** *assentamentos, os apartamentos ocupados ou as habitações oriundas dos projetos dos mutirões auto-***administrados como 'espaço público'. Um novo tipo de espaço, bem como novas formas de espaços 'performados' ou 'praticados'** *emergem das práticas de construção e d***e habitar de 'commoners'** *organizados.* **Nós poderíamos nomear esse espaço como 'comum', de maneira a distingui-***lo tanto do espaço público quanto do privado. No espaço comum, no espaço produzido e usado como comum, as pessoas não simplesmente usam uma área dada por alguma autoridade (administração local, Estado, instituição pública). As pessoas, na verdade, moldam esse tipo de espaço de acordo com suas necessidades e aspirações coletivas. (STAVRIDES, 2016a, p. 106, trad. nossa)*

Os processos de fazeres-comuns são particularmente evidentes nos mutirões realizados no Assentamento Contestado, já que grande parte das pessoas que participam desses, relataram nunca antes terem mexido com a terra. O potencial pedagógico desses espaços não pode ser diminuído, ainda mais levando em conta a proposta da realização de um tipo de cultivo agroecológico, que demanda o uso de técnicas distintas da agricultura e horticultura tradicionais. Laudy é uma moradora da ocupação urbana Guaporé II, na região oeste de Curitiba. Em um dos mutirões no Contestado, que ela participou, aprendeu como tirar e replantar mudas de bananeira. Também apreendeu que bananeiras são boas para drenar água em lugares muito úmidos. Não apenas aprendeu, como levou uma muda para plantar na sua horta, em casa. E é por isso que não conseguimos fazer espaços sozinhos.

ψψψψψ

1.3 Entre espaços: público, privado e comum

Falamos um pouco sobre a casa e o lar como uma conjunção de trajetórias. Se para a Geografia Humanista de abordagem tuaniana, a casa, o lar e o refúgio são exemplos contundentes de lugares, poderíamos, a partir de uma abordagem política, situá-los também dentro do domínio do que se entende como espaço privado. Isso se fosse de interesse traçar uma linha dura entre o espaço público e o espaço privado, o que não é o caso. Mas há de se reconhecer, que dentro do senso comum e da prática cotidiana, é inegável que esses lugares são experienciados mais através da *privacidade* do que da *publicidade*, assumindo assim, um contraste com a cidade que está "lá fora".

Nesse contexto, esperamos ter demonstrado que pensar hoje uma divisão dual, binária, entre espaço público e privado não é mais pertinente. No entanto, isso não quer dizer que essas dimensões não existam. Mais do que isso, elas não apenas existem enquanto idealizações, mas se constituem enquanto abstrações concretas importantíssimas para a vida em sociedade, e são, dessa forma, também parte indissociável do espaço concebido dominante. O que se trata aqui é de demonstrar que, ao invés de constituírem uma dualidade, o público e o privado são mais uma contradição, nos termos definidos por Lefebvre (1991a). O que quer dizer que embora no plano legal, dominado pela lógica formal e normativa, tais elementos sejam opostos excludentes, isto é, o que pertence ao domínio do espaço privado não pode ser também espaço público, no plano da prática social, dialética por natureza, tal relação de exclusão não é mais possível. Se insere o elemento da contradição, que na dialética lefebvriana não funciona como síntese, mas como devir que empurra os outros dois termos em movimento. A contradição entre o texto legal e o praticado é um exemplo bastante interessante para pensar o conflito entre um aparato formal de controle social, tal como a definição legal de espaço público e privado e a realidade social dialética em que tais conceitos são expressados. Aqui, como em muitos outros casos, a prática socioespacial parece extrapolar os limites da compreensão legal.

Apenas em nível de exemplo, se discute muito sobre a apropriação de calçadas por donos de bares e restaurantes, ou ainda poderiam se citar os shoppings centers, sem consenso na literatura se se tratam de espaços públicos ou privados. Em tais situações, a falta de uma fronteira rígida entre o que é considerado público ou privado é marcante, mas também podemos encontrar o mesmo fenômeno, talvez de forma menos evidente, em outras experiências corriqueiras que ocorrem nesses lugares onde se convencionou no senso comum chamar-se espaço público, como ruas, parques e praças. Vemos aqui que a alcunha de público se refere muito mais a uma definição do gestor e responsável pela manutenção desse espaço, no caso o poder público. No entanto, na escala dos corpos, todo uso do espaço público é em primeira instância um uso privado. Considerando que cada corpo é diferente entre si, isso nos leva a crer, como também aponta Kilian (1997), que as relações que expressam privacidade e publicidade dentro dos espaços geridos pelo poder público, não são iguais para todos os corpos.

A relação entre privacidade e publicidade é essencial para compreender o dinamismo que faz parte da nossa experiência nos espaços públicos das cidades de hoje. Mais do que estados estáticos, Kilian (1997) vê os espaços públicos como "relações de poder que se dão no espaço, e ambas, publicidade e privacidade existem como parte de

todos os espaços", sendo, portanto, insuficiente tanto uma visão que separa o público e o privado em dois polos, bem como aquela que considera esses dois termos como duas pontas de um contínuo. Em resposta, propõe entendê-los mediante relações de poder, de forma que a privacidade consistiria como poder sobre a exclusão, e a publicidade enquanto poder sobre o acesso, que ao compor relações que coexistem com o espaço, nos permitem ver além do caráter reificante desse. Nas suas palavras, "nós não nos movemos do público para o privado, mas sim estamos constantemente em ambos, simultaneamente protegendo nós mesmos da absorção no público através do poder da privacidade e afirmando nós mesmos em uma esfera pública" (KILIAN, 1997, p. 127, trad. nossa).

Seguindo o raciocínio de Kilian, pode-se dar que em um mesmo lugar existam tanto aspectos públicos quanto privados. Aqui não mais é a espacialidade física que definirá sua existência enquanto público, privado, ou íntimo, mas sim os usos que nele se dão e que definem sua existência prática. Nem sempre a relação entre ativação e inibição, acesso e exclusão é harmônica, na realidade é quase sempre conflituosa. Confere-se a esses termos uma relação contraditória. Assim, segundo as ideias desse geógrafo, seria impensável conceber uma rua ou um parque público na cidade contemporânea, sem certas restrições, isto é, sem relações de exclusão. Escreve ele,

> As pessoas têm o direito a esperar certa privacidade, mesmo em público. Como um espaço pode ser considerado público sem restrições? Se uma mulher é assediada ou atacada enquanto corre no parque no escuro da madrugada, como esse espaço é público na perspectiva dela? Por outro lado, se todos os 'indesejáveis' são removidos do parque em nome de proteger os direitos da mulher, a publicidade do parque é questionável para aqueles que são considerados 'indesejáveis' com base na sua classe, raça ou aparência não convencional (KILIAN, 1997, p. 125, trad. nossa).

Assim, no intuito de propor um método de análise que não reifique espaços como 'público' ou 'privado", Kilian desloca o foco da análise para os atores sociais que participam das interações. Neste sentido recorre ao trabalho de Thomas Markus (1993), que ao estudar a sociabilidade de edifícios corporativos, irá propor uma forma de categorização das pessoas que ali passam baseada em "habitantes", "visitantes" e "estrangeiros". Ele então indica que essa divisão pode ser utilizada para entender as relações de poder em qualquer espaço de acordo com seus poderes com relação ao acesso e à exclusão. Dessa forma, enquanto os habitantes "são os controladores que têm direito ao acesso e à exclusão", os visitantes "têm direitos ao acesso para propósitos específicos, sujeitos à aprovação dos habitantes, e não têm direito à exclusão", enquanto os estrangeiros, por

sua vez "são os indesejáveis. Eles não possuem direito nem ao acesso nem à exclusão e são, de fato, excluídos por definição" (KILIAN, 1997, p. 129, trad. nossa).

Kilian (1997, p. 129) indica que antes de definições fechadas, os conceitos de habitante, visitante e estrangeiros "são categorias fluidas cujos membros se modificam dependendo do espaço em questão". Essa fluidez é particularmente notável nas ocasiões de distribuição de marmitas nas praças, na qual a relação entre o papel de habitante e estrangeiro é modificada pelo uso e apropriação coletiva. No caso dos espaços públicos, as pessoas que utilizam tais espaços não podem ser consideradas como habitantes, mas sim visitantes ou estrangeiros, pois elas não detêm um poder sobre a exclusão de outros usuários, o que nesse caso, é exercido pelo estado e seus agentes, como a polícia. Isso não quer dizer que uma pessoa em situação de rua não habite determinado lugar, mas de acordo com a nomenclatura oferecida por Kilian, ela é considerada como estrangeira, pois o seu uso do lugar não segue as regras de normalidade e dessa forma é considerada indesejada[14].

Assim, a partir da relação entre publicidade e privacidade como fenômenos de expressão de poder, Kilian (1997, p. 130) irá propor que consideremos o "quão mais público o espaço é, maior é o poder que seus visitantes e estrangeiros possuem para contestar seu status e os usos apropriados do espaço". O que está em jogo, portanto, é o nível de negociação que um lugar considerado público proporciona aos diferentes usos que ali se dão, identificado por Massey (2008) como principal potência dos espaços públicos. Assim, através do exame de ambos espaços concretos e das práticas materiais dadas, através do potencial de ação desses três grupos de atores sociais, é oferecida uma saída para a visão reificada do espaço público. Entendemos aqui a relevância do argumento proposto por Kilian, o que é ressaltado em um contexto de críticas reativas à noção de espaço público, que aparecem no sentido de desconsiderar a validade atual do termo, em relação a um suposto esvaziamento atual do conceito (VANEGAS, 2020).

Seja entendido como campo de representação, ou espaço do contato impessoal, a literatura do espaço público tem se direcionado a focalizar as suas situações de conflito e esvaziamento. O aparecimento de outros conceitos que deem conta de entender manifestações imanentes à vida em sociedade, não mais contempladas dentro da visão hegemônica de espaço público, como o próprio conceito de espaço comum, se faz necessário. Não se trata, no entanto, de desconsiderar a validade total do conceito espaço

[14] Certamente esse debate é muito mais amplo e complexo, e requereria que nos debruçássemos também sobre as várias questões que fundamentam a invisibilização dessa população. Recomenda-se a leitura da tese de Robaina (2015), sobre a espacialidade cotidiana da população em situação de rua do Rio de Janeiro.

público, como a discussão crítica recente aponta (VANEGAS, 2020)[15]. O que queremos é, partindo de uma visão não reificada sobre o mesmo, ajudar a entender que práticas socioespaciais induzem a uma maior publicização ou à privatização do espaço, e dessa forma buscar pistas para produzir espaços onde tais relações de poder sejam mais justas. Um desses caminhos é encontrado através dos estudos sobre comunalidade, em especial sobre os comuns urbanos.

1.4 Comuns urbanos: dos "comuns na cidade" às "cidades como comum"

A perspectiva aqui ensaiada sobre o comum pretender evidenciar tal conceito de maneira total, isto é, elaborando um cenário que coloque em evidência o comum como um modo de relação na cidade, de maneira a superar a polaridade dicotômica existente entre o público e o privado. Mas essa não é a única maneira de entender o comum. Segundo Tonucci Filho (2020), a perspectiva da "cidade como comum" se diferencia de outras miradas, oriundas das ciências econômicas, que vão pensar os "comuns na cidade". Essa segunda perspectiva entende a cidade através da ideia de propriedade e acesso, culminando na noção de "bem comum" como um "conjunto de recursos compartilhados" (TONUCCI FILHO e CRUZ, 2019). É por meio desses dois caminhos, bastante divergentes, que as discussões recentes sobre "comuns urbanos" se dão. Assim, antes de discutir como a ideia de comum urbano pode ser uma chave de interpretação das práticas espaciais realizadas pelas cozinhas comunitárias, cabe resgatar um pouco sobre a trajetória conceitual da noção de *comum.*

Na perspectiva economicista sobre o comum, o espaço é compreendido em relação aos seus recursos, isto é, aos bens econômicos que dispõe, de modo que as pessoas que nele vivem são tomadas como agentes ideais e irrestritos. Tonucci Filho e Cruz nos indicam que "na teoria econômica *mainstream*, os bens materiais sempre foram divididos de acordo com preceitos de rivalidade – quando o uso individual acontece em detrimento do uso dos demais – e exclusividade – quando, através da propriedade, é possível impedir o acesso livre ao recurso" (TONUCCI FILHO e CRUZ, 2019, p. 489). Essa divisão, ao se estender ao espaço, também o compartimenta tomando como regra os bens privados, rivais e exclusivos, em oposição aos públicos, não-rivais e não-exclusivos. No entanto, essa

[15] Segundo Capanema-Alvares e Barbosa (2019, p. 12), não somente o conceito de espaço público ainda tem sua validade e pertinência, mas também é necessário destacar o caráter urbano do mesmo, ao passo que são espaços urbanos aqueles que apresentam uma maior possibilidade da emergência de ações políticas que despontam o sentido de uma "vida ativa" tal como apontado por Hannah Arendt (1991 *apud* CAPANEMA-ALVARES e BARBOSA, 2019), constituindo assim uma esfera pública. Os autores ainda apontam que "O próprio conceito de Espaços Públicos Urbanos está aberto e em construção no encontro dos estudos da paisagem e das ciências sociais, baseado nas práticas físicas, ambientais e sociais, e trazendo um desejo transdisciplinar".

dicotomia parece se esgotar ao ser observada a necessidade de classificar os bens que mesclavam as duas categorias. Nesse sentido, a noção de "bem comum" surge com o objetivo de caracterizar aqueles bens que eram não-exclusivos, embora rivais, isto é, de acesso livre, porém esgotável, sendo o exemplo mais categórico a água, aqui entendida como recurso hídrico. Importante lembrar que, apesar de bastante reducionista, tal visão surge como uma crítica à "tragédia dos comuns"[16], isto é, propõe sua superação através do gerenciamento dos recursos comuns, que para Ostrom (1990), deveria ficar a cargo de regulações estatais.

Não obstante, tais perspectivas compreendem o comum como recurso, isto é, como um bem divisível, e apesar de contarem com ampla discussão na literatura, acabam reduzindo a noção de comum que queremos trabalhar aqui. Ao deslocar a ideia de *bem* comum, para *espaço* comum, intencionamos lembrar o que Massey (2008) nos alerta: que o espaço, assim como o comum, tampouco se realiza como algo passível de ser dividido e distribuído. Na tentativa de superar esse paradigma, começou-se também a considerar as práticas sociais enquanto elementos compreendidos pelo comum (BOLLIER, 2014). Mas, segundo Tonucci Filho e Cruz (2019, p. 490), é "a obra de Michael Hardt e Antonio Negri (2005; 2009) responsável por indicar, pela primeira vez, o comum como um princípio político", de modo que "os autores são os primeiros a transferir a reflexão dos comuns como experiências práticas (os commons) para o comum (o common) como uma concepção abstrata discursiva".

O comum, para Hardt e Negri (2009) é algo constitutivo de nossa experiência social enquanto espécie humana. Embora colocado atualmente em conflito com a produção biopolítica que fundamenta o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo, através dele é possível pensar possibilidades de superação. Como escrevem Tonucci Filho e Cruz (2019, p. 490), "a produção de conhecimentos, imagens, códigos, ou seja, a produção de elementos cognitivos – recursos comuns da humanidade –, já aponta para uma nova sociedade que tem no comum um elemento constitutivo". Não é exagero dizer que sem esses espaços de compartilhamento - o que Stavrides (2016) denomina como espaços comuns -, a sociedade humana não teria chegado onde chegou. No entanto, é sabido

[16] A "tragédia dos comuns" se refere a teoria elaborada pelo economista Garrett Hardin (1968; 1998), inspirada em aulas proferidas pelo economista britânico W. F. Lloyd em 1833. "Citando o que aconteceu com pastagens deixadas abertas para muitos rebanhos de gado, Lloyd apontou que, com recursos disponíveis a todos, os pastores mais gananciosos ganhariam - por um tempo. Mas a ruína mútua estava ao virar a esquina. À medida que a demanda crescia em sintonia com a população (enquanto a oferta permanecia fixa), chegaria o momento em que os pastores, agindo como indivíduos smithianos, ficariam presos em seus próprios impulsos competitivos. Os bens comuns não gerenciados seriam arruinados pelo sobrepastoreio." (HARDIN, 1998, s.p., trad. nossa)

também que o modelo social dominante, o que Suely Rolnik chama de "inconsciente colonial-capitalístico"[17] (ROLNIK, 2019, p. 29). induz à produção de subjetividades que nos afastam de tais práticas.

Para Rolnik (2019), o momento atual do capitalismo, caracterizado por Hardt e Negri como "capitalismo cognitivo"[18], se apresenta como uma dobra, em que "o âmbito da força vital de que se alimenta o capitalismo já não se reduz à sua expressão como força de trabalho" (ROLNIK, 2019, p. 32). Continua a autora, "em sua nova versão, é da própria vida que o capital se apropria; mais precisamente, de sua potência de criação e transformação na emergência mesma de seu impulso (...), bem como da cooperação da qual tal potência depende para que se efetue em singularidade" (ROLNIK, 2019, p. 32). Assim como aponta Tonucci Filho, a partir de Hardt e Negri (2016) "enquanto na era industrial o "comum" (vulgar) se definia pelo valor global da produção social apropriada pelo capital por meio da exploração do trabalho e da abstração, na era do trabalho cognitivo o comum se estrutura pela produção de subjetividades" (TONUCCI FILHO, 2017, p. 77).

Nesse sentido, identifica-se um debate no qual um lado reconhece o comum como um elemento imanente da composição social pré-capitalista, posteriormente expropriado pelo sistema. Do outro lado, pensa-se o comum como uma redenção utópica da dominação capitalista. Embora não necessariamente excludentes, e mesmo o considerando como um elemento espontâneo, como bem pontua Tonucci Filho, é importante estar atento aos processos de captura do comum, como o "parasitismo" descrito por Hardt e Negri (2017), no qual o capital submente os fluxos desviantes de acordo com a ordem hegemônica. Assim, "a autonomia da produção biopolítica é deveras relativa e restrita: o capital não apenas parasita a produção comum pela extração de renda,

---

[17] Segundo, Rolnik (2019, p. 36-37), "Proponho designar por 'inconsciente colonial-capitalístico' a política de inconsciente dominante nesse regime, a qual atravessa toda sua história, variando apenas suas modalidades junto com suas transmutações e suas formas de abuso da força vital de criação e cooperação. Nesse sentido, podemos também designá-lo por 'inconsciente colonial-cafetinístico".

[18] Tal passagem do capitalismo industrial para o capitalismo cognitivo, é entendida por Hardt e Negri (2016), como o momento pelo qual o modo de produção biopolítico, imaterial e cognitivo supera o modo de produção material, fabril, dentro da composição do sistema capitalista. Tonucci Filho (2017, p. 77), escreve que "na era da produção biopolítica, há "maior preeminência ontológica do trabalho vivo sobre o trabalho morto", na medida em que a força de trabalho cognitiva exprime uma "iniciativa organizadora da cooperação e uma gestão autônoma do saber". Daí que a força de trabalho não apareça mais apenas como capital variável, mas enquanto subjetividade, potência singular. A relação capitalista passa a ser atravessada não somente por uma contradição objetiva e material, mas sobretudo por um antagonismo doravante subjetivo (Negri, 2016, p. 2)". Também, para o arquiteto e urbanista François Ascher (2004), tal virada cognitiva pode ser percebida no modo como concebemos e experienciamos nossas cidades atualmente.

mas a organiza e a controla" (TONUCCI FILHO, 2017, p. 79). Em um trecho especialmente evidenciador, ele escreve que

> Do mesmo modo que temos dificuldade de ver e compreender o urbano, em virtude de o olharmos através do pensamento analítico e fragmentário que herdamos do período industrial, também quanto ao comum vivemos num campo cego: não o reconhecemos hoje, a não ser lamentando a sua histórica dissolução, ou projetando-o idealmente segundo utopias redentoras. Ora, a quem, a que ideologia convém incriminar tal cegueira do comum? É a racionalidade neoliberal que, estendendo a apropriação privada e a lógica da competição a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida, sufoca e invisibiliza o comum: mas é contra ela também que o comum emerge como contra racionalidade, gestado nas próprias lutas e movimentos, lutando por outra via além do Estado e do mercado. Quanto ao reconhecimento, fortalecimento e constituição do comum urbano, envolvem-se duas linhas paralelas de embate: o urbano (encontro, diferença, fruição) contra o industrial (fragmentação, homogeneidade, trabalho e produtivismo); e o comum (compartilhamento, cooperação) contra o neoliberal (apropriação privada, competição generalizada) (TONUCCI FILHO, 2020, p. 394).

Não podemos rejeitar, portanto, a importância de se pensar o comum como prática intersubjetiva de mobilização política. Para Hardt e Negri, seguindo a interpretação de Rolnik, ações contemporâneas de resistência não podem ficar voltadas somente à escala macropolítica, mas devem-se voltar para a potência de criação micropolíticas que emergem nas relações sociais. Rolnik (2019, p. 33) escreve que para Negri e Hardt, "a resistência hoje passaria por um esforço de reapropriação coletiva dessa potência para com ela construir o que tais autores chamam de 'o comum'". Assim, ao entender o comum como "campo imanente da pulsão vital de um corpo social quando a toma em suas mãos, de modo a direcioná-la à criação de modos de existência para aquilo que pede passagem" (ROLNIK, 2019, p. 33), Rolnik ecoa também as ideias propostas por Stavrides, ao passo que, para ele, "expandir os fazeres-comuns envolve específicos e característicos processos de subjetivação" (STAVRIDES, 2016a, p. 50, trad. nossa). Assim, o que propomos aqui é que através de práticas de comunabilidade, os fazeres-comuns, é possível conceber e praticar novas formas de sociabilidade e de interação política no espaço público.

O comum aqui tomado enquanto prática se expressa no que Stavrides denomina "*commoning*", os quais tomamos a liberdade de chamar "fazeres-comuns", fazendo eco também a proposta de Tonucci Filho (2020). Segundo Stavrides (2016, p. 34, trad. nossa), "*commoning* é sobre processos complexos e historicamente específicos através das quais representações, práticas e valores se conectam circunscrevendo como e o que deve ser compartilhado em uma sociedade específica". Aqui ele deixa bastante evidente como essa cultura dos fazeres-comuns pode ser utilizada, ao passo que

> Para que se produza uma cultura pública diferente, baseada em identidades mutuamente conscientes e abertas, é preciso produzir experiências espaciais distintas. O espaço público teria que se transformar e deixar de ser composto por uma série de enclaves, indiferentes uns aos outros, a uma rede de zonas conectadas. Uma membrana permeável e não um limite teria que ser o elemento que indica o perímetro destas zonas. (STAVRIDES, 2016b p. 58, trad. nossa)

Após pontuar a complexidade da discussão e dos debates que envolvem a noção do comum, acreditamos que a visão proposta por Stavrides sobre o tema aponta para um direcionamento mais prático que as discussões de Hardt e Negri (2016), ao mesmo tempo que não se desvencilha da perspectiva que considera o comum como uma forma de mobilização popular transgressora às relações de dominação e desigualdades presentes no capitalismo. Para Stavrides (2016, p. 32, trad. nossa) "o que está em jogo é uma redefinição constante do que é considerado comum. Isto é, o que cria um mundo comum e é isso que, consequentemente, está na base da comunidade entendida e simbolizada". Essa constante redefinição do que é considerado comum se desvencilha de qualquer ideal pré-configurado ou objetivo fixo pelo qual os espaços comuns devem ser construídos. Por esse motivo, se constitui enquanto uma utopia concreta, experimental, no sentido de que o ideal utópico não está dado previamente, mas é construído conforme os ritmos do cotidiano.

Tomado em sua complexidade, o comum pode ser almejado para constituir uma "cidade de portais"[19], em contraposição à "cidade de enclaves" que se reproduz através do modo de produção dominante (STAVRIDES, 2016). Neste sentido, insere-se a possibilidade de localizar dentro da vida urbana momentos nos quais tais práticas de comunabilidade, os "*commonings*" ou fazeres-comuns, configuram-se enquanto expressões espaciais, que podem ser compreendidas dentro do conceito de portal (*threshold*), proposto por Stavrides (2016b), por sua vez, relacionados à ideia de fluxo, passagem e compartilhamento. Dessa forma, pensar um espaço comum demanda ao mesmo tempo pensar o espaço como totalidade, isto é, através da compreensão da "cidade como comum", mas também, como nos lembra Massey (2008), levando em conta as multiplicidades internas que o constituem. Assim, ao perspectivar "a cidade como comum, em sua totalidade de espaços, relações e oportunidades associadas à complexidade e riqueza da vida urbana", não podemos deixar de lado "a cidade como espaço diverso de muitos comuns urbanos" (TONUCCI FILHO, 2020, p. 395).

[19] Com "cidade de portais", queremos indicar a ideia de "*city of thresholds*" expressa por Stavrides (2016b), e trabalhada no segundo capítulo dessa dissertação.

1.5 Espaços comuns e fazeres-comuns

Através da discussão sobre os comuns urbanos, evidencia-se que grande parte desse debate é atravessado por imaginações do espaço divergentes. Enquanto a perspectiva economicista, que busca identificar na cidade recursos de uso comum, reproduz uma ideia do espaço como palco das ações ou como superfície contínua de recursos, o olhar proposto Stavrides do "espaço como comum" (STAVRIDES, 2016a; 2016b; 2018), indica a existência de um conteúdo relacional que traz o caráter espacial das práticas sociais à tona. Assim, se coloca em contraposição à reificação do espaço como "um produto concreto que pode ser 'usado', comprado e vendido, e representado na forma concreta de um contêiner de usos pré-existentes" (STAVRIDES, 2016a, p. 260, trad. nossa). Stavrides (2016a, p. 260) nos escreve que

> Não obstante, o espaço é muito mais que isso. Espaço é uma forma ativa de relações sociais, um aspecto constituinte dessas relações e a configuração das próprias relações. O espaço importa porque não é um container inerte da vida social, mas parte integral das suas manifestações e eventos. O espaço dá forma aos encontros porque é um sistema estruturado de relações. E isso é o motivo pelo qual é possível, ao mesmo tempo, projetar valores expressivos e ideias através de comparações espaciais. Importa muito como e quão distante as pessoas estão, como elas interpretam suas distâncias e como elas manejam e simbolizam vários níveis e formas de proximidade. (...) O espaço como um sistema de relações entre posições é a maneira mais penetrante de expressar tais relações sociais, bem como de fazê-las 'acontecer'.

Para pensar como os espaços comuns são produzidos, e deixando bem evidente o caráter interescalar do termo, Stavrides toma como referência ações coletivas de ocupação de praças e prédios abandonados durante a crise econômica que assolou a Grécia nos últimos anos[20], mas também outros tipos de manifestações populares como ocupações de praças públicas na Espanha, assentamentos rururbanos do MTST em São Paulo, e também a experiência zapatista nos Chiapas. Assim, embora utilize esses acontecimentos como forma de exercitar os argumentos empreendidos, Stavrides ressalta que o "espaço comum, então, não pode ser reduzido a um lugar, embora os fazeres-comuns se desdobrem em lugares e tempos específicos" (STAVRIDES, 2016a, p. 262).

Nesse sentido, um espaço comum se define antes pelas práticas que nele se dá que pela sua materialidade. Central, portanto, para a ideia de espaço comum é a noção correlata referente às práticas comuns, ou fazeres-comuns (*commoning*). Para Stavrides,

[20] Com o desemprego crescente e a perda do poder aquisitivo da população, a organização coletiva foi uma saída para muitas pessoas conseguirem satisfazer necessidades básicas, como a alimentação. Nesse contexto, a ocupação dos espaços foi decisiva para a efetivação das ações, que aos poucos foram se transformando em centros de discussão e troca política.

"elas encorajam encontros criativos e negociações através das quais formas de compartilhamento são organizadas e a vida comum toma forma" (STAVRIDES, 2016a, p. 02), ou seja, organizam uma vida-em-comum que não se restringe "simplesmente ao compartilhamento do espaço considerado como um recurso, ou um ativo, mas como uma série de práticas e de imaginários inventivos que exploram potencialidades emancipadoras de compartilhamento" (STAVRIDES, 2016a, p. 7). Dessa forma, a comunabilidade e o espaço comum se encontram dentro de uma prática social cotidiana, revelando suas existências concretas. Assim, uma prática socioespacial baseada nos fazeres-comuns não deve ser tomada como um horizonte utópico a se alcançar, mas sim como um estágio de negociação permanente, já que, antes de predispor regras fixas, o espaço comum está em constante transformação. Neste sentido,

> entendido como distinto dos espaços públicos, mas também dos espaços privados, os 'espaços comuns' emergem na metrópole contemporânea como sítios abertos ao uso público, nos quais, no entanto, regras e formas de uso não dependem e não são controladas por uma autoridade externa (STAVRIDES, 2016a, p. 260, trad. nossa).

Dessa forma, espaço comum não deve ser entendido somente como sendo algo entre o público e o privado, isto é, como um modo diferente de organização e propriedade. Pois "mais que um status de propriedade, o espaço-como-comum é uma configuração de relações que potencialmente desafiam as verdadeiras fundações da ideia de propriedade" (STAVRIDES, 2016a, p. 261). Assim, enquanto potência, o espaço comum se coloca como uma prática possível de se realizar tanto em espaços considerados públicos quanto aqueles considerados privados. Embora esses últimos, isto é, "espaços comuns fechados dentro de comunidades ou grupos, possam facilmente ser convertidos em enclaves de privilégio ou miséria" (STAVRIDES, 2016a, p. 261). Dessa forma, "o espaço comum se mantém comum quando continua destruindo os limites entre o público e o privado, não absorvendo um dentro do outro (...), mas sim, transformando sua antítese historicamente construída na miríade de uma nova síntese" (STAVRIDES, 2016a, p. 261).

Stavrides aponta assim para a direção de outra problemática importante que se relaciona com os espaços comuns. Ele nos mostra que além de ser relacional, isto é, estar sujeito e aberto às práticas que o formam, o espaço comum é relativo, o que significa que os fazeres-comuns podem muito bem se voltar para a manutenção de uma comunidade interna e fechada em si mesma. É exatamente nesse ponto que Young (2000) realiza sua crítica em relação ao ideal de comunidade, que embora surja como uma "alternativa ao individualismo liberal", por se basear em uma lógica puramente identitária, que "expressa um desejo de fusão dos sujeitos entre si (...) na prática opera para excluir aquelas pessoas

com as quais o grupo não se identifica" (YOUNG, 2000, p. 380, trad. nossa). Também, para a autora o "ideal de comunidade nega e reprime a diferença social", mas também "nega a diferença que se apresenta com a forma de distanciamento temporal e espacial que caracteriza os processos sociais" (STAVRIDES, 2016a, p. 380, trad. nossa). Esse dilema parece superado pela proposta de expansão do comum, realizada por Stavrides. Para ele,

> Instituições de fazer-comum estabelecidas em uma estável e bem definida comunidade podem muito bem serem como as instituições dominantes no modo em que elas regulam os direitos e as ações das pessoas. Instituições de expansão do fazer-comum, por outro lado, explicitamente diferem das dominantes, bem como daquelas instituições que podem ser denominadas como *enclosed commoning* (STAVRIDES, 2016a, p. 41, trad. nossa)

Segundo Stavrides (2016a, p. 260, trad. nossa), "para o espaço comum permanecer comum necessita-se um mecanismo que continuamente processe as contribuições daqueles que são convidados a usar o espaço comum". Neste sentido, a mercantilização de um espaço comum é algo que contraria seus próprios fundamentos, já que o "espaço comum não pode ser fixado na forma de um produto (não importa o quão coletivamente ele foi produzido) pois continua a produzir aqueles que o produzem" (STAVRIDES, 2016a, p. 260). Para que um espaço seja considerado comum, segundo o arquiteto grego, as práticas que nele se dão devem operar no sentido de expandir tais laços, pois "se os fazeres-comuns criam potenciais subjetividades políticas, é importante reconhecer que tipo de relações sociais de fato abrem ou orientam essas subjetividades para sustentar e expandir os fazeres-comuns" (STAVRIDES, 2016a, p. 39, trad. nossa). Neste sentido, Stavrides indica três qualidades que uma "instituição de expansão do comum" deve ter, para que se evite cair dentro da armadilha do "comum enclausurado". As duas primeiras qualidades se referem à comparação e traduzibilidade, sendo que

> Primeiro de tudo, essas instituições estabelecem um chão para a comparação entre diferentes sujeitos de ação e entre diferentes práticas. Sujeitos de ação e práticas se tornam, elas mesmas, comparáveis e relevantes: o que está em jogo é inventar formas de colaboração baseadas não na homogeneização, mas na multiplicidade. (...) De qualquer modo, comparabilidade não é o bastante. Instituições de fazeres-comuns precisam oferecer oportunidades, bem como ferramentas para traduzir as diferenças entre visões, ações e subjetividades" (STAVRIDES, 2016a, p. 41-42, trad. nossa)

Assim, ao passo que "instituições de expansão de fazeres-comuns precisam ser flexíveis pois 'novatos' precisam ser incluídos sem serem forçados a entrar em uma taxonomia pré-existente de funções", a comparação reconhece as diferenças internas como relacionais e positivas para a composição do grupo, enquanto a traduzibilidade "cria o terreno para negociações entre diferenças sem reduzi-las a denominadores comuns" (STAVRIDES, 2016a, p. 42, trad. nossa). Stavrides também destaca que a traduzibilidade

não se refere simplesmente ao idioma, mas "envolve práticas de tradução que constroem pontes entre pessoas com diferentes *backgrounds* políticos, culturais ou religiosos" se colocando, portanto, como "interseções entre trajetórias individuais" (STAVRIDES, 2016a, p. 43, trad. nossa). Stavrides escreve que

> Em uma cozinha comunitária gerenciada coletivamente na Atenas de hoje (ou em Buenos Aires durante o Argentinazo, de 2001), as pessoas têm que se comunicar entre elas para colaborar em vista das demandas conectadas à sobrevivência cotidiana (...). Imigrantes podem se juntar nas cozinhas sociais como *commoners* apenas se tais traduções são bem trabalhadas, mas tradução não se refere necessariamente a apenas delimitar correspondências entre diferentes línguas. Culturas imigrantes contém importantes sementes de fazeres-comuns que podem ser plantadas efetivamente em novos terrenos coletivamente cultivados. Em volta de uma cozinha coletiva, nos bancos de uma praça ocupada e durante as longas noites sem dormir na frente das barricadas populares da comuna de Oaxaca (ESTEVA, 2010), o espaço comum foi tecido através de atos de tradução que criam objetivos comuns, novos hábitos compartilhados e visões e novos sonhos comuns (STAVRIDES, 2016a, p. 43, trad. nossa).

Somadas à comparação e à traduzibilidade, outro elemento deve ser levado em conta para caracterizar uma instituição de expansão do comum: a divisão do poder. Segundo Stavrides, "se instituições de fazeres-comuns são entendidas como capazes de suportar uma abertura constante dos círculos dos fazeres, elas precisam sustentar mecanismos de controle de qualquer potencial acumulação de poder, seja por indivíduos ou por grupos específicos" (STAVRIDES, 2016a, p. 44, trad. nossa). Embora não deixe muito evidente quais são esses mecanismos, já que também esses devem ser construídos conforme o contexto em que se inserem, Stavrides nos dá algumas pistas através dos exemplos dos zapatistas e também de organizações comunitárias de El Alto, Bolívia. Nesses exemplos, "uma maneira de dispersar o poder foi produzida na prática criando vários níveis e formas de cooperação intracomunitária (ZIBECHI, 2010, p. 30)" (STAVRIDES, 2016a, p. 45, trad. nossa).

Dessa maneira, "como podemos ver, instituições de expansão de fazeres-comuns não simplesmente definem modos de práticas coletivas, mas também, e mais importante, modos de relações sociais através das quais sujeitos coletivos de fazeres-comuns tomam forma" (STAVRIDES, 2016a, p. 49, trad. nossa). A expansão dos fazeres-comuns é particularmente evidente em algumas cozinhas comunitárias que fizeram parte dessa pesquisa, em especial, a organizada pelo coletivo "Marmitas da Terra", ligada ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra), enquanto nos outros espaços que tivemos a oportunidade de acompanhar durante a investigação tais práticas não se mostraram tão evidentes, ou em alguns casos, vão na direção oposta do que propõe Stavrides (sobre isso, discutiremos com mais calma no capítulo 7). De qualquer maneira,

acreditamos que encarar o comum enquanto prática que precisa estar constantemente se expandindo é bastante pertinente para não cair nas armadilhas de um autofechamento. Mas também é importante reconhecer (como escrevemos no *atravessamento 2,* no capítulo 2), que mesmo as questões de abertura e fechamento podem ser relativas, se consideradas em relação ao contexto em que se insere.

Enfim, dizer que as cozinhas comunitárias colaboram para a irrupção do espaço comum dentro do espaço público é dizer que abrem a possibilidade para outros usos e modos de existência, propiciam encontros com a diferença e a possibilidade de negociações. Ao mesmo tempo, através das ações de expansão do comum, e dos fazeres-comuns, colaboram para a construção de uma cidade mais justa e democrática. É dizer, nesse sentido, que mais do que constituir um espaço comum, abrem a possibilidade para que práticas de comunabilidade surjam. Insinua-se isso, não apenas levando em conta o encontro imediato e muitas vezes corriqueiro que acontece, seja durante a espera na fila, seja no momento de compartilhar o tempo da refeição, mas também, ao trazer à tona o espaço público como grande espaço de negociações, marcado por memórias e distintas trajetórias, que induzem táticas e modos de ser nesses lugares, tudo isso disperso em uma complexa geografia subjetiva e coletiva ao mesmo tempo.

CAPÍTULO II - ESPAÇO PÚBLICO, PRODUÇÃO DO ESPAÇO E PRÁTICAS DIFERENCIAIS

> la vida cotidiana es a la vez el juego, lo que está en juego y el teatro de la lucha; es necesario exigir y querer lo imposible para que ocurra lo posible (LEFEBVRE, 2001, p. 552).

O ponto de partida dessa pesquisa é o espaço público. Como discutido no capítulo 1, são muitos os pontos de vista pelos quais é possível entendê-lo. A opção de resgatar sua trajetória conceitual para então chegar na dimensão prático-sensível foi escolhida pois nos faz entender como esse conceito é ao mesmo tempo, para usar termos da filosofia lefebvriana, "concebido", "vivido" e "praticado". Neste sentido, o espaço público diz respeito aos espaços acessíveis, presentes na cidade e geridos pelo poder público, mas também a um tipo de prática que se diferencia daquelas tidas como privadas. Tudo isso decorre de uma sorte de acordos tácitos, no qual uma abstração concreta tal como é o espaço público, a partir da prática, se "naturaliza". Para entender tais relações, um caminho possível é atentar-se ao primeiro termo desse binômio, isto é, trazer à tona o que quer dizer o "espaço", dentro do "espaço público". A geógrafa Doreen Massey, no prefácio à edição brasileira do livro "pelo espaço" (MASSEY, 2008, p. 15), escreve que

> o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política. Afeta o modo como entendemos a globalização, como abordamos as cidades e desenvolvemos e praticamos um sentido de lugar. Se o tempo é a dimensão da mudança, então o espaço é a dimensão do social: da coexistência contemporânea de outros. E isso é, ao mesmo tempo, um prazer e um desafio.

Essa passagem deixa evidente o fato de que para compreender o mundo de hoje, onde a coexistência contemporânea constrói conexões cada vez mais amplas, é necessário um olhar espacial, já que "o que explica o mundo não é mais a história e nem a historicidade, mas a espacialidade" (CARLOS, 2019, p. 479). Lefebvre (2013, p. 53, trad. nossa) escreve que embora envolvido em "concepções confusas, paradoxais e incompatíveis (...) o espaço se colocou indiscutivelmente 'na moda'". É importante frisar que, antes de reivindicado pela geografia, o espaço foi um conceito que durante muito tempo pertenceu a outros campos do conhecimento, como a filosofia, física e matemática. Não obstante, Lefebvre não considera que a visão positivista que a geografia clássica criou sobre o espaço seja menos reducionista que a filosófica ou matemática. Desse modo, quando ele se refere ao espaço geográfico, cita-o enquanto materialidade tangível ou ainda o usa como sinônimo de uma primeira natureza. Para ele, no melhor dos casos "o espaço era contemplado como um meio vazio, um receptáculo indiferente ao conteúdo" (LEFEBVRE, 2013, p. 53, trad. nossa). Assim, segundo Lefebvre, é exatamente a pouca

determinação do conceito que fez com que fossem admitidas noções de espaço das mais variadas, como o espaço político, espaço econômico, espaço natural, espaço urbano, espaço mítico, espaço imaginário, espaço literário, e assim por diante.

De acordo com o geógrafo Ruy Moreira (2017) é pertinente considerar a trajetória conceitual do espaço a partir da fundamentação filosófica proposta por Descartes, que o idealiza como um simples receptor das ações, vazio, geométrico, e que ao seguir os princípios da geometria euclidiana se torna possível ser representado e planificado. Também, para Lefebvre (2013, p. 63, trad. nossa), "a etapa decisiva da elaboração do conceito de espaço e da sua independência passa pelo pensamento de Descartes". Mais do que isso, é a separação idealizada entre o sujeito pensante (*res cogitus*) e o espaço que lhe é externo (*res extensa*), que irá consolidar o abismo (ao menos teórico) evidenciado por Lefebvre, entre o plano mental e social da vida. Nas palavras de Lefebvre, "quando (Descartes) concebeu o sujeito sem objeto, o puro eu pensante (a *res cogitans*) e o objeto sem sujeito (a *res extensa*), a filosofia desvencilhou irremediavelmente o que pretendia definir" (LEFEBVRE, 2013, p. 436, trad. nossa). Esse espaço filosófico, após debatido pelos filósofos racionalistas, em especial Leibniz, é instrumentalizado por Kant enquanto uma categoria, *a priori,* para a classificação dos fenômenos e dessa maneira, "transcendental e inapreensível em si" (LEFEBVRE, 2013, p. 64, trad. nossa).

É quando os matemáticos se "apropriam" do conceito de espaço, que ele volta à tradição platônico-cartesiana, concebido como uma instância mental. A partir dessa tradição de pensamento, "o conceito de espaço mental se generaliza desde então sem que nenhum parapeito lhe coloque limites. Se colocam sem cessar espaços disso ou aquilo: espaço literário, espaços ideológicos, espaço onírico" (LEFEBVRE, 2013, p. 65, trad. nossa). Para o filósofo francês, tais aventuras teóricas colaboram mais para um entendimento parcial e fragmentado sobre o espaço que para sua compreensão enquanto totalidade. Tal entendimento parcial, ou como ele denomina, parcelar, está imbuído de artifícios ideológicos. Esse argumento é a base pela qual critica as ciências especializadas enquanto ciências parcelares, isto é, que recortam "no fenômeno global, um certo 'campo', um 'domínio': o seu" (LEFEBVRE, 1999, p. 53). Segundo Volochko (2019, p. 508), o debate sobre a totalidade em Lefebvre "aponta o próprio sentido da obra" do filósofo, sendo que o mesmo "emerge justamente no plano de uma crítica necessária da filosofia clássica, a partir do desafio e da hipótese de entender o espaço, o urbano e o cotidiano como totalidades ao mesmo tempo do mundo social moderno e como caminhos de análise das ciências humanas e sociais". Assim, na direção de romper com o "campo-cego" que envolve as visões parcelares sobre o espaço, Lefebvre propõe uma análise que se alce à

totalidade, no sentido de tentar compreender as lógicas que estão atrás do que se aparenta e se dissimula atrás de ilusões.

Para o geógrafo sueco Richard Ek (2006, p. 44, trad. nossa), é possível estabelecer um paralelo entre a virada espacial nas ciências sociais (SOJA, 1999) e o que denomina de virada relacional *(relational turn)* dentro da geografia humana, em que "os escritos de Henri Lefebvre (principalmente *The Production of Space*) têm sido fundacionais". Assim, é na lacuna entre a concepção filosófica do espaço e o espaço sensível percebido, que "Lefebvre introduz uma terceira categoria, o espaço social" (EK, 2006, p. 45, trad. nossa), isto é, o espaço produzido mediante as interações sociais. Segundo Kilian (1997, p. 217, trad. nossa), é a partir da influência das ideias contidas na teoria lefebvriana da produção do espaço (LEFEBVRE, 2013), que "geógrafos começaram a olhar o espaço além de como um 'contêiner da ação social' para considerá-lo como 'produto da prática espacial', bem como parte do processo mais amplo de produção e reprodução. Ek (2006, p. 46, trad. nossa), por sua vez, escreve que esse tipo de perspectiva abre as portas para "hipóteses ou assunções a respeito de como o espaço e as relações no espaço iniciam e moldam processos e câmbios societais, e como esses processos e câmbios são espacialmente expressados". Neste sentido, permite-nos entender o espaço como uma esfera relacional, que encontra ecos também na perspectiva defendida por Doreen Massey[21]. Para a geógrafa britânica, é necessário encarar o espaço como a esfera da multiplicidade e como o resultado do encontro de trajetórias-até-agora (*stories-so-far*). Encarar a multiplicidade como coetaneidade se faz necessário para combater a arraigada ideia do espaço como totalidade fechada, já que

> o espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, na qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estão conectados a todos os outros. Um espaço então que não é nem um recipiente para identidades sempre-já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes (MASSEY, 2008, p. 32).

---

[21] É possível resumir o debate teórico sobre o espaço realizado por Doreen Massey, no livro "Pelo espaço" (MASSEY, 2008) em três proposições, como ela mesmo indica, embora isso nem de longe esgote a discussão realizada. A primeira propõe entender o espaço como "sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno". A segunda, como "esfera da multiplicidade, (...) da coexistência da heterogeneidade". E a terceira como "estando sempre em construção". (...) sempre no processo de fazer-se", o que desemboca em imaginarmos o espaço como "uma simultaneidade de estórias-até-agora" (MASSEY, 2008, p. 29). Durante o livro, Massey desenvolve seu argumento de como "o fechamento do espacial", isto é, como os modos de conceber o espaço que não reconhecem sua inerente multiplicidade foram determinantes não apenas na trajetória da filosofia ocidental, mas também influenciaram discursos políticos dominantes, como o da globalização.

Assim, embora Lefebvre olhe o espaço através da ideia de totalidade, é importante ressaltar que se trata de uma totalidade aberta, e "é aberta pois não está dada a priori, ela se move, transforma-se e é transformada. A totalidade como uma noção aberta se abre e envolve outras totalidades, é dialética, não está dada ou acabada" (VOLOCHKO, 2019, p. 516), compartilhando assim muito da perspectiva defendida por Massey, em relação à multiplicidade espacial, ao passo que "o espaço é, sem dúvida, um produto de relações, e para que assim o seja tem de haver multiplicidade" (MASSEY, 2008, p. 32). Da mesma forma que a proposta de Massey de uma imaginação espacial aberta diz ao mesmo tempo sobre a realidade do espaço e um modo de pensamento ou de olhar sobre o mesmo, para Lefebvre, a totalidade também deve ser entendida como expressão social, no sentido imediato da vida, mas também enquanto uma totalidade do conhecimento, apontada como alternativa ao conhecimento parcelar (VOLOCHKO, 2019). Neste sentido, para Lefebvre (2013, p. 87, trad. nossa)

> quando o espaço social deixa de ser confundido, de um lado, com o espaço mental (definido pelos filósofos e matemáticos) e de outro lado, com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da natureza), então se colocará de manifesto toda sua especificidade.

Esse ponto de partida ontológico a respeito do espaço, como ressalta Ek (2006), fundamenta uma das bases do pensamento lefebvriano, e uma das ideias mais citadas de Lefebvre, de que o espaço é um produto social. Mais do que encará-lo como reflexo e condição da sociedade que o produz, essa expressão nos incita a considerar o caráter eminentemente relacional do espaço. É através dessas relações sociais, expressas por práticas espaciais, que a produção do espaço se dá. Em diálogo com a perspectiva da totalidade, e em contraposição às disciplinas parcelares, Lefebvre propõe o que chama de teoria unitária. Tal teoria seria capaz de evidenciar a produção do espaço nos seus três níveis constitutivos, isto é, o mental, o físico e o social, doravante descritos através da tríade "concebido, percebido e vivido" (LEFEBVRE, 2013). Gutiérrez (2013, p. 47, trad. nossa) escreve que

> A teoria unitária do espaço (físico, mental e social) se constrói desde a tese, já bastante conhecida, de que o espaço é um produto social. Não se coloca, pois, como um mero feito da natureza modificada nem como resultado de uma cultura, senão como produto de uma segunda natureza (a sociedade urbana) que é a nossa - e como produto não faz referência a um simples objeto ou coisa, senão a um conjunto de relações.

O entendimento do espaço enquanto um produto social e dessa forma, um conjunto de relações sociais, oferece uma lente de análise interessante para pensar o espaço público contemporâneo. Ao admitir junto com Massey (2008, p. 218) que o espaço,

devido ao seu estado de permanente construção, é irredutivelmente instável, e que tal instabilidade é inevitável em uma prática política genuína, tem-se que os espaços públicos podem ser entendidos não mais como um palco idealizado de ação social (reproduzido tanto na utopia moderna quanto na ideia de uma arena política de livre acessibilidade), mas como algo que, devido à imprevisibilidade própria do espacial, é cotidianamente construído a partir de relações sociais. Assim, quando Serpa (2018, p. 39), a partir das ideias lefebvrianas questiona se atualmente "estamos diante de espaços verdadeiramente públicos ou de espaços concebidos e implementados para um tipo específico de público", o que está em jogo é o fatídico conflito entre o espaço público planejado de maneira vertical e externa e aquele que é apropriado de forma horizontal e imediata. Uma das maneiras de encarar esse conflito é através da teoria lefebvriana da produção do espaço (LEFEBVRE, 2013).

2.1 A produção do espaço através da tríade concebido, percebido e vivido

O uso de tríades é um recurso muito utilizado no pensamento lefebvriano como maneira de encarar a totalidade sem imobilizar nem a teoria, nem a realidade em que nos debruçamos. Dessa forma, ao contrário da compreensão dialética clássica, em que o terceiro termo aparece como uma suprassunção do segundo, que por sua vez supera o primeiro através da negação, na concepção lefebvriana, os três termos devem ser considerados em sua coetaneidade, isto é, concomitante existência. Se as relações de negação e contradição ainda são importantes para a manutenção do esquema, o que Lefebvre propõe é um pensamento lógico-dialético que entenda o terceiro termo como um atravessamento que fornece a contradição inicial de um novo devir. Uma das tríades mais fundamentais para compreender a produção do espaço se refere à relação entre as **práticas espaciais**, as **representações espaciais** e os **espaços de representação**; respectivamente, entre os espaços *percebido, concebido* e *vivido.* A respeito dessa tríade, Lorea (2013, p. 15, trad. nossa) nos indica que,

> A cada uma dessas dimensões lhe corresponde, respectivamente, um tipo de espaço: o espaço percebido, o espaço concebido e o espaço vivido. O primeiro deve entender-se como o espaço da experiência material, que vincula realidade cotidiana (uso do tempo) e a realidade urbana (redes e fluxos de pessoas, mercadoria ou dinheiro que se assentam - e transitam - no espaço), englobando tanto a produção como a reprodução social. O segundo é o espaço dos expertos, dos cientistas, dos planificadores. O espaço dos signos, dos códigos de ordenação, fragmentação e restrição. O terceiro, finalmente, é o espaço da imaginação e do simbólico dentro de uma existência material. É o espaço de usuários e habitantes, onde se aprofunda na busca de novas possibilidades da realidade espacial.

Assim, o *espaço percebido,* ao passo que por um lado se relaciona de forma direta aos elementos que dão forma ao espaço, isto é, sua percepção material enquanto imediaticidade delimitada por nossa prática espacial[22] (LEFEBVRE, 2013), também envolve os modos como essa percepção é condicionada por essas mesmas práticas. Em nível de exemplo, apesar de dotados pelos mesmos órgãos sensoriais, o espaço percebido de um morador da periferia que utiliza transporte público no seu deslocamento cotidiano é bem diferente do executivo que se desloca de helicóptero. A prática espacial aparece, desta maneira, como mediação entre o espaço abstrato concebido e aquele imediatamente percebido e vivido. É o que nos permite entender o processo de abstração indissociável da prática, pois como também nos lembra Milton Santos (2002), a forma sem o conteúdo, ou sem a função que lhe dá vida, é apenas uma forma vazia. Assim, se o espaço abstrato, no qual se apoia a dimensão concebida, apresenta uma tendência à homogeneização, é através da prática espacial que os resíduos dessa homogeneização, isto é, as diferenças, se revelam (LEFEBVRE, 2013; CARLOS, 2019)[23].

Isso significa dizer que ao mesmo tempo que o cotidiano reproduz as condições que o mantém funcionando a serviço da prática social dominante, é também nele que linhas de fuga podem ser experimentadas. No entanto, deve-se tomar cuidado com uma polarização que encaixaria o nível da prática espacial enquanto ações de resistência, e a abstração como dominação. Pelo contrário, ao passo que essa última depende da primeira para existir, condiciona também a manutenção de certas práticas, através de uma interação dialética, e por isso contraditória.

É, então, a partir da ideia nietzschiana de superação (*überwinden*) que Lefebvre busca atualizar a dialética hegeliana/marxista (*aufheben*). Aqui o terceiro termo não funciona como a síntese dos outros dois anteriores, sendo responsável por oferecer à contradição principal, o elemento do devir, isto é, fazer com que o pensamento não se imobilize. Ao contrário da dialética, esse movimento não se dá a partir da contradição interna da síntese, pois não há hierarquia entre tese, antítese e síntese. Segundo Schmid (2012, p. 96) "por meio de sua adoção da 'dialética germânica', Lefebvre chega a uma renovada dialética tridimensional que não tem paralelo na filosofia e na história do

[22] De acordo com Souza (2010), todas as práticas sociais apresentam uma dimensão espacial, implícita ou explícita. Nesse sentido, e com base em Lefebvre (1991b, p. 14) que escreve que "a prática espacial consiste em uma projeção 'sobre o terreno' de todos os aspectos, elementos e momentos de uma prática social", o autor recomenda entender as práticas espaciais como "práticas sociais densas de espacialidade" (SOUZA, 2010, s.p.).

[23] Para Carlos (2019, p. 463) "o cotidiano se define pela dialética entre produto da história ao mesmo tempo em que é também um resíduo que escapa ao domínio da mercadoria e de seu mundo e é, por isso, transformador dessa condição."

conhecimento". Continua ele, dizendo que "enquanto a dialética hegeliana (e também a marxista) repousa em dois termos em contradição entre si e que são suprassumidos por meio de um terceiro termo, a dialética triádica de Lefebvre postula três termos" (SCHMID, 2012, p. 96). Assim, não mais se pressupõe o movimento dialético como composto por uma síntese linear, mas sim por um movimento cíclico de parafuso e de constante suprassunção, que constitui assim o cerne da produção espacial. Segundo o próprio Lefebvre, no livro "Hegel, Marx e Nietzsche" (1988, p. 33, trad. nossa),

> A superação nietzscheana (*Überwinden*) difere radicalmente da superação hegeliana e marxista (*Aufheben*). Não conserva, nem leva a um nível superior seus antecedentes e condições. Os precipita no nada. Mais subversivo que revolucionário, o *Überwinden* supera destruindo ou, melhor dizendo, levando a sua autodestruição, o que substitui (...). Há tríade (três termos), mas o que nasce precipita, no curso da luta, os outros términos no nada (...), de forma que então aparecem como "fundamentos", como profundidades. Dialético? Sim, mas radicalmente distinto da dialética hegeliana e da dialética marxista. Pelo papel, pelo alcance, e pelo sentido do negativo.

Para Schmid (2012), é possível pensar um paralelo entre os três pensadores de maior influência na obra lefebvriana, e que dão nome ao livro supracitado, Hegel, Marx e Nietzsche, com as três dimensões da produção do espaço. Escreve Schmid que "seguindo a dialética hegeliana, a dialética de Lefebvre começa no nível do conceito: a identidade de um termo somente pode ser compreendida em relação a outros termos e assim em relação a sua própria negação" (SCHMID, 2012, p. 94)[24]. O materialismo dialético de Marx é mobilizado por Lefebvre também no sentido de trazer a compreensão dialética para o processo material da produção social, se ligando dessa forma às práticas espaciais, ou espaços percebidos. Nietzsche, por sua vez aparece tanto na reformulação do sistema dialético, através da substituição da superação hegeliana (*aufheben*) pela nietzschiana (*überwinden*), possibilitando a abertura do devir, quanto pela inversão do signo realizada através da poesia e que será a base para pensar os espaços de representação, a arena vivida do espaço. Não, por acaso, Lefebvre utiliza as mesmas palavras, mas em ordens diferentes, para se referir a esses dois campos eminentemente conflituosos, o da vida dominada pelo conceito ("representações do espaço") e do conceito apropriado pela vida ("espaços de representação").

[24] Duas críticas realizadas por Lefebvre à Hegel são apontadas por Schmid, a primeira é o caráter idealista da dialética hegeliana, e sua consequente restrição ao pensamento, a segunda é a compreensão, em Hegel, da realização da história através da razão e do Estado (ver SANTOS, 2019), já que "ao sistematizar a filosofia, Hegel para o fluxo do tempo, declara o processo do devir fechado (...)", que "impede a liberação do homem porque tende a dominar a prática e desse modo alia-se com o poder" (SCHMID, 2012, p. 94) .

Dessa maneira, a prática espacial, por onde se dá principalmente a reprodução do cotidiano, funciona ao mesmo tempo, como elemento de mediação entre os dois termos, e como elemento de potencial superação e abertura do devir (DA ANUNCIAÇÃO ALVES, 2019). Essa tensão entre a reprodução e a criação também permite pensar o espaço percebido como mediação e atravessador das outras duas dimensões, o concebido e o vivido. No entanto, essa não é uma mediação "transparente". Lefebvre (2013) alerta que as representações do espaço tendem a reduzir a experiência vivida no que é visível, e portanto, legível. Essa falsa legibilidade opera em dois sentidos: por meio da impressão do espaço enquanto campo livre da ação, a qual recebe o nome de "ilusão da transparência", e por meio da "ilusão realista", que faz-nos crer que o espaço social seja explicável pelo que nos é aparente, seja de forma sensível ou discursiva. Segundo Silva (2019, p. 66)

> A concepção do espaço como um produto social é difícil de ser compreendida em função de duas formas de ilusão: a ilusão da transparência e a ilusão realista. Segundo ele [*Lefebvre*], a ilusão da 'transparência' do espaço se dá pela lógica de que o espaço é em si um resultado da atividade mental, um campo livre da ação dos seres humanos e do tempo. A ilusão realista se faz da ideia ingênua de que as formas materiais revelam em si o real, independente da ação humana e seus significados próprios. Ambas formas de ilusão são conectadas e se nutrem uma da outra, retirando a capacidade da ação humana na produção do espaço e, sendo assim, impossibilitam as interpretações das lutas políticas que estão engendradas na produção do espaço.

Trazendo essas ideias para pensar a cidade, tem-se que o espaço planificado, imposto desde uma lógica externa, é diariamente reapropriado pelos seus ocupantes, enquanto atores sociais, processo que ocorre sumariamente na escala do corpo, mas que certamente se estende para fora dele, como bem apontado por Capanema Alvares e Barbosa (2019). Este ultrapassar do horizonte da ação, embora envolto sob as duas ilusões evidenciadas no excerto acima, transporta a molecularidade dos atores a uma molaridade inovadora do urbano. O corpo não espera a história. É por isso que o cotidiano, como espaço-tempo da prática social, se coloca tanto como dimensão de análise prioritária da produção do espaço, bem como terreno pelo qual se dá esse processo. Aqui, a crítica lefebvriana sobre o fim da história em Hegel se evidencia novamente, pois, ao apresentar a razão como força motriz, ficam necessariamente fora da análise a festa, a fruição, o corpóreo, ou como denomina Nietzsche, o lado dionísico da vida social. É portanto, também, através de uma crítica radical da história que devemos encarar o pensamento lefebvriano (SANTOS, 2019).

Através da potência nietzschiana dentro do pensamento de Lefebvre, tem-se que ao nos apropriarmos das representações para a produção de espaços diferenciais, entramos no domínio do espaço vivido. São *espaços de representação* porque não mais

as representações são impostas, mas sim criadas a partir das práticas. Nesse sentido, a triangulação dos três termos (momentos) proposta por Lefebvre (2013) – espaço concebido, espaço percebido e espaço vivido – existe somente a partir de uma constante interação entre eles, sendo que, para Lefebvre, "a relação entre esses três momentos não é nunca simples nem estável, nem positiva, no sentido em que o termo se opõe ao negativo" (LEFEBVRE, 2013, p. 104, trad. nossa). Tal instabilidade caracteriza também a reprodução do cotidiano, sendo que a mobilização dos seus resíduos, potencializados por espaços de representação apropriados, podem emergir na forma de espaços diferenciais.

2.2 Cotidiano, práticas espaciais e o espaço diferencial

A partir do entendimento da produção social do espaço, Lefebvre concebe outra tríade fundamental: produção do espaço, urbano e cotidiano. É através da interação dialética desses três elementos, que a cidade surge como espaço de mediação entre a "ordem próxima (relações de indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos e entre eles) e a ordem distante, a ordem da sociedade, dirigida por grandes e poderosas instituições" (LEFEBVRE, 2011, p. 52). Na cidade, a ordem distante se projeta na ordem próxima, muito embora essa não reflita a primeira, devido ao par de ilusões supracitadas que fazem parte da nossa experiência no espaço social (LEFEBVRE, 2011; 2013). Uma das principais consequências desse processo é a produção de uma vida cotidiana dominada pela ordem distante, através da alienação do sujeito citadino.

Estes três conceitos, urbano, cotidiano e produção do espaço, são cruciais no movimento do pensamento lefebvriano e no modo com ele analisa a realidade urbana da sociedade de consumo dirigido. Não podemos nos esquecer que Lefebvre encontra em Marx muito de sua base de pensamento, e grande parte de seu projeto teórico consiste na renovação da teoria marxista para entender a realidade em que vivia, talvez mais distinta da que se apresentava ao pensador alemão do que a época em que vivemos. As noções de alienação, dominação, bem como o conflito inerente entre valor de uso e valor de troca são pontos de suma importância para ambos os autores. O que Lefebvre habilmente identifica é que os meios de produção deixaram de ser as fábricas e máquinas e passaram a ser o próprio espaço (ALVAREZ, 2019). Nesse processo, a lógica da troca que antes pertencia somente ao reino das mercadorias invade todos os aspectos da vida cotidiana, que passa a funcionar para a reprodução da ordem dominante. A rotina alienante do trabalho expropriado é apenas uma das formas pelas quais essa invasão

ocorre, sendo que atualmente é perceptível seu impacto até mesmo nos momentos de ócio, que, em oposição ao tempo laboral, se transformam em lazer (LEFEBVRE, 2013).

O cotidiano em Lefebvre deve ser compreendido a partir de uma duplicidade, não binária, mas inserida dentro da lógica dialética. É dizer que embora dominado pelo espaço abstrato do capitalismo, é somente a partir do cotidiano que a contraposição ao mesmo se insinua. Como aponta José de Souza Martins (2000, p. 62), "mesmo na rotina alienadora da fábrica e da produção há momentos de iluminação e criação, de invasão do cotidiano e do senso comum pela realidade e pelo conhecimento que revolucionam o cotidiano". Trata-se, portanto, de encarar o espaço não como um sistema fechado, simplesmente imposto, mas como algo em constante produção. Como escreve Stavrides, "se nossa cidade, nossa casa, o espaço que habitamos (...) são *diferentes* cada vez que formam parte de nossas experiências, então a vida cotidiana pode se converter em um lugar potencial para a emergência de criatividade" (STAVRIDES, 2016b p. 71, trad. e grifo nossos).

Cabe entender, junto com Lefebvre (2013), que o espaço pelo qual a vida cotidiana acontece contém em si virtualidades passíveis de serem mobilizadas para a produção de espaços diferenciais. São heterotopias coletivas, onde a vida cotidiana pode ser exercitada sem a dominação exercida pelo modo de produção capitalista. Assim, uma horta urbana em um território periférico e socialmente marginalizado não é somente um espaço de produção material, de onde os moradores podem tirar seus alimentos, mas ao fazê-lo através do trabalho coletivo, resgatam uma prática social capturada pelo modelo de trabalho exploratório, a qual se insere no cotidiano não como dominação, mas como apropriação. Dessas práticas, as quais Lefebvre denomina como diferenciais, podem surgir momentos nos quais o cotidiano pode ser revolucionado a partir dele próprio.

Dessa forma, embora a cidade contemporânea seja construída para ser lida e experienciada a partir de um alfabeto verticalmente imposto, é exatamente através das ilusões de transparência e legibilidade que ela esconde em seus atributos simbólicos fronteiras explícitas e implícitas, espaços possíveis de serem atravessados (STAVRIDES, 2016b). Para Michel de Certeau (1998), o planejamento urbano exerce para a cidade um domínio semelhante à gramática para a língua. Segundo ele, em ambos os casos, se trata de uma *estratégia* composta de regras e normas próprias. Seguindo as ideias de Certeau, as ações estratégicas, que convêm no domínio físico e simbólico sobre o espaço, podem ser contrastadas por meio de atitudes do tipo *tático*. É no movimento de oposição às estratégias que controlam os espaços de ação, que as táticas abrem um horizonte temporal do devir, cujo trunfo reside no potencial criativo das práticas cotidianas. Para De

Certeau a noção de cotidiano é central para pensar as práticas sociais pelas quais certas ações táticas podem se dar. No entanto, não necessariamente tais práticas estão associadas a uma tomada de consciência, isto é, seu potencial revolucionário é muitas vezes desconhecido até pelos próprios sujeitos sociais que as praticam. Certeau fala de certas atitudes manipulatórias, moleculares, que se inserem dentro da prática cotidiana programática, e destaca dentre elas o caminhar pela cidade (CERTEAU, 1998).

Já para Lefebvre, não somente a tomada de consciência é essencial para uma verdadeira apropriação, mas também para que tais práticas possibilitem a emergência de espaços diferenciais, elas devem ser mobilizadas enquanto tais (LEFEBVRE, 2013). Se os trajetos a pé realizados pelos citadinos são encarados por de Certeau como a prática de uma retórica ambulante, que mesmo nos seus movimentos automatizados, subvertem a ordem dominante, há de se questionar, como aponta Stavrides (2016b, p. 120), se estamos vendo "em cada ato de andar o poder expressivo de um movimento até a alteridade e não unicamente de uma retórica idiossincrática" que se dá em meio a reprodução programática do cotidiano. Aqui, a ideia de insurgência proposta por Marcelo L. de Souza pode ser interessante, já que vincula às práticas diferenciais "uma perspectiva de transformação emancipatória da realidade socioespacial" (SOUZA, 2010, s.p.). Souza escreve que "as práticas espaciais têm servido, obviamente, tanto à dominação, à coerção, à imposição de cima para baixo ou de fora para dentro das leis e normas que regulam a vida de um grupo ou sociedade", mas também "à emancipação, à autodeterminação, à autodefesa legítima, ao autogoverno" (SOUZA, 2010, s.p.). Assim, o geógrafo nos oferece a chave da emancipação como uma maneira de entender as práticas diferenciais, práticas que operam no negativo das práticas hegemônicas. Entendemos que tal perspectiva é bastante pertinente, embora seja importante ressaltar que a própria ideia de emancipação, quando relacionada a uma autonomia autocentrada, apresenta diversos problemas, como discutido por Young (2000), sobre a perspectiva de um comunitarismo individualista.

Segundo Limonad (2018, p. 84), "pensar outra cidade, outra sociedade, demanda pensar um outro espaço, um espaço diferencial nos termos postulados por Lefebvre", o que por sua vez demanda transformar as práticas socioespaciais, "entendidas enquanto a materialização no espaço e cristalização temporal das práticas sociais". Para a geógrafa, tais práticas "garantem e conformam a reprodução social em geral, seja na esfera do cotidiano, da família, da reprodução da força de trabalho, seja na esfera da reprodução geral das relações sociais de produção relativa à reprodução dos meios de produção e da dominação" (LIMONAD, 2018, p. 85). Ela, porém, oferece uma distinção entre as práticas espaciais subordinadas, que se relacionam aos "espaços de representação, campo do

imaginário, do subversivo" e as práticas hegemônicas, marcadas pelas "representações do espaço, do capital, dos técnicos e do poder" (LIMONAD, 2018, p. 85). Ainda que tal proposta analítica possa colaborar para uma interpretação polarizada das práticas socioespaciais, Limonad evidencia aqui a dupla abertura dessa dimensão da produção do espaço, referente ao concomitante potencial programático e libertador das mesmas, o que se observa também na reflexão de Lefebvre sobre o cotidiano.

Para Lefebvre, é na relação dialética entre as representações do espaço e os espaços de representação, que "a prática espacial define simultaneamente: os lugares, a relação do local com o global; uma representação dessas relações; ações e signos, espaços cotidianos banalizados ou espaços privilegiados" (LEFEBVRE, 2013, p. 325, trad. nossa). Assim, junto com a interpretação realizada por Souza (2010), que considera práticas espaciais, aquelas "práticas sociais densas de espacialidade" (SOUZA, 2010, s.p.), é também importante frisar que os lugares em que se dão as práticas espaciais, não são "físicos ou literários, de *topoi* filosóficos, senão de lugares políticos e sociais." (LEFEBVRE, 2013, p. 325, trad. nossa). Por esse motivo, é no âmbito do espaço percebido que se realiza a produção e a reprodução social, ligadas intrinsecamente ao cotidiano, e que conserva aí tanto os meios de reprodução, quanto às possibilidades de criação e subversão, através do embate entre práticas espaciais hegemônicas e diferenciais (LEFEBVRE, 2013).

2.3 Diferenças e Espaços diferenciais

Neste cenário contraditório pelo qual o espaço produz e se reproduz, é exatamente através da contradição dialética posta em movimento pela tríade *representações do espaço, espaços de representação* e *práticas espaciais* que se sustenta a possibilidade de emergência de uma vida diferente, mesmo sob as condições de dominação do modo de produção capitalista. Joseli Silva escreve que "para Lefebvre o 'espaço diferencial' se faz das contradições inerentes do próprio processo de formação do 'espaço abstrato'", sendo que o principal produtor dessas diferenças são os próprios corpos, por meio de "de ritmos, gestos, imaginação e práticas que irrompem a diferença e fazem frente à força da abstração, da homogeneidade e da fragmentação" (SILVA, 2019, p. 71).

É então, na escala corporal da produção do espaço que iremos encontrar tanto o nível mais íntimo de expropriação, que se dá pelo emprego de nossas energias vitais em função de um sistema de trabalho opressor e alienante, quanto o ato primário de apropriação. Para Lefebvre (2013), a apropriação do espaço começa pela apropriação do corpo, tão fragmentado quanto a cidade que ele habita. O corpo fragmentado pelo e no

espaço abstrato capitalista deixa suas marcas no urbanismo modernista, na representação artística (vide a crítica de Lefebvre ao cubismo[25]), mas também na especialização extrema dos gestos e atividades produtivas, que impulsionam "a divisão do trabalho até o interior do corpo" (LEFEBVRE, 2013, p. 249, trad. nossa). Segundo Lefebvre (2013, p. 434, trad. nossa),

> O espaço inteiro (social) procede do corpo, ainda que sofra tais metamorfoses que o fazem esquecer, embora se separe dele até matá-lo. A gênese da ordem distante não pode se expor senão a partir da ordem mais próxima a nós, a ordem do corpo. No corpo mesmo, considerado espacialmente, as sucessivas capas de sentidos (do olfato à vista, tratados como diferenças em um campo diferencial) prefiguram as capas do espaço social e suas conexões. O corpo passivo (os sentidos) e o corpo ativo (o trabalho) se conjugam no espaço.

Um dos exemplos mais banais pelos quais podemos notar a conjugação dos corpos ativo e passivo dentro da prática socioespacial é a divisão do trabalho em turnos de vigília e descanso. Destaca-se que a reprodutividade do cotidiano, não se realiza senão através de repetições, demarcadas aqui pela imagem dos turnos. Tais repetições não devem ser tomadas como uma reprodução idêntica, mas como a ideia do ritornelo indica (DELEUZE e GUATTARI, 1997), ser entendidas como voltas a um ponto novo. Em um exemplo simplista, é dizer que embora uma pessoa pegue sempre a mesma linha de ônibus para ir ao trabalho, e sempre no mesmo horário, em algum grau essa repetição irá produzir acontecimentos novos, às vezes imperceptíveis, mas que garantem o ineditismo de cada acontecimento. Poderíamos ainda pensar no trabalho de um ator, que ensaia as mesmas falas dia após dia. Para ele as repetições exercitadas no ensaio não servem para reproduzir o texto de forma idêntica, mas para descobrir maneiras diferentes de fazê-lo, maneiras mais potentes.

Para Lefebvre (2013, p. 404, trad. nossa), "as repetições engendram as diferenças, mas não todas as diferenças são equivalentes", pois essas podem ser distinguidas de duas maneiras. A primeira delas se refere ao pensamento lógico e distingue as diferenças entre *mínimas* e *máximas*, e a segunda, que diz respeito à teoria do movimento dialético, oferece uma separação entre as diferenças *produzidas* e *induzidas* (LEFEBVRE, 2013). Nas palavras de Lefebvre (2013, p. 403-404, trad. nossa),

> A primeira distinção pertence à lógica e a segunda à teoria do movimento dialético. No seio dos conjuntos lógicos matemáticos, a diferença entre 1 e 1 (o primeiro e o segundo 1) é estritamente mínima: o segundo 1 não difere do primeiro senão pela repetição que origina. Em câmbio, a diferença entre os cardinais e os ordinais finitos, de um lado, e entre os cardinais e ordinais transfinitos, de outro, é máxima.

[25] Trabalhamos um pouco as relações entre o cubismo e o espaço abstrato da modernidade no capítulo 1.

Assim como as diferenças podem ser mínimas ou máximas, também podem ser induzidas ou produzidas. A diferença induzida é aquela que é "engendrada segundo uma lei determinada (...), constitutiva de determinado conjunto ou sistema", por exemplo "a diversidade de residências unifamiliares nos subúrbios (...), ou as variantes em uma maneira de vestir estipuladas pela própria moda", enquanto as diferenças produzidas supõem "um estalido de um sistema; nascem da explosão e surgem do abismo aberto com a queda de um mundo fechado" (LEFEBVRE, 2013, p. 404, trad. nossa). Apesar de não serem opostas ou até mesmo divergentes, ressalta-se um potencial revolucionário nestas últimas que não está presente nas diferenças induzidas, de modo que "as diferenças induzidas no interior de um modo de produção coexistem a princípio com as diferenças produzidas que o empurram até seu final" (LEFEBVRE, 2013, p. 404, trad. nossa)[26]. Utilizando os dois exemplos que imaginamos acima, no caso do trabalhador que pega o mesmo ônibus todos os dias, embora cada repetição esteja repleta de diferenças, elas são na maior parte do tempo mínimas e induzidas. Já no caso do ator, cuja repetição é mobilizada para a produção criativa, as diferenças são máximas e produzidas.

Lefebvre nos lembra que nem sempre é fácil separar as diferenças, como tentou-se fazer no exemplo acima. Escreve ele que as diferenças induzidas "tendem a se constituir e a se fecharem (...), distinguindo-se com dificuldade das diferenças produzidas, que escapam às regras do sistema, e das diferenças reduzidas, reintegradas mediante a coação e violência no seio do sistema" (LEFEBVRE, 2013, p. 413, trad. nossa). Esse movimento, também triádico, de indução, produção e redução é bastante pertinente para investigar as relações entre a produção de diferenças e resistências. Segundo Lefebvre (2013, p. 405, trad. nossa),

> As diferenças se mantêm ou começam nas margens da homogeneização, sejam como resistências, sejam como exterioridades (o lateral, o heterotópico, o heterológico). O diferente é em primeiro termo o excluído: as periferias, os conjuntos de barracos, os espaços de jogos proibidos (...). Cedo ou tarde, no entanto, a centralidade existente e as potências homogeneizantes tendem a absorver as diferenças, e conseguem que essas permanecem na defensiva e não passem ao contra-ataque. Então, a centralidade e a normalidade mostram os limites de sua capacidade de integração, de recuperação ou de eliminação do que a havia transgredido.

---

[26]Escreve Lefebvre que "De ese modo, las diferencias que anuncian un nuevo modo de producción en el interior de la sociedad medieval se acumulan en el curso mismo del proceso general de acumulación, para precipitar una transición tumultuosa y finalmente el estallido de las sociedades y del modo de producción existente (en el Occidente europeo)." (LEFEBVRE, 2013, p. 404)

É, portanto, somente na tensão entre a pressão homogeneizante do espaço abstrato e o campo diferencial da experiência que as práticas espaciais podem ser entendidas. Para Lefebvre (2013, p. 422, trad. nossa), "graças às energias potenciais de uma variedade de grupos que utilizam o espaço homogêneo conforme seus propósitos, o espaço se teatraliza e se dramatiza". Tal teatralização, embora encontre ecos na ideia de apresentação do self de Goffman (2011), que "demonstra que as relações sociais estão permeadas por uma dramática atividade de simulação" (MARTINS, 2000, p. 60), talvez dialogue melhor com a proposta de Stavrides, que entende a teatralidade como arte de se converter em outro ao mesmo tempo que se caracteriza por uma ruptura do cotidiano. Para ele, a "teatralidade se conecta com a dimensão temporal da interação humana; origina seu desdobramento e, como toda prática, é seu ritmo o que a define", ao passo que "não supõe que simplesmente se estabeleça um 'dentro' e um 'fora', senão um espaço intermediário no qual se produz uma comparação entre dentro e fora, entre a identidade e a alteridade, entre o real e o possível" (STAVRIDES, 2016b, p. 125-126, trad. nossa). A "teatralidade" como "processo de comparação" é capaz de revelar "o caráter inerentemente relacional de cada criação identitária" (STAVRIDES, 2016b, p. 126, trad. nossa) e se coloca assim como uma condição básica para o reconhecimento da diferença enquanto alteridade.

Tanto o argumento de Stavrides, que a teatralização garante um espaço intermédio de encontro com a alteridade, quanto o problema da integração das diferenças pela normalidade, apontado por Lefebvre, apresentam um ponto central, que é a questão da distância. Decorre que embora os espaços diferenciais sejam derivados do conteúdo programático, sua irrupção enquanto tal necessita um grau de autonomia, que pode ser encarada através da ideia de distância. No entanto, da mesma forma que a eliminação da distância é problemática por facilitar a assimilação, a reificação dessa também o é, já que permite a formação de enclaves sem comunicação uns com os outros. Trata-se, portanto, de chegar a um tipo de distância que não proteja as particularidades, uma distância ambígua, assim como aquela experienciada no teatro. Stavrides (2016b, p. 132, trad. nossa) escreve que para isso é necessário renunciar a duas pretensões "que acabam obstaculizando os espaços de negociação entre pessoas diferentes: a pretensão de predominância e a pretensão de possuir uma identidade definida, fechada e invariável", para permitir que a distância possa ser encarada como um cenário para um tipo de "teatralidade da aproximação", já que "a teatralidade dos encontros é antes de tudo uma teatralidade das distâncias que permitem que se produza o encontro" (STAVRIDES, 2016b, p. 148). Para ele,

> este raciocínio não acaba desembocando nem em uma negação absoluta da diferença (que pretende entregar as instâncias da alteridade a um ecumenismo normativo) nem em uma afirmação absoluta da diferença (que conduz ao relativismo da coexistência, mas também a um *racisme différentialiste*). É importante compreender a relação com a alteridade como relação de aceitação que apenas pode existir na medida em que se pretenda o encontro (STAVRIDES, 2016b, p. 139, trad. nossa).

Segundo Ortega (2020), "a teatralidade e a intimidade se opõem". Neste sentido, há uma contraposição entre a sociabilidade íntima e a vida pública, doravante capacidade política do ser humano. Para ele, "apenas sociedades com uma forte vida pública podem valorizar o jogo, a imaginação, a ação e a teatralidade", sendo que "essa capacidade política do ser humano precisa da distância, da diferença e da pluralidade, que a psicologização da sociedade anula" (ORTEGA, 2020, p. 6-7). O autor se preocupa aqui com o que chama de familiarização do privado, que invade a experiência do espaço público, esvaziando assim seu potencial político, isto é, de negociação com a alteridade[27]. A relação entre diferença e identidade é demarcada na tensão entre o fortalecimento e a transformação dessas. Para Ortega, o "cultivo da distância na amizade levaria a substituir a descoberta de si pela invenção de si", fazendo com que as relações interpessoais sirvam não para o entrincheiramento de identidades, mas sim abram a "possibilidade de concebermos a amizade como um processo, no qual os indivíduos implicados trabalham na sua transformação, na sua invenção" (ORTEGA, 2020, p. 13). Apesar de implicar uma visão reificada e separada entre as esferas privada e pública da vida, os argumentos de Ortega podem ser interessantes para compreender o que Stavrides (2016b) reconhece como *thresholds* (*umbrales*, na versão espanhola, e aqui livremente traduzidos como 'portais'), espaços de passagem onde tal teatralização da aproximação é exercitada.

Tais espaços podem ser relacionados com os espaços diferenciais de Lefebvre (2013). Não são somente lugares materialmente constituídos, ainda que possam sê-lo, e tem como principal característica evocar uma certa experiência espacial relacionada com a experiência da liminaridade (STAVRIDES, 2016a). Para Stavrides, a liminaridade, como veremos adiante, torna possível um tipo de encontro negociado com a alteridade. Ele escreve que "a experiência do portal atualiza o mútuo reconhecimento e interdependência de identidades", sendo que "atentar-se do poder dos portais ao comparar espacialmente identidades performadas é já um passo em direção a uma cultura de mútuo envolvimento e negociação" (STAVRIDES, 2016a, p. 72, trad. nossa). São, portanto, mais que espaços de

[27] É importante citar que Young (2000), através da teoria política feminista, rebate e critica a separação entre um âmbito público e um privado, argumentando que essa divisão colabora para a imaginação de uma esfera pública ideal e universal, e desse modo, impossível.

vivências consolidadas, espaços para serem cruzados, espaços de encontro, onde um pode "apreciar identidades situadas como abertas e em desenvolvimento" (STAVRIDES, 2016a, p. 72, trad. nossa). Assim,

> Uma identidade aberta não é aquela carente de fronteiras, mas a que reside dentro de fronteiras flexíveis que oferecem pontos de encontro com a alteridade. Esta é a identidade a qual poderíamos atribuir a qualidade de portal. Os portais espaço-temporais seriam aqueles que propiciam a abertura das identidades através de ações de negociação e encontro com a alteridade (STAVRIDES, 2016b, p. 20, trad. nossa).

Segundo Stavrides (2016a, 2016b, 2018), as práticas associadas a um portal estão ligadas à experiência de liminaridade, ou seja, a "experiência de ocupar temporariamente um território intersticial assim como uma não-identidade intersticial" (STAVRIDES, 2018, p. 34), fato pelo qual ele relaciona os portais aos acontecimentos rituais de passagem de povos tradicionais. A constituição de um espaço-tempo de transição, tais como os existentes em determinadas sociedades para demarcar a passagem de uma posição social a outra (por exemplo, de criança para adolescente e vida adulta) é aqui levada em conta como uma característica dos portais, fazendo com que tais espaços-tempo se constituam como brechas dentro do processo de reprodução das identidades hegemônicas. É importante ressaltar que o que é exercitado em *thresholds* não são somente ações individuais de afirmação identitária, isto é, um tipo de identificação, mas um tipo diferente de relacionar-se politicamente, pois como aponta Damasceno e Barbosa (2019, p. 75), "o fazer da política ganha o significado do viver em sociedade, justamente porque os sujeitos afirmam a diferença de si na possibilidade da diferença dos outros". Nessa direção, Stavrides (2016a, p. 238, trad. nossa) destaca que,

> Se a reprodução social leva a formações identitárias, uma luta emancipadora pode ser melhor direcionada contra aqueles mecanismos que reduzem o humano a identidades fixas e circunscritas. Espaços de emancipação devem diferir daqueles espaços de imposição e de reprodução identitárias. Espaço como identidade (e identidade como espaço) pressupõe um claro e demarcado domínio. Espaço como lócus da não-identidade (identidade essa, que é multifacetada e aberta) deve ser, pelo contrário, parcamente determinado, um espaço de transição.

Para Lefebvre, enquanto o "poder aspira controlar o espaço inteiro", ao mesmo tempo "reintroduz diferenças imanentes, prevê espaços 'compactos' intensamente elaborados: lugares de encontro e transição" (LEFEBVRE, 2013, p. 419, trad. nossa). Assim, seguindo os argumentos de Stavrides, essa liminaridade própria da experiência do umbral é essencial para que tais espaços não se consolidem na forma de enclaves, sejam eles físicos ou comunicacionais. Com isso, ao considerá-los "como poros urbanos e sociais

sempre-abertos", tais espaços "mantém o processo de expansão do comum acontecendo" (STAVRIDES, 2016a, p. 76, trad. nossa).

Assim, tanto para Lefebvre, quanto para Stavrides, o desafio consiste em encontrar brechas possíveis (ou virtualidades) dentro da cidade atual, passíveis de serem mobilizadas para a construção de um modo de vida outro, em relação ao sistema capitalista, já que "a criação e o uso social dos portais permite a potencial emergência de uma espacialidade emancipadora" (STAVRIDES, 2016b p. 16, trad. nossa). Por fim, é importante demarcar que essa emancipação não consiste no "estabelecimento de uma nova identidade coletiva, mas no estabelecimento de meios de negociação entre identidades emergentes sem corroborar assimetrias pré-existentes" (STAVRIDES, 2018, p. 34, trad. nossa). E esse é um bom ponto pelo qual podemos pensar como essa discussão chega em um dos conceitos mais citados do pensamento lefebvriano, o direito à cidade.

2.4 O direito à cidade entre a cidade de enclaves e a cidade de portais

Provavelmente o conceito mais popularizado da obra lefebvriana seja o "direito à cidade". Tanto na literatura estrangeira como na brasileira esse termo vem sendo utilizado por pesquisadores das mais diversas áreas, se tornando, como aponta Purcell (2002), uma espécie de "*catchphrase*" nos estudos urbanos. Também bastante presente no vocabulário dos movimentos sociais, se tornou um mote para reivindicações de políticas públicas. O uso do conceito por esses movimentos, ao mesmo tempo que indica um interesse latente por discussões que também são caras ao pensamento lefebvriano, ao focalizar em problemáticas urbanas específicas passíveis de serem mitigadas por políticas reformistas, traz consigo o perigo da redução da perspectiva revolucionária presente na ideia original, como pensada por Lefebvre (2011). Principalmente no que tange o entendimento da dimensão do "direito" como aquele encerrado na compreensão institucionalizada do mesmo e não em sua totalidade. É importante lembrar que encarar o "direito à cidade" como totalidade demanda perspectivar uma renovação completa da sociedade, e dessa forma a um tipo de utopia. Mas não uma utopia abstrata, como aquela que é característica do pensamento modernista, mas sim uma utopia experimental[28].

[28] Como bem aponta Limonad (2018, p. 83), "há que se distinguir, portanto, a utopia do utopismo, do utopístico, entendendo que apenas o sonho inacabado pode ser designado rigorosamente de utopia". Aqui, a geógrafa parte da distinção oferecida por Bloch (1964 apud LIMONAD, 2018). Ela escreve que "a utopia (concreta) para Lefebvre é uma possibilidade de experimentação e de transformação do cotidiano, "é uma 'utopia experimental', um estudo das implicações e consequências da utopia no chão" (BUSQUET, 2012)" (LIMONAD, 2018, p. 83). Discutimos com mais calma esse tópico no capítulo 1.

Para Lefebvre, o direito à cidade corresponde à "vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais" (LEFEBVRE, 2011, p. 139). Não há, portanto, como conceber o movimento do pensamento lefebvriano, que entende o direito à cidade como direito último e primordial da sociedade urbana revolucionada, de forma deslocada do processo de produção do espaço. Pois é no espaço, e através da produção do espaço, que o urbano se realiza. Lembrando da tríade produção do espaço, urbano e cotidiano, deduz-se que tampouco há como pensar o direito à cidade desvinculado à ideia de uma produção diferencial do espaço. Se para Lefebvre, o direito à cidade apenas se realizaria de forma plena em uma sociedade completamente renovada, o que a sua teoria espacial nos apresenta é que as bases dessa renovação já se encontram como potências virtuais dentro do real, isto é, dentro da prática espacial cotidiana.

Lefebvre (2013) nos mostra que práticas diferenciais produzem espaços diferenciais. Dessa maneira, não há como imaginar nenhum tipo de revolução a partir de ações individuais, pois as práticas espaciais capazes de criar espaços de representação revolucionários precisam ser práticas coletivas. Isso é bastante evidente nas ações das cozinhas comunitárias. A perspectiva da coletividade enquanto prática espacial aponta, no caso desses espaços, para uma ressignificação do trabalho, que o destitui de seu valor de troca, para ser ressignificado e "revalorado" a partir de outros *valores*, como a solidariedade, o acolhimento, a troca e a conversa. Na metrópole contemporânea, resgatar a potência de tais práticas significa também resgatar o contato com a alteridade, o encontro entre diferenças.

Cabe então encarar o espaço urbano, e seus espaços públicos, não como simples palcos da ação dos citadinos, mas que na relação dialética entre forma e conteúdo, se tornam produtores e produtos das práticas socioespaciais. Da imagem do espaço de vida como cenário do cotidiano, irrompe drasticamente uma cidade que não pode ser compreendida através da imaginação do espaço contínuo, e cujos lugares, longe de serem cristalizações da experiência, são inerentemente atravessados pelos mais diversos fluxos, ou trajetórias espaço-temporais, como denomina Massey (2008). Exercitar a imaginação de um espaço aberto à coetaneidade das trajetórias, requer o uso de novas ferramentas conceituais. Uma delas pode ser a ideia de porosidade urbana.

O conceito de porosidade, como maneira de caracterizar um espaço urbano, advém do clássico texto de Walter Benjamin e Asja Lacis sobre a cidade de Nápoles (BENJAMIN e LACIS, 2019). Um relato resultante do vislumbre desses dois europeus do

norte, em relação à vivacidade sulista. A palavra porosidade é mencionada nesse texto apenas em três ocasiões, no entanto, aparece como uma de suas ideias centrais. Com ela, Benjamin e Lacis são capazes de agregar conceitualmente tanto a dimensão material da experiência, expressa na arquitetura e no espaço construído, quanto seus aspectos mais subjetivos e simbólicos, como relações e práticas sociais. Para Seligmann-Silva (2020, p. 25), Benjamin e Lacis realizam "aqui ao mesmo tempo um mergulho na cidade e um planar na sua superfície". Wolfrum (2018) escreve que "o texto sobre Nápoles é uma obra de literatura, lindamente escrita. (...) Nesse relato, é o flâneur quem é afetado pelos espaços da vida cotidiana, mas não pelos monumentos canônicos listados no popular guia de viagem ``Baedeker". Ela também destaca que através da porosidade podem ser colocados no mesmo nível tanto os elementos visuais, arquitetônicos, quanto as práticas espaciais presentes no espaço socialmente construído. Na verdade, essa é uma qualidade que o texto de Benjamin realiza com muito esmero.

Resgatando o texto sobre Nápoles, mas ao mesmo tempo trazendo uma compreensão contemporânea para o conceito, Paola Vigano aponta dois caminhos pelos quais podemos encarar a porosidade. Tentando sintetizar a ideia, mas sem destituí-la de sua potência simbólica, a arquiteta italiana escreve que "porosidade é o espaço das oportunidades e improvisações" (VIGANO, 2018, p. 49, trad. nossa). Ela indica também que uma dupla metáfora se esconde atrás da palavra. Uma delas é a "metáfora geológica da porosidade material, que largamente se difere em distintas rochas, e pode ser traduzida dentro de considerações urbana-tipo-morfológicas sobre a adaptabilidade da fábrica urbana", e a outra encara a porosidade como "fratura", que "tem a ver com o aparecimento de descontinuidades, pausas, interrupções e fraturas na cidade", o que pode indicar "as mudanças, às vezes abruptas, dentro de níveis sociais, econômicos ou tecnológicos, que criam novos vácuos, abrindo e fechando ciclos de vida" (VIGANO, 2018, p. 49, trad. nossa).

Destaca-se, portanto, essas duas dimensões da porosidade urbana, a primeira enquanto adaptabilidade, que ressalta o seu caráter inventivo, remetendo-se a um tipo de arquitetura espontânea e muitas vezes efêmera, e a segunda como um tipo de interrupção, descontinuidade, que por sua vez ressalta seu caráter rítmico, bem como sua relação com os ritmos dominantes. Pensando com Lefebvre (2004), se a cidade moderna é concebida como uma polirritmia harmônica, a ativação de porosidades é então experienciada como momentos de arritmia. São em tais momentos nos quais abrem-se brechas para práticas diferenciais. Dessa forma, encontra-se aqui um potente diálogo entre a porosidade enquanto forma e prática espaço-temporal (VIGANO, 2018; STAVRIDES, 2016b), os espaços diferenciais, como contraespaços apropriados (LEFEBVRE, 2013) e os "portais" de

Stavrides (2016b, 2018), como espaços de troca e de negociação entre as diferenças. Para o arquiteto grego,

> A porosidade urbana pode redefinir a cidade como uma rede de portais a serem cruzados, portais que potencialmente mediam diferentes culturas urbanas, as quais, tomam consciência umas das outras através de atos mútuos de reconhecimento e colaboração. Porosidade urbana pode, assim, ser a forma espaço-temporal que uma cultura urbana emancipadora pode tomar no processo de reclamo dos habitantes da cidade (STAVRIDES, 2018, p. 30, trad. nossa).

Ao encarar a emancipação mais como um processo de negociação que um objetivo final, ou patamar a ser atingido, abre-se a possibilidade para identificar possíveis "portais" dentro do espaço público cotidiano. Para Tutor Anton (2019, p. 25) "os portais propiciariam a abertura das identidades através de ações de negociação e encontro com a alteridade, e isso permite a 'potencial emergência de uma espacialidade emancipadora' (STAVRIDES, 2016)". Ressalta-se que tais portais podem ser entendidos como espaços materiais concretos, efêmeros ou consolidados, mas não necessariamente. Pois antes de uma restrição física, o que os definem são as práticas que neles ocorrem. Stavrides (2018, p. 32, trad. nossa) escreve que,

> Nesse ponto de vista, a porosidade urbana se torna um pré-requisito da 'política relacional do lugar' como proposta por Massey (2005, 181). Ao nos afastarmos explicitamente da imagem do espaço considerado como um contêiner da vida social, podemos entender espaço e ação como mutuamente constitutivos, e assim, podemos focar na porosidade como um processo, ao invés de uma característica física de lugares específicos.

Assim, uma imaginação espacial aberta, tal como advoga Doreen Massey (2008), é necessária não apenas para pensar e teorizar sobre os portais, mas também para uma prática política que enfatiza, de maneira mais ampla, a "construtividade relacional" dos lugares e das identidades (MASSEY, 2008). Também, ao considerar o espaço como um "elemento formativo da interação social humana", tem-se que não é possível reduzi-lo "nem a um contêiner da alteridade (idealizado em cidades utópicas) nem a um bem contestável e disputável" (STAVRIDES, 2018, p. 33). Massey e Stavrides compartilham o entendimento de que dentro do paradigma da justiça distributiva, tal como evidenciada por Young (1990), está uma imaginação do espaço como superfície contínua passível de ser igualmente dividida e distribuída. É antigo o debate nas ciências sociais entre o paradigma distributivo e o identitário[29], embora seja um dilema bastante presente dentro

[29] Segundo Fraser (et al, 2003, p. 07, trad. nossa), "as pautas por justiça social parecem crescentemente se dividir em dois tipos. O primeiro, e mais familiar, são as pautas distributivas, que buscam uma distribuição mais justa de recursos e riquezas (...). Hoje, no entanto, encontramos um segundo tipo de reivindicações nas 'políticas de reconhecimento'. Aqui, o objetivo, na sua forma mais plausível, é um mundo amigável às diferenças". Essa questão é trabalhada com mais detalhe no capítulo 7.

dos discursos políticos que se preocupam com a promoção de uma justiça social. Nesse cenário, aponta Stavrides (2018, p. 32, trad. nossa) que

> A porosidade urbana pode, de fato, estender ou aumentar os direitos de acesso ao desenvolver possibilidades de justiça urbano-espacial ou de democracia regional, para usar um dos termos de Soja (2000). Os "poros" urbanos, em princípio, conectam e estabelecem oportunidades de troca e comunicação, eliminando assim os privilégios do espaço. Ao mesmo tempo, no entanto, a porosidade urbana pode fornecer os meios de adquirir uma consciência de identidade coletiva. Nesse caso, as identidades situadas perdem seus parâmetros definidores de isolamento sem, no entanto, tornarem-se totalmente amorfas ou dispersas.

Neste sentido, insinua-se que através da porosidade podemos chegar até um ponto renovado para pensar a justiça espacial (SOJA, 2009). Para Soja, a justiça espacial se refere à "ênfase intencional e focalizada nos aspectos espaciais, ou geográficos da justiça e injustiça. Como ponto de partida, isso envolve uma distribuição justa e igualitária no espaço de recursos socialmente valorizados e das oportunidades para usá-los" (SOJA, 2009, p. 02, trad. nossa). Se a perspectiva espacial defendida por Massey nos permite ir além do paradigma distributivo, a compreensão de justiça tal qual ensaiada por Young no clássico "A Justiça e A Política da Diferença" (2000), ou talvez do seu negativo, a injustiça, possibilita entender os engendramentos contextuais pelos quais os grupos sociais negociam suas diferenças. Assim como Soja (2009, p. 04, trad. nossa), reconhecemos que "combinar os termos espacial e justiça abre uma série de novas possibilidades para ações políticas e sociais, bem como para teorizações sociais e análises empíricas". Outrossim, é também pertinente ressaltar que a produção de geografias menos injustas não depende apenas de uma distribuição mais igualitária de bens e oportunidades no espaço, até porque, como Massey (2008) nos mostra, tomar o espaço como algo passível de ser distribuído significa insistir em uma imaginação espacial fechada, que acaba por restringir o político, enquanto modo de negociação entre alteridades.

Não obstante, merece ser colocado em questão o fato de que nas práticas vigentes dentro do nosso modo social, tais negociações não são operações justas, isto é, elas não conservam o mesmo poder de decisão sobre as condicionantes, entre as partes (FRASER, 2003). Não há como esconder que o mesmo mecanismo que possibilita a emergência de espaços diferenciais é também aquele que segrega e exclui, muitas vezes com violência física parcelas da população demarcada como diferentes em relação a um padrão hegemônico (YOUNG, 2000). Lefebvre escreve que "o diferente é em primeiro lugar, o *excluído*" (LEFEBVRE, 2013, p. 405). A desigualdade, nesse sentido, responde a um engendramento das diferenças ao mesmo tempo que condiciona a reprodução do sistema capitalista, transformando-as em distinções, quando exercidas em favor da

dominação de classe (LEFEBVRE, 2013). Assim, convém que uma sociedade e uma cidade mais justas e menos desiguais não podem ser concebidas como destituídas de diferenças, embora tais diferenças sejam produtos da dominação e causa de violências.

Como evidenciado por Secchi (2020, p. 21), "no grande teatro urbano, as injustiças sociais se revelam cada vez mais nas formas de injustiças espaciais". Trata-se, portanto, de deslocar o sentido desses dois termos, justiça e desigualdade, como propõe Young (2000) para um entendimento relacional e contextual nos quais essas palavras ganham sentido na prática e no espaço. Aqui, vem à tona novamente um dos pontos defendidos por Massey (2008) em sua "política relacional do espaço", na qual a geógrafa defende que não há "regras fixas para espaço e lugar". Por um lado, essa proposição indica que cada atitude política deve ser pensada em relação com o contexto em que se insere, e que a mesma atitude pode ser utilizada para defender posições antagônicas, dependendo de onde se enuncia. Por outro, também aponta que nenhuma ação política está restrita ao lugar em que ela ocorre, o que demanda que repensemos a questão da responsabilidade territorial, na qual cada unidade administrativa é responsável pela gestão de uma parcela do espaço. Dizer que não há regras de espaço e lugar não significa deixar em segundo plano os agenciamentos que condicionam as relações de desigualdade e injustiça, mas saber que em cada situação as ferramentas para combatê-las podem ser diferentes. Também implica em reconhecer que tais relações se organizam através de uma geometria de poder (MASSEY, 1999), que embora não seja igual em todos os lugares, propicia aspectos possíveis de serem mobilizados em torno de um combate comum.

Assim, quando Stavrides aponta que a porosidade urbana seria uma espécie de pré-requisito para a aplicação da política relacional de Massey, talvez seja mais pertinente enxergar a relação entre as duas ideias como recíproca e contínua, e não como uma condição em que uma precede a outra. Pois, ao passo que "espaços de alteridade proliferam na cidade por conta da diversidade de prática desviantes" (STAVRIDES, 2018, p. 32), tem-se que acolher tais práticas e consequentemente tais espaços, demanda também o exercício da política advogada por Massey (2008). Assim, como aponta Lefebvre, "um espaço em que cada 'sujeito' individual ou coletivo, reconstituído sobre esse novo fundamento, se habituaria ao uso e ao desfrute, é na atualidade um espaço em estado nascente, quase balbuciante" (LEFEBVRE, 2013, p. 413, trad. nossa). Aqui, Lefebvre insinua a ideia de contraespaços, os quais podemos delimitar, segundo os argumentos do autor, como expressões relacionadas ao espaço diferencial. Para ele, "o contraespaço desborda a típica oposição entre 'reforma' e 'revolução' (Ibid., p. 415), ao passo que se

relaciona com práticas diferenciais concretas. Lefebvre (2013, p. 413, trad. nossa) escreve que,

> quando uma população se opõe a um programa de construção de estradas ou de extensão urbana, quando a população exige 'equipamentos' ou lugares livres para o jogo e para encontros sociais, percebe-se como um contraespaço é introduzido na realidade social: contra o Olho e a Mirada, contra a quantidade e a homogeneidade, contra o poder e a arrogância, contra a expansão ilimitada do 'privado' e da lucratividade empresarial, contra os espaços especializados, contra as funções estreitamente localizadas.

Assumidos enquanto contraespaços, os espaços diferenciais deixam evidente que seu devir revolucionário opera extraindo as potências de criação dentro do negativo da produção do espaço, ao passo que "apenas a luta de classes têm capacidade diferencial, capacidade para estabelecer e gerar diferenças não intrínsecas ao desenvolvimento econômico como estratégia, 'lógica' ou 'sistema'" (LEFEBVRE, 2013, p. 113). Assim, da mesma forma que os espaços diferenciais são mobilizados através de práticas diferenciais, a "porosidade urbana é ativada por lutas urbanas e pode vir a ser uma forma de experiência que ativa a relacionalidade ao invés da separação" (STAVRIDES, 2018, p. 32, trad. nossa). É importante ressaltar que "as formas dessa luta (de classes) são muito mais variadas que antigamente. Desde já, as ações políticas das minorias formam parte dessa luta" (LEFEBVRE, 2013, p. 113).

Nesse sentido, Lefebvre (2013, p. 427, trad. nossa) escreve que "o *direito à diferença* designa formalmente o que pode resultar da ação prática, de lutas efetivas: as diferenças concretas. O direito à diferença não comporta nenhum direito que não tenha sido amargamente conquistado", da mesma forma que "apenas pode ter sentido a partir de lutas reais" (LEFEBVRE, 2013, p. 121, trad. nossa). Como aponta Stavrides (2016a), é pertinente e necessário colocar em questão as lutas e conflitos urbanos como motores para a produção de contraespaços, e ativadores de porosidades urbanas, mas é importante demarcar em que diagramas de forças essas ações estão inseridas, isto é, se estas se colocam numa relação de oposição à experiência urbana hegemônica, focada na separação e no consumo, ou se ajudam a reproduzir tais relações. Não vem ao caso insinuar a possibilidade de uma prática política que não seja contraditória, ao assumir, junto com Rancière (2019), o dissenso como algo intrínseco à política, mas sim, atentar-se novamente ao que escreve Massey, que não podemos admitir regras fixas para espaço e lugar (MASSEY, 2008).

Dessa maneira, a perspectiva do direito à cidade como direito ao uso e apropriação da cidade, deve ser encarado de forma a contemplar a dimensão total tanto

do uso e apropriação, quanto da própria ideia de cidade e sua gestão. Nesse sentido, demanda também a reinvenção do modo como nos relacionamos politicamente uns com os outros, seja de maneira direta ou mediada por instituições. Massey (2008) nos mostra que muitas de nossas ações políticas têm a ver com o modo como imaginamos e experienciamos o espaço, indicando a perspectiva de uma política relacional do espacial como um modo de exercício político que repensa o espaço não apenas como expressão ou condicionante, mas como participante ativo dos processos políticos. É nesse intuito que a porosidade urbana aparece como uma maneira de ativar esse tipo de experiência política e relacional, e por esse motivo podemos encarar as ações realizadas pelas cozinhas comunitárias, em especial pelo coletivo Marmitas da Terra, como ações ativadoras de porosidades urbanas, e produtoras de contraespaços através de práticas diferenciais insurgentes (SOUZA, 2010). Como escreve Stavrides (2016b, p. 87, trad. nossa),

> Não obstante, a cidade de portais só poderá ser um processo sempre precário, díspar e multiforme de emancipação humana. A ela contribuirão diferentes experiências e formas de ação coletiva, sempre e quando estas gerem oportunidades para que se produza o encontro entre identidades coletivas abertas à consciência mútua e às potenciais negociações.

O horizonte de uma cidade de portais, como imaginada por Stavrides (2016b), isto é, uma cidade onde a porosidade destitui a lógica dos enclaves se coloca como um propício cenário para que o direito à cidade pensado por Lefebvre possa ser exercitado. Neste sentido, pensar a cidade enquanto obra coletiva de seus citadinos demanda pensá-la enquanto um espaço comum. Sendo assim, não seria exagero dizer que o direito à cidade, dentro da perspectiva lefevbriana, é necessariamente um direito à cidade como comum.

Atravessamento #2 Abertura e fechamento

No livro "Pelo Espaço", Doreen Massey (2008) utiliza dois exemplos para demonstrar como um mesmo argumento pode funcionar para defender posições políticas antagônicas. Se trata da questão do fechamento do espaço para a manutenção de laços sociais internos. O primeiro exemplo é referente à *mobilização de moradores de um bairro de classe média em Londres, que eram contra a crescente inserção de imigrantes dentro do contexto social do bairro. O segundo é a mobilização de uma etnia indígena da Amazônia, os Deni (também conhecidos como Jamamadi), junto a organismos internacionais para barrar ações de uma mineradora estrangeira em seu território. Em relação ao primeiro exemplo, merece-se recordar um evento emblemático, mais próximo da nossa realidade. Em 2011, moradores de Higienópolis, bairro nobre de São Paulo, organizaram manifestações e abaixo-assinado para barrar a construção de uma estação de metrô no bairro, que*

permitiria que moradores de áreas mais distantes tivessem ali um acesso direto. No final das contas, a estação não foi construída, embora a instância pública responsável tenha informado que as motivações foram puramente técnicas.

Assim, embora tanto o exemplo paulistano quanto londrino consistam em um tipo de conflito urbano, as práticas políticas ali efetuadas denotam que o objetivo final era a manutenção de uma auto-segregação, em que a diferença de grupo é manifestada como **distinção***, uma diferença induzida que é apropriada a serviço de uma classe, e expressa* **através de signos como "do prestígio, da felicidade ou do 'estilo de vida". Lefebvre (2013) nos indica que "esses signos se compram e se vendem apesar da sua abstração e da sua** *concreta insignificância e sobre-***sentido", o que denota em última instância um "consumo do espaço", e, portanto, uma prática espacial. Seguindo esse raciocínio, tem***-se que tanto no caso de Londres, quanto no de Higienópolis, fica evidente que ao ser mobilizado pelo capital, o espaço não somente adquire um valor de troca que supera seu valor de uso, mas é nesse momento que o valor de troca, através do espaço, inunda a vida cotidiana. A distinção aqui reúne um desejo de manutenção das relações de dominação que também são compartilhadas pelo funcionamento do espaço abstrato, ao passo que a autonomia* **preconizada nestes casos, "é conseguida às custas de uma heteronomia em uma escala mais ampla" (SOUZA, 2010, s.p.).**

Voltemos ao caso dos Deni. Qualquer pessoa minimamente ciente sobre a questão indígena no Brasil e na Amazônia sabe que não é recente a pressão externa para a exploração econômica das áreas indígenas, em especial seus recursos minerais. Sabe também que a resistência indígena se deu a duras custas, após um enorme genocídio que, a propósito, segue em curso. Aqui, ninguém minimamente ciente dessas questões poderá argumentar que uma política de auto-fechamento dos Deni representa um tipo de política reacionária e conservadora. Pois o que se coloca nessa outra situação, em relação aos exemplos trabalhados acima, é exatamente uma outra geometria de poder, na qual a ação da mineradora multinacional não pode ser encarada da mesma maneira que a inserção de imigrantes ou pessoas da periferia. Pois, no caso dos Deni, o que está em questão não é o encontro entre um espaço distinto e práticas diferenciais, mas sim, entre um espaço diferencial (talvez nesse caso, um espaço absoluto) e práticas hegemônicas. Tais práticas hegemônicas, dentro de uma relação de força extremamente desigual, sugerem a possibilidade da destruição do espaço de vida dos Deni, seja por meio da violência direta, seja por meio dos impactos indiretos.

Embora situados em realidades geográficas bastante divergentes, esses exemplos nos permitem entender que a política relacional do espaço demanda uma compreensão contextual. Essa relação entre abertura e fechamento nos mostra que tanto a imaginação do lugar como permanentemente aberto quanto como algo delimitado por fronteiras é problemática, ou como escreve Massey, "ambos, o romantismo de lugar com limites e o romantismo do fluxo livre, impedem um sério apelo às negociações necessárias da verdadeira política" (MASSEY, 2008, p. 247).

Podemos também relacionar esse último exemplo a um acontecimento bastante relevante para a nossa pesquisa. No mês de fevereiro de 2021, a prefeitura de Curitiba, através de sua Câmara de Vereadores, encaminhou um projeto, em caráter de urgência, cujo objetivo era integrar as ações de distribuição de alimentos nos espaços públicos em um só programa, denominado "mesa solidária". Esse projeto, que não havia sido colocado em debate público até então, possuía vários pontos, no mínimo, polêmicos. Um deles definia penalizações na forma de multas para quem estivesse distribuindo comida fora do horário e lugar estipulado, o que gerou uma grande repercussão negativa e resultou na sua retirada até posterior discussão na forma de audiências públicas.

Após ser colocada em pauta a proposta, a prefeitura mudou bastante o seu discurso, assumindo a disponibilização de algumas contrapartidas, como espaço físico, insumos e acesso a um banco de alimentos mais baratos para as organizações que topassem ingressar no programa. Ainda assim, muitos coletivos se colocaram de forma contrária, e não manifestaram interesse, embora outros mantiveram-se alinhados com a proposta. Ao olharmos esse caso através da chave abertura e fechamento, algumas coisas chamam a atenção. A primeira delas é o fato de que o fechamento, em determinadas situações, ao preservar laços autônomos, pode ser interessante para a produção de práticas diferenciais. É importante lembrar que a autonomia deve também ser compreendida em sua perspectiva contextual, já que uma autonomia completa é impossível em um mundo relacional. Nesse caso, se trata de uma autonomia organizativa garantida pela dinâmica dos coletivos, que sabem que muitas de suas potências de transformação política seriam diminuídas caso o trabalho fosse integrado em uma política pública hegemônica e centralizada no aparato estatal.

Embora, nesse ponto de vista, a reação das cozinhas comunitárias possa ser interpretada como um fechamento, se observamos as dinâmicas de colaboração existentes entre elas, que ocorrem independentemente de qualquer tipo de regulamentação, perceberemos que o que se opera nesse nível é uma relação de troca e abertura. Esse evento foi bastante

importante para colocar o trabalho das cozinhas em pauta, bem como mostrou a importância de uma comunicação entre os diferentes espaços, que pode ser encarada como um tipo de porosidade. Trabalharemos no capítulo seis como as relações entre os espaços e coletivos colaboram para a prática de uma política voltada para o comum. Assim, ao encarar tais espaços como espaços de encontro e negociação, elementos característicos das práticas de comensalidade, como abordamos no capítulo seguinte, é possível também encarar as ações das cozinhas comunitárias como ativadoras de **porosidades urbanas**, *não apenas dentro de suas composições internas, mas também levando em conta a relação existente entre elas.*

CAPÍTULO III - DO CORPO AO ENCONTRO

"Para alguns, falar de comida é coisa baixa. É compreensível. Eles já comeram"
(BRECHT, B., sem data)

Por que falar sobre comida é, nas palavras de Brecht, uma "coisa baixa"? Talvez poderíamos trocar tal adjetivo, para soar melhor aqui, por banal. E ainda sim, mantém-se o questionamento. É banal pois corresponde a algo corriqueiro, incluído no grupo das ações cotidianas que perdem sua importância em relação a questões mais urgentes e espetaculares. No entanto, é exatamente a necessidade da alimentação diária que faz a comida, e o comer, se transformarem em coisas banais. Certamente, os 33 milhões de brasileiros que atualmente passam fome não pensam assim[30]. Talvez a frase de Benjamin poderia vir em resposta a essa passagem do seu contemporâneo, Georg Simmel, que escreve

> Ter que comer é uma trivialidade muito primitiva e baixa, própria do desenvolvimento dos nossos valores vitais, indubitavelmente comum a cada indivíduo. É isto justamente que possibilita a reunião dos indivíduos para compartilhar uma refeição e, nessa oportunidade, desenvolver um tipo de socialização que permite a superação do simples naturalismo do ato de comer. Se esse ato não fosse em si tão baixo, também não teria sido buscada essa ponte, através da qual se alçou até a significância da refeição sacrificial, até a estilização e a estetização de suas formas mais elaboradas. (SIMMEL, 2004, p. 165)

Essa passagem de Simmel, presente em um artigo no qual disserta sobre o fenômeno da "refeição", apresenta muitos pontos de interesse, e voltaremos a ele adiante. Antes cabe citar que, segundo Poulain e Proença (2003), pesquisas sobre hábitos alimentares foram por muito tempo desconsiderados pelas ciências sociais ou encarados como "uma coisa baixa" pelos antropólogos estruturalistas, oriunda da velha antropologia física e medicinal. Tal bloqueio dentro das ciências sociais começa a ser rompido a partir da virada espacial nos anos 1980, a partir do aparecimento do conceito de espaço social, quando se começa a ensaiar um pensamento mais integrado entre o social e o biológico. Assim, a alimentação que sempre se situou como "um fato social ambíguo", isto é, que ao mesmo tempo poderia ser encarada como algo dependente e independente das relações sociais, aparece como um "espaço privilegiado para apreender determinados processos de construção de identidades sociais" (MACIEL, 2005, p. 49). Ressaltam Poulain e Proença

[30] Como escreve Ribeiro Júnior (2015, p. 74), "entendemos que uma das manifestações da crise alimentar está na própria maneira como a alimentação é concebida (implícita ou explicitamente), o que torna indispensável um posicionamento crítico acerca de sua definição". Dessa maneira, é necessário refutar a "compreensão redutora da alimentação, para a qual os homens satisfazem suas necessidades apenas para sobreviver", sendo que "tal compreensão desconsidera que a satisfação social das necessidades é um meio de nos apropriarmos da realidade objetiva" (RIBEIRO JUNIOR, 2016, p. 74).

(2003), que isso só foi possível a partir da superação do paradigma autonomista das ciências sociais, preconizado por Durkheim, em que se entendia que a dimensão social da vida era dotada de uma autonomia, portanto, independência da esfera biológica da mesma.

Dessa forma, na tentativa de oferecer um aparato conceitual que dê conta de compreender a relação entre a comida e a sociedade, Poulain e Proença (2003) propõem o conceito de "espaço social alimentar", emprestando o termo "espaço social" de Georges Condominas (1980), o qual designa "esse espaço de liberdade e esta zona de imbricação entre o biológico e o cultural" (POULAIN e PROENÇA, 2003, p. 251). Em tal espaço social alimentar entram em jogo dois tipos de condicionantes materiais, as biológicas, referente ao estatuto de onívoro dos seres-humanos e as ecológicas, que dizem respeito à disponibilidade física do biótopo em que estamos inseridos. Como aponta Ribeiro Júnior (2012, p. 115), "as práticas alimentares são práticas espaciais, uma vez que é impossível compreender a produção, aquisição, preparo e consumo dos alimentos sem a consideração do espaço no qual elas se realizam". O mesmo autor aponta também que "elas se transformam historicamente, ou seja, não são naturais ou imutáveis; diferentes sociedades desenvolveram (e ainda desenvolvem) distintas práticas alimentares" (RIBEIRO JUNIOR, 2015, p. 75), ao passo que são cotidianamente realizadas, e dessa forma sujeitas às operações de alienação presentes na reprodução da vida cotidiana[31].

É impossível não demarcar que no caso da sociedade contemporânea, urbanizada, tal relação com o biótopo foi substituída por uma "segunda natureza" (LEFEBVRE, 2013), onde a aquisição do alimento não se dá mais de forma direta, mas através da troca monetária. Se por um lado, tal fenômeno possibilitou a diversificação técnica do trabalho, por outro resultou na alienação do consumidor final em relação ao ciclo de produção de sua comida. Carlos Walter Porto Gonçalves (2006) indica o final do feudalismo como um período chave para a interpretação das origens do processo de separação entre nós e nosso alimento, entendendo o espaço como componente essencial desse fenômeno[32]. Tal fato, caracterizado como alienação das práticas alimentares

[31] Para Ribeiro Júnior (2015, p. 77), "a transformação da vida cotidiana em objeto da organização social atinge em cheio as práticas alimentares, assim como as outras práticas cotidianas, que passam a servir primeiramente para atender as necessidades do capital. Se há hoje um mal-estar – muito mais percebido do que compreendido – no que diz respeito à alimentação, ele é fruto dessa inversão. Em nossa sociedade, as práticas alimentares apenas residualmente se realizam como apropriação da realidade, prevalecendo uma realização fragmentada, organizada e programada, ou seja, assumindo as características da vida cotidiana no mundo moderno".

[32] Segundo Porto Gonçalves (2006), a interpenetração das relações mercantis na vida cotidiana dos seres-humanos tem como germe a sociedade europeia do período das grandes navegações, que não por acaso, é referido pela teoria marxista como a fase da acumulação primitiva do capital. Vemos com Porto Gonçalves que tal acumulação não se refere somente ao capital, mas também em relação à praticas socioespaciais.

(RIBEIRO JÚNIOR, 2012), atinge seu ápice nos tempos contemporâneos, demonstrado, entre outras coisas, pela explosão dos serviços de delivery por aplicativos. Assim, o modo de vida urbano faz com que o espaço social alimentar não se restrinja ao biótopo enquanto domínio morfoclimático, mas faz com que esse biótopo se transforme, enquanto segunda natureza (LEFEBVRE,2013), no próprio ambiente urbano. Dessa maneira, arriscamos dizer que o antigo ecúmeno se transforma no mapa do *Ifood.*

Ainda que Poulain e Proença (2003) assumam que "as relações entre o biológico e o social não se reduzem a uma simples justaposição que permite designar, para um lado ou outro de um limite preciso, o território do primeiro ou do segundo" (POULAIN e PROENÇA, 2003, p. 253), ao entender o espaço social como "zona de imbricação entre o biológico e o cultural", induz-se a uma imaginação espacial que coloca o espaço biológico e o espaço cultural como esferas distintas. Já seguindo as ideias de Lefebvre, o conceito de espaço social se faz bem mais complexo, de modo que deriva de uma transformação contínua da natureza (material e simbolicamente), e se coloca como totalidade, contendo tanto a expressão real da materialidade quanto potências virtuais do espaço. No entanto, a despeito de uma totalidade fechada como aborda o paradigma sistêmico, aqui Lefebvre fala sobre uma totalidade aberta, se aproximando muito do que Doreen Massey (2008) entende como multiplicidade do espaço, pois para Lefebvre "não há um espaço social, senão vários espaços sociais e inclusive poderíamos dizer que há uma multiplicidade ilimitada" (LEFEBVRE, 2013, p. 142, trad. nossa). Nas suas palavras,

> A base ou fundamento inicial do espaço social é a natureza, o espaço material ou físico. Sobre esta base, transformando-a até exceder e inclusive ameaçar com sua destruição, se superpõem capas sucessivas e enredadas de redes, sempre materializadas em sua forma, mas cuja existência vai mais além de sua materialidade (LEFEBVRE, 2013, p. 432, trad. nossa).

Dessa maneira, ao se falar em espaço social alimentar, através das contribuições lefebvrianas, convém abordá-lo como um conjunto de relações e formas, como suporte e resultado de práticas espaciais, e como base e produto do modo de produção dominante. Isso requer pensar o espaço não apenas como uma expressão de condicionantes, sejam elas biológicas, ecológicas ou culturais, mas como algo que é reproduzido e produzido

---

Nas suas palavras, "a geografia social muda: quando um servo paga o tributo somente em trabalho ou em produto, ele o faz no interior do feudo; quando ele se vê obrigado a efetuar o pagamento em dinheiro, ele tem de ir ao mercado, a feira, à cidade. Entre o senhor e o servo temos agora não só o dinheiro, mas também a cidade, o comerciante. (...) Tudo isso, na prática traduzia-se em dedicar cada vez mais de seu tempo à produção para o mercado, assim como destinar parcelas cada vez maiores de sua gleba (parte da terra que usava enquanto pagava o tributo) para essa finalidade. Quanto mais tempo e espaço passa a dedicar ao mercado, isto é, à produção de *valores de troca*, menos tempo e espaço dedica a produção de *valores de uso*" (PORTO GONÇALVES, 2006, p. 50).

através de variadas práticas sociais. No caso dos espaços urbanos, as práticas sociais relacionadas à alimentação são largamente influenciadas por signos e hábitos oriundos de um modo de vida global, isto é, que tem sua repercussão de forma desvinculada aos territórios locais. Isso se reflete na relevância simbólica que marcas multinacionais de ultraprocessados e *fast-food*, como Nestlé, Coca-Cola e McDonald's, possuem. Mas também na mediatização massificada de determinados hábitos e culturas alimentares por meio de redes sociais, séries e *reality shows.*

O atual momento da reprodução capitalista, marcado pela "uberização", revela que esse espaço social alimentar compreende não apenas o caminho até o preparo do alimento, mas também do alimento preparado até nós. A popularização dos aplicativos de *delivery,* que registraram um grande aumento na pandemia, pode ser vista, neste sentido, como mais um modo pelo qual o espaço social alimentar é colonizado (e rentabilizado), por modos de fazer globalizados e massificados. Nesse novo tipo de configurações espaciais, a ideia de "pântanos alimentares" soma-se aos chamados "desertos alimentares" (HONORIO, 2020)[33], desafiando a vertente neomalthusiana, que entende que a escassez de alimentos se deve ao aumento populacional e refletindo o que pensa Porto Gonçalves (2006, p. 81), ao escrever que essa teoria

> busca ignorar que a pobreza e a miséria convivem com a riqueza, o luxo e o desperdício, não sendo portando, problema do descompasso entre população e produção de alimentos uma questão natural, mas sim uma consequência do modo como são produzidos, distribuídos e consumidos esses alimentos.

Entendendo que esse conjunto de práticas reflete a produção do espaço urbano contemporâneo, pretendemos neste capítulo debater como elas colaboram para a sensação de falsa autonomia e autoenclausuramento, isto é, no sentido oposto de um fazer-comum. Assim, convém apresentar como a comensalidade, o ato de compartilhar uma refeição, é atravessada e modificada a partir da modernidade. A respeito desse período histótico, segundo Carlos (2019, p. 459), "para Lefebvre, esse momento tem como referência uma subversão: o que explica o mundo não é mais a história e nem a historicidade, mas a espacialidade", assim, traz "consigo uma nova prática associada a uma tendência global (histórica e social) (...) produzindo novas relações de produção na escala da sociedade inteira". A modernidade é, portanto, um fato sociológico e ideológico que "vem acompanhada pelo processo de abstração que penetra na vida" (CARLOS, 2019,

[33] Enquanto os "desertos alimentares" podem ser entendidos como "vizinhanças socialmente vulneráveis que não têm ou possuem acesso físico limitado aos alimentos saudáveis", os "pântanos alimentares são vizinhanças em que o acesso físico é facilitado para os alimentos não saudáveis" (HONORIO, 2020, p.8).

p. 472), e que para Boaventura de Souza Santos (2011), se caracteriza pelo domínio da "razão indolente", isto é, a racionalidade ocidental-colonial que se crê a única possível.

Nesse sentido, destacamos dois aspectos pelos quais as alterações nos hábitos alimentares podem ser evidenciadas: a sobre-estetização e a desritualização do comer, e principalmente do comer-juntos, para então resgatar a potência política desse tipo de espaço social. Não à toa, muitas das críticas direcionadas às cozinhas comunitárias, documentadas durante a pesquisa, não se referem à distribuição das marmitas por si só, mas à presença e concentração de pessoas que compartilham aquele espaço enquanto uma grande "sala de jantar", e principalmente aos rastros por elas deixados, dentre os quais as próprias embalagens das marmitas. Ao final desse capítulo, espera-se ter evidenciado como as ações das cozinhas comunitárias, ao produzirem espaços de comensalidade nas praças públicas da cidade (mas também em territórios periféricos e ocupações), ativam porosidades e tensionam os usos e os significados do espaço público. Antes de chegar lá, começaremos por onde tudo começa: pelo corpo.

3.1 Entre calorias e temperos: corpo, comida e alimento

Antes da Lefebvre chegar em sua dialética tridimensional (LEFEBVRE, 2013; SCHMID, 2012) ou F. Guattari escrever suas "três ecologias", o sociólogo francês Marcel Mauss, no livro "les techniques du corps" (1934), propôs entender o biológico, o social e o psicológico como dimensões articuladas, se opondo tanto ao positivismo quanto à autonomia do social proposta por Durkheim. Ele escreve que qualquer ato corporal envolve uma montagem "fisio-psico-sociológica, que por sua vez é largamente influenciada pela autoridade social" (MAUSS, 1973, p.73). Entendido por tal ótica, o ato de comer, enquanto uma técnica mecânica apreendida e exercitada através de gerações, é tomado enquanto um agenciamento do corpo biológico que come com as repercussões simbólicas de tal ato e com o contexto social no qual a ação ocorre. Isso é particularmente evidente ao observar, que mesmo no mundo globalizado, os gestos praticados "à mesa" se diferem dependendo do contexto geográfico e social. Para Lefebvre (2004, p. 39), esse tipo de aprendizado corporal e gestual, o qual entende através do conceito de "*dressage*" (que pode ser traduzido como adestramento ou etiqueta) se difere da educação formal, embora não se dissocie desta, e por basear-se em repetições, se relaciona mais com a ideia de um "treinamento". Tais repetições, "talvez mecânicas (simplesmente

comportamentais) nos animais, são ritualizadas nos humanos", e através do adestramento, "são automatizadas" (LEFEBVRE, 2004, p. 40)[34].

Também Simmel discute a importância dos atos corporais para as práticas alimentares, e como eles foram responsáveis, através da experiência estética, por imprimir uma diferenciação desse hábito social. Escreve ele que "a regulação da gesticulação na hora da comida, a sua normatização conforme princípios estéticos, representou uma conquista da socialização da refeição" (SIMMEL, 2004, p. 162). Assim, o que está em jogo não é somente o que, quando e com quem comemos, mas também como nosso corpo se comporta e age nessas situações. Continua ele, dizendo que, "Isso exprime na linguagem do corpo o nexo sociopsicológico que aqui deu lugar à realização social de uma carência muito primitiva, garantindo sua expansão segura, sem dúvida sem se desprender totalmente de sua base" (SIMMEL, 2004, p. 164). Base essa que, na contemporaneidade, não se restringe ao espaço de vida imediato, mas sim, se constitui a partir de fluxos que alçam a escala global.

Lefebvre (2013, p. 226), se remetendo a essa visão estritamente biológica, escreve que "a teoria energética havia descuidado o informacional, o relacional e o situacional para reter apenas essas enormes energias mensuráveis em calorias". A partir disso, ele aponta a existência de duas hipóteses para entender as relações entre o corpo e a captação de energias externas, dentre as quais se coloca a alimentação. A hipótese mais difundida reside no princípio econômico, baseado na ideia do gasto mínimo tão somente necessário para satisfazer as necessidades mais básicas. Visão reducionista, segundo Lefebvre, e também "biomorficamente inadequada", já que "que um excedente de energia que se acumula e se libera forma parte do próprio conceito de 'corpo vivo' e de sua relação com seu espaço" (LEFEBVRE, 2013, p. 225- 226). Nessa relação, o ser vivo emprega dois tipos de energia, as massivas e as mínimas. Enquanto as primeiras correspondem àquele gasto energético imediato, relacionado ao aspecto fisiológico do corpo, isto é, à esfera mais básica da sobrevivência, as energias mínimas são aquelas cujo gasto energético é menos apreciável, como a troca informacional, de caráter mais contínuo em relação à explosividade da primeira. Assim, essa segunda forma de energia contraria o princípio da

[34] Apesar do adestramento ser utilizado pelos agentes dominantes como uma ferramenta de coerção através de uma educação do corpo, as ações das cozinhas comunitárias apontam que essa mesma técnica se faz também presente, mesmo que de maneira involuntária, durante o trabalho cotidiano das cozinhas. Destaca-se aí um tipo de aprendizado rítmico, uma pedagogia do corpo necessária ao fazimento das marmitas. Tentamos explorar esse fenômeno no tópico "Lugares de Preparo", no capítulo seis.

economia, baseado na escassez, ao encarar a relação corpo/energia através da necessidade do gasto, do excesso e do supérfluo.

Para entender essa distinção, podemos recorrer a um exemplo bastante ilustrativo. Há aproximadamente 300 mil anos, se deu o episódio historicamente chamado como "revolução culinária", marcada pelo início do uso do fogo na cocção de alimentos. Ao passo que o auxílio do fogo, uma fonte de energia externa, fazia com que as cadeias de proteínas dos alimentos fossem mais facilmente digeridas, era demandado um menor gasto energético por parte do corpo. A partir desse excesso de energia foi possível a esses primeiros hominídeos poderem se concentrar em outras coisas que não apenas procurar comida e comer (HERCULANO-HOUZEL, 2016), desenvolvendo a partir de então o início da cultura (PORTO GONÇALVES, 2006). Assim,

> Considerado desde um ponto de vista dinâmico, o organismo vivo pode se definir como um dispositivo que capta por diversos meios energias ativas ao seu redor. Absorve calor, respira e se alimenta. Retém e conserva 'normalmente' um excedente de energias disponíveis (...). Esse excedente, esse excesso de energia é o que distingue o viver do sobreviver, a vida da sobrevivência (o mínimo vital). Uma energia captada não é reservada indefinidamente ou conservada em estado de estancamento. Quando isso ocorre, o organismo degenera. Por essência, a energia se gasta - e se gasta produtivamente, inclusive quando a produção não é mais que um jogo ou uma violência gratuita (LEFEBVRE, 2013, p. 224, trad. nossa).

Nesse sentido, tomados como uma dualidade constitutiva do corpo-vivo, esses dois tipos de emprego energético devem ser analisados em conjunto. A própria noção de produção e seu derivado, a reprodução, dependem da interação entre os fluxos energéticos mínimos e massivos. O fato é que, ao reconhecer que "o desperdício produtivo de energia é algo que tem um sentido" (LEFEBVRE, 2013, p. 227), através da relação intrínseca, mas não reducionista, entre o corpo-vivo e o emprego energético, aparece o espaço. Lefebvre escreve que "o ser vivo não pode se reduzir à captação de energias (...). Nem capta a energia de qualquer modo, nem a gasta arbitrariamente", mas esse ser-vivo "tem seu espaço. Vive em *seu espaço,* e como elemento (de uma fauna, de uma flora, de uma ecologia e de um sistema ecológico mais ou menos estável) forma parte *de seu espaço*". (LEFEBVRE, 2013, p. 225, trad. nossa, grifos do autor). Neste sentido, como bem aponta Porto Gonçalves (2006, p. 92), "revela-se o que a sociedade moderna tenta realizar e teima em ignorar: que a cultura não exclui a natureza, mas se desenvolve no interior dela, realizando novas sínteses de matéria e energia socialmente instituídas, e portanto, passíveis de novos caminhos, novas agri-*culturas*".

Da mesma forma que não vamos a um restaurante buscar apenas as quantidades de calorias necessárias para a manutenção do sistema bioenergético dos nossos corpos,

na prática das cozinhas comunitárias, a marmita não pode ser entendida apenas como um simples composto de nutrientes, responsável por saciar momentaneamente a fome fisiológica. Essa é uma concepção que reduz o valor de uso da comida somente ao efeito biológico dessa, ou usando as palavras de Roberto Da Matta (2005), a um simples alimento, em detrimento de todos os outros valores socioculturais presentes naquela. Apesar da distribuição envolver e se direcionar a pessoas em situação de vulnerabilidade, que irão certamente aproveitar dos compostos calóricos das marmitas enquanto energia massiva para a manutenção de suas funções vitais, não podemos menosprezar as energias mínimas mobilizadas através dos espaços de comensalidade produzidos, através das ações das cozinhas, durante as distribuições.

3.2 Das cavernas ao *ifood*

De acordo com Morin (1973), o ato de se alimentar constitui um "ato humano total" pois é um fenômeno que responde não somente a necessidades biológicas do corpo vivo, mas também diz respeito a pensamentos, crenças, tradições, além do contexto social e econômico, isto é, todo um arcabouço psicológico, social e cultural no qual estamos imersos. Como apontam, Contreras e Arnaiz (2005, p. 08, trad. nossa) "servimos ou nos servem comidas segundo se somos mulheres, homens, adultos ou crianças, pobres ou ricos e escolhemos e rechaçamos alimentos a partir de nossas experiências diárias e de nossas ideias dietéticas, religiosas ou filosóficas". Assim, parafraseando o provérbio popular "diga-me com quem tu andas que te direi quem tu és", poderíamos também escrever: não somente diga-me como tu comes, que te direi de onde vens e em que tempo vives.

Um dos slogans do coletivo Marmitas da Terra é "comer é um ato político", isto é, apesar de corriqueiro e cotidiano, o ato de comer não pode ser apreendido de forma isolada ao espaço social alimentar. Ou seja, mesmo que hoje eu tenha preparado meu almoço e comido sozinho, todo o subsídio que permitiu a realização desse ato banal, cotidiano, é relacional. Se para Simmel, o comer enquanto sensação gustativa é irremediavelmente individual e egoísta (apesar de ser possível encontrar argumentos contrários), "o comer e beber juntos -que para o árabe permite transformar um inimigo mortal desconhecido em um amigo - libera uma enorme força socializadora" (SIMMEL, 2004, p. 160). Concebeu-se assim uma das maiores invenções da humanidade, a refeição. Lembremos que a importância da revolução culinária na pré-história não foi apenas biológica, isto é, no sentido de prover um acúmulo energético, mas também social. Pois é apenas através da troca de experiências que essa energia acumulada pôde ser revertida

em energia criativa. Segundo Carneiro (2004), através da atividade coletiva de obter e preparar alimentos se deu o desenvolvimento de diversos utensílios culturais, e talvez até da linguagem. Para Simmel (2004, p. 160),

> Por ser algo humano absolutamente universal, esse elemento fisiológico primitivo torna-se, exatamente por isso, o conteúdo de ações compartilhadas, permitindo assim o surgimento desse ente sociológico -a refeição - que irá aliar a frequência de estar junto e o costume de estar em companhia ao egoísmo exclusivista do ato de comer.

A refeição, como aponta Simmel, mais do que simplesmente a comida em si, é constituída pelo espaço-tempo do comer. A comensalidade, nome dado a esse espaço-tempo do comer juntos, é regulada de forma distinta por cada sociedade. Para de Souza Lima (*et al*, 2015, p.514) "a comida, que é o alimento transformado pela cultura, passa a possuir também a função agregadora para os seres humanos. A essa função se dá o nome de "comensalidade", e é através dela que "o grupo tem também a oportunidade de dialogar e trocar experiências do cotidiano" (DE SOUZA LIMA et al, 2015, p. 514). Atualmente as discussões que abordam a comensalidade se referem a um enfraquecimento desta em detrimento de um modo de se alimentar mais individualizado (GIMENES-MINASSE, 2017; SOARES et al, 2013).

Um fator identificado por Gimenes-Minasse (2017) como marca das práticas alimentares contemporâneas é a fetichização estética da comida, como resultado do aumento da visibilidade do comer. Para ela, "esse aumento de visibilidade consolida uma fetichização da comida, fazendo com que a comida, assim como outros objetos de consumo, seja revestida de um aspecto lúdico" (GIMENES-MINASSE, 2017, p. 253). Já para Simmel (2004, p. 161), a dimensão estética é intrínseca ao ato de compartilhar refeições, já que "na medida em que a refeição se torna um assunto sociológico, ela assume formas mais estilizadas, mais estéticas e mais reguladas supraindividualmente". Assim, ao entender o comer como um "ato social total" (MAUSS, 1973), isto é, imbuído de condicionantes simbólicas, este já se impõe como uma ação estética.

De fato, a problemática discutida por Gimenes-Minasse é pertinente, e de certa maneira compartilha a mesma preocupação que Ulrich Gumbrecht (2015) demonstra, ao discutir a crescente estetização da vida cotidiana. Segundo ele, é evidente a produção de uma estética que invade todos os âmbitos da cotidianidade. E, de fato, através das redes sociais, podemos perceber a força desse fenômeno no mundo contemporâneo. Basta ver como a comida tornou-se elemento central em uma diversidade de produções midiáticas que vão de reality shows de culinária, até incontáveis páginas no Instagram. Uma das

expressões disso se dá através do fenômeno nomeado coloquialmente como *gourmetização,* que não passa de uma sobrecarga estética sobre algo que já era realizado, e que passa a ser vendido como inovador ou dotado de uma qualidade maior. Na realidade, é a tentativa de aumentar o valor de troca de determinado produto ou serviço através da produção de representações que muitas vezes não correspondem ao objeto real. Como lembra Lefebvre (2013), trata- se aqui, novamente, do conflito entre o valor de uso e o valor de troca. O que é necessário observar é que o aspecto simbólico, ou estético, da comida nesses casos não mais se associa a um valor de uso referente ao ato de comer (como está presente em comidas de bastante valor cultural e inclusive ritualístico como o Acarajé) mas à reprodução de signos transformados, entre outras coisas, em capital social.

Indiscutivelmente, tomado na dimensão biológica, há um valor de uso inerente ao comer. Ainda assim, ao considerar tal ato na perspectiva defendida por Mauss (1973) e Simmel (2004), é possível entender os aspectos culturais, simbólicos e ritualísticos como componentes de um valor de uso, componentes que não podem se descolar de uma experiência estética. Isso significa que o valor de uso não se dá somente pelas calorias que um alimento tem, mas leva em conta os diferentes métodos de preparo, as preferências de sabor, as memórias que cada comida desperta, elementos mais fundamentais que sobrecarga simbólica da "gourmetização". Todos esses são aspectos indissociáveis da experiência do comer e rebatem o argumento de Gumbrecht (2015) de que a estetização da comida seria um fenômeno que surge no capitalismo tardio, dominado pela mediatização extrema.

ψψψψψ

Atravessamento #3: **"A nossa marmita, além de mais gostosa, é a mais bonita"**

Estou picando repolhos para a salada. Ao meu lado uma mulher com seus sessenta e tantos anos, também voluntária na cozinha, e famosa por seu olhar minucioso, está separando as rúculas que colhemos no último sábado. Ela me diz que meu repolho está muito graúdo, que era para eu picá-los mais "fininho". Ela me avisa que algumas pessoas que recebem as marmitas não possuem os dentes para mastigar. Confesso que isso não foi a primeira coisa que passou em minha cabeça, de arcada dentária completa. Pensei que era para ficar mais bonito na salada, junto à cenoura ralada. Mas também acho que talvez não esteja tão errado.

"Além de gostosa, nossa marmita tem que estar bonita". Diz uma das responsáveis pela organização da montagem das marmitas junto ao coletivo Marmitas da Terra. "Ela tem que

estar bonita, porque assim dá mais gosto de comer" e também porque assim, "eles sabem que foi feita com carinho". A preocupação com a estética das marmitas é um diferencial dessa cozinha, em relação a outras que participei. Percebo que na maior parte das vezes, a própria dinâmica de trabalho e a restrição de tempo e mão-de-obra não permitem uma atenção primorosa à imagem de cada marmita como na cozinha do Marmitas da Terra.

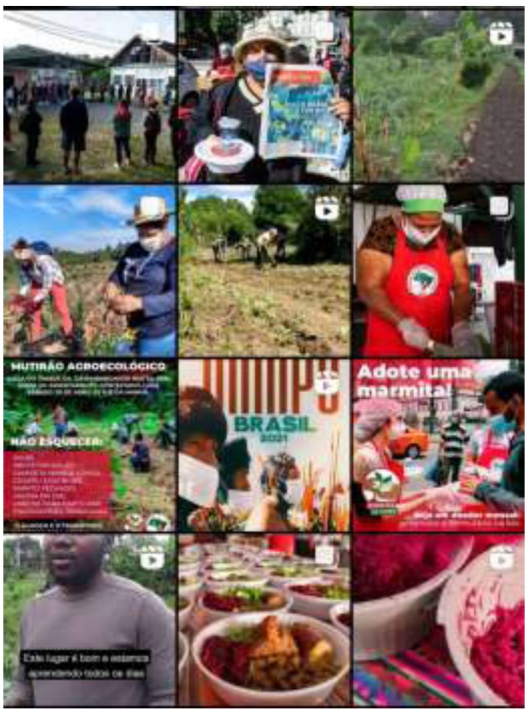
Aqui a dinâmica de montagem acontece em um espaço preparado para tal, onde as marmitas ficam dispostas nas mesas e as pessoas que estão servindo se movimentam. Essa dinâmica faz com que esse processo seja melhor organizado e dividido, também permitindo uma maior produtividade, cerca de quatro vezes maior que as das outras cozinhas. Para garantir um padrão estético nas marmitas, há uma ordem correta para a disposição de cada elemento, como mostra a figura 3. Primeiro, o feijão, depois o arroz. Sobre essas camadas, se colocam em círculo, os legumes, a salada e mais um acompanhamento. A carne deve ficar no centro. Após servidas, as marmitas são fechadas e limpas antes de serem encaixadas e encaminhadas para o transporte até onde serão distribuídas. Nas suas tampas se encontram adesivos que identificam a origem daquele alimento: plantado e preparado pelo coletivo Marmitas da Terra e MST

Tudo isso é largamente explorado pela brigada de comunicação, responsável por divulgar as ações do coletivo externamente. Esse é outro diferencial do Marmitas que não foi observado em outras cozinhas. Não por acaso, as redes sociais, em especial o Instagram, vêm sendo bastante utilizadas pelo coletivo para publicizar as ações e atrair novos voluntários e colaboradores para a cozinha, sendo que durante os mutirões e atividades na cozinha, várias pessoas vindas pela primeira vez, relatavam ter conhecido o coletivo através do Instagram (figura 4).

É facilmente notável que a imagem veiculada pela mídia tradicional em relação a movimentos sociais, em especial ao MST, dificilmente é uma imagem positiva, que dê conta de representar a realidade do movimento, mas que colabora para a geração de especulações infundadas e preconceitos. Tais conflitos se mostraram presentes em vários momentos durante as distribuições de marmitas nas praças, quando uma ou outra pessoa manifestava sua oposição às ações através de comentários ou gritos para os militantes, o que não foi notado em nenhuma distribuição realizada pelas outras cozinhas. Felizmente tais ataques foram apenas verbais e além do fato de nenhuma dessas situações terem evoluído para algo mais violento foram bem menos constantes que as manifestações de apoio ou de interesse em ajudar. O que isso tudo demonstra é a importância do trabalho da comunicação, associado ao fazimento das marmitas.

Figura 3 e 4 – **marmitas do "Marmitas da Terra"** e Instagram do coletivo





Fontes: Figura 3 - Juliana Barbosa (2022); Figura 4 – *printscreen* do aplicativo Instagram da conta @marmitasda_terra.

Outra iniciativa bastante interessante promovida pelo Marmitas no que tange a **comunicação externa é o programa "Pé na terra em movimento", produzido e emitido na** *forma de* lives *que vão ao ar a cada 14 dias, sempre na sexta-feira à noite. Durante os episódios, além de divulgar as ações do coletivo, são também apresentadas atrações musicais, além de entrevistas e falas sobre temas que dialogam com a realidade vivida pelas cozinhas e pelas pessoas que participam da entrega dos alimentos. Mais recentemente, um quadro novo do programa reúne também algumas receitas tradicionais* **"camponesas" ou então que são usadas nas marmitas.**

Mesmo cabendo às problematizações necessárias a excessiva estetização promovida pelas redes sociais, em que o Instagram é o expoente máximo, ao observar o trabalho do Marmitas da Terra, é preciso reconhecer a potência existente em se apropriar desses meios de comunicação. Também, por outro lado, o Instagram permite um tipo de arquivo temporal das ações do coletivo, o que colabora para a criação de uma trajetória e identificação comum com a história (e os histories*) que fazemos com as próprias mãos.*

Por um lado, essas iniciativas de comunicação fazem com que a visibilidade das ações do coletivo não se restrinja ao espaço imediato em que elas se dão, e dessa forma, colabore

para a expansão de tais práticas. Por outro, se colocando na posição daqueles que recebem as marmitas, certamente a fome é mais forte que a vontade de tirar uma foto da marmita e postar nas redes sociais. Ainda assim, a preocupação com a estética das marmitas não pode ser colocada do mesmo nível daquela reproduzida pelo sistema capitalista, enquanto uma imagem sobrevalorizada de um produto. Pois o que está em jogo aqui não é o valor-de-troca da comida, através de uma relação de compra e venda. Mas um valor-de-uso que, assim como é intrínseco às experiências de comensalidade, possui uma dimensão estética.

ψψψψψ

Argumentamos até aqui que o modo de vida capitalista modifica e condiciona os espaços-tempo da comensalidade, através da sobre-estetização do comer, muito devido à influência das redes e mídias sociais. Não obstante, tem-se que, como aponta Simmel (2004) se faz impossível não considerar o comer juntos como uma experiência estética. Também, através do exemplo contado no *atravessamento #3*, espera-se que tenha ficado **evidente como a própria estética "gourmetizada" pode ser apropriada para gerar ações** de expansão de fazeres-comuns. Ainda assim, outro aspecto pelo qual a modernidade afetou as relações de comensalidade merece ser abordado, e é referente a desritualização das mesmas.

Como já argumentado anteriormente, o modo dominante pelo qual a sociedade humana vem se organizando em sua trajetória recente faz com que não mais os hábitos alimentares sejam associados diretamente ao espaço de vivência imediata, mas imersos em sistemas agroalimentares mundiais responsáveis por ditar o que chega à mesa das pessoas (PLOEG, 2008)[35]. Para Gimenes-Minasse, diante de novas possibilidades do que comer, de quando comer e onde comer, os rituais à mesa também ganham novas **configurações. E as práticas de comensalidade não passam ilesas por este processo"** (GIMENES-MINASSE, 2017, p. 254).

Tomando como recorte a sociedade ocidental em seu desenvolvimento recente, percebe-se que até pouco tempo os momentos das refeições eram delimitados a espaços tempos específicos. Atualmente, a variabilidade dos locais de comida e dos tempos de

[35] Contraditoriamente, nesse mesmo mundo onde é possível acessar, através de redes globais de consumo, alimentos de diversas partes do planeta, existem entre 700 e 828 milhões de pessoas passando fome, segundo dados da FAO (Food and Agriculture Organization of United Nations) para 2021. No contexto brasileiro, a situação é ainda mais drástica e revela os efeitos da concentração fundiária e do poder político dos grandes latifundiários, ao passo que o maior produtor de grãos do mundo tem 33 milhões de pessoas em insegurança alimentar, segundo a Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional.

comer colabora para a modificação dos hábitos alimentares e para a desritualização da comensalidade. Como escreve de Souza Lima *et al* (2015, p. 519),

> Os novos modos de vida tendem a propiciar uma série de modificações nos modos de comer, nas relações de comensalidade e na identidade alimentar dos indivíduos, tanto no meio urbano quanto no meio rural, podendo interferir nos hábitos alimentares, nos horários e locais das refeições, no consumo de alimentos e na própria produção de alimentos no meio rural. Receitas de família que antes estavam nos cadernos e eram passadas por gerações, atualmente são encontradas no verso das embalagens de alimentos, na internet, em revistas e em programas de televisão; os horários de alimentação nem sempre coincidem entre os membros da família; tampouco o espaço doméstico é o único a ser usado para tal finalidade. A vida contemporânea propõe adaptações às novidades que são apresentadas constantemente.

Podemos entender esses "novos modos de vida", aos quais se referem os autores como uma característica do imperialismo cultural, definido por Young (2000, p. 103) enquanto "universalização da experiência e da cultura de um grupo dominante, e sua imposição como norma". De Souza Lima *et al* (2015), baseados no trabalho de Arnaiz (2015), destacam algumas das características da experiência do comer socialmente reproduzida atualmente como universal, a saber:

> O fenômeno da homogeneização do consumo em uma sociedade massificada; a persistência de um consumo diferencial e socialmente desigual; o incremento da oferta personalizada (pós-fordista, nos termos dos autores), avaliada pela criação de novos estilos de vida comuns, e finalmente o incremento de uma individualização alimentar, causada pela crescente ansiedade do comensal contemporâneo (ARNAIZ, 2015, p. 148 *apud* DE SOUZA LIMA et al, 2015, p. 519)

Como demonstra o geógrafo Rogério Haesbaert (2004), há uma tendência em se pensar os fenômenos associados à globalização através da chave da desterritorialização. Ele então argumenta, a partir de Deleuze e Guattari (1997), que toda desterritorialização resulta em uma reterritorialização. Se por um lado, marcamos aqui que os hábitos alimentares sofrem duras modificações a partir da globalização, também há de se ressaltar, como nos permite Haesbaert (2004), que é muito difícil definir o que é um hábito alimentar, ou mesmo um alimento *autóctone*. Assim, não é o bastante reconhecer a homogeneização das práticas alimentares através da chave da desterritorialização, mas também entender como esses processos se reterritorializam no espaço, produzindo diferenças que se expressam de forma única em cada lugar. Ao entender o espaço como resultado do encontro de trajetórias (MASSEY, 2008), podemos identificar e espacializar esse processo. Tal encontro nem sempre é justo e igualitário; na verdade, os grandes encontros que deram forma ao mundo de hoje, tal como os encontros coloniais, não o são. No entanto, a perspectiva de Massey e Haesbaert nos faz enxergar esses acontecimentos não somente

como uma violenta desterritorialização de povos originários e escravizados, mas também na perspectiva de resistências que surgem mediante processos de reterritorialização.

Assim, ao reconhecer que o mundo contemporâneo e o modo de vida urbano influenciam nossa relação com a comida e com os espaços-tempos do comer, não queremos dizer que a prática alimentar de nós, citadinos, seja completamente alienada e dominada por grandes corporações, mas ressaltar a importância da reterritorialização de espaços onde tal prática possa se dar de maneira diferente em relação ao que é imposto através do domínio simbólico de tais corporações. Uma das maneiras pelos quais é possível fazê-lo e está sendo feito, em maior ou menor medida, pelas cozinhas comunitárias que participaram dessa pesquisa, é resgatando a prática alimentar como um fazer-comum.

3.3 Comer juntos: comer como fazer-comum

Analisar a comensalidade enquanto prática comum, isto é, enquanto formadora de um espaço-tempo compartilhado, traz à tona questões relevantes. No nível mais imediato, poderíamos entender o alimento (enquanto substância nutricional) como um bem, um recurso, mas para isso teríamos que subjugar todos os outros aspectos que, como vimos, fazem parte do ato de comer. Subjugar a heterogeneidade das práticas. Tal modo de análise, ao ser imobilizada pelo paradigma distributivo, requer o uso de uma imaginação espacial que entenda o espaço como uma superfície contínua e homogênea, capaz de ser igualmente distribuída (STAVRIDES, 2020). Dentro das concepções clássicas sobre o comum, tal imaginação pode ser facilmente evidenciada. No bastante conhecido texto em que Hardin (1968) discorre sobre a "Tragédia dos comuns", a base pela qual ele inicia o argumento atrela o comum à concepção de "bem", sendo que aí se encontra *transparente* a ideia de um espaço racional e racionalizável, espaço medida, contabilizável e a partir daí fragmentado. Mesmo nas críticas promovidas pela economista E. Ostrom (1990), as ideias de Hardin não foram capazes de romper com tal imaginação, cujo contraponto irá surgir no trabalho dos filósofos M. Hardt e A. Negri, como escreveu-se no capítulo um.

Ao passo que o mero ato de sobreviver implica habitar um espaço, e habitar implica em relacionar-se com outros corpos que também habitam esse espaço, se coloca aqui uma arqueologia humana possível de ser traçada a partir de práticas comuns. O "comer juntos" encarado como atividade cotidiana se encontra intrinsecamente ligado a uma experiência de *fazer-comum.* Abordamos antes os caminhos, segundo Simmel (2004), pelos quais a refeição sociabilizada se transforma em uma relação estética. Pode-se dizer que, quando associada ao espaço de vivência, este tipo de prática estética, ao criar laços

de convívio, é ao mesmo tempo resultado e potencializadora de práticas comuns. De Souza Lima (et al, 2015) destaca que antes mesmo que houvesse a mera ideia de civilização, o ato de comer juntos representava uma das mais fortes atividades socializadoras. Para eles,

> Há outro fator muito importante a se destacar, o qual se pode atribuir à descoberta do fogo, que é o fato de ter propiciado às pessoas e aos grupos juntarem-se em torno dele para se aquecer, mas também para preparar a comida, distribuí-la e ingeri-la. Facilitou-se, assim, o estabelecimento de relações de comensalidade que, com o tempo, foram se tornando encontros cotidianos e transformando-se em uma atividade socializadora (DE SOUZA LIMA *et al*, 2015, p. 514)

Mas mesmo nesses contextos outros, a comensalidade, embora prática comum, pode e geralmente engendra relações de hierarquização e exclusão. Como escreve Fischler, "comensalidade é ao mesmo tempo inclusiva e exclusiva: ela cria e/ou sanciona inclusões (mesmo que transitórias) em um grupo ou comunidade, como exclusão daqueles que não estão fazendo parte" (FISCHLER, 2011, p. 534). O que se percebe, portanto, é uma relação contraditória, portanto dialética, entre a comensalidade como prática comum e a criação de hierarquias a partir dessa prática. Nesse sentido, a prática alimentar mais uma vez expressa e absorve a composição social do grupo que a pratica, pois em sociedades mais hierarquizadas e excludentes é esperado que as práticas de comensalidade também o sejam. Ressaltar, assim, o sentido da comensalidade em uma sociedade desigual, significa também flertar com a perspectiva do que Young (2000) denomina como "comunitarismo individualista", e o que Stavrides (2016a) chama de "autoenclausuramento do comum".

Nesse sentido, resgatar o ato de comer juntos é pertinente para a emergência de práticas comuns na sociedade atual somente quando se encara o comer enquanto totalidade, isto é, quando afirmado através do seu valor de uso e da potência do encontro que não pretende fechar-se em si mesma. É preciso sublinhar que, assim como a prática política genuína, a comensalidade não é sempre harmoniosa, mas também é um "momento de desavenças e conflitos, onde, mais do que unir os iguais, coloca os diferentes em convívio" (DANTAS e DANTAS, 2018, p. 287). Neste sentido, "estar junto e, portanto, comer junto, é afetar e ser afetado. 'O 'contato' – a contiguidade, a fricção, o encontro e a colisão – é a modalidade fundamental do afeto' (NANCY, 2007, p. 51)", ao passo que "praticamos a comensalidade não como continuidade nem refletindo uma comunicação eficaz, mas sim na contrariedade e no conflito" (DANTAS e DANTAS, 2018, p. 299). Flammang (2009), trabalha as relações entre a comensalidade e a prática política, e apesar de apoiar-se em noções questionáveis como "democracia e civilidade", suas considerações são bastante

pertinentes para entender a importância dos espaços-tempos do comer juntos dentro de uma prática cotidiana. Segundo ela,

> Para a democracia e a civilidade prosperarem, as pessoas necessitam de frequentes e cotidianas ocasiões para compartilhar prazeres, medos e opiniões umas com as outras. A mesa de casa providencia um lugar como esse. As crianças podem aprender sobre consideração e generosidade, ouvir histórias de outras gerações, e ver como conflitos podem ser gerenciados sem comportamentos explosivos. Na mesa, eles podem aprender sobre suas identidades e o que é esperado de cidadãos informados. Virando participantes na preparação de alimentos, eles podem aprender que as pessoas se responsabilizam ao assumir a necessidade de outrem, sem que, no entanto, se tornem mártires das necessidades dos outros. Ajudando a alimentar os outros, eles podem aprender a importância das doses diárias de gratidão de relações sociais saudáveis, e eles podem ter um papel ativo na criação de um bem maior, que é o objetivo da sociedade civil e da política democrática (FLAMMANG, 2009, p. 20, trad. nossa).

Como vimos, a potência da comensalidade enquanto atividade socializadora e fomentadora de uma prática política genuína se encontra abarcada e diminuída principalmente por dois fenômenos do mundo globalizado: a sobre-estetização da comida e a desritualização dos espaços-tempo do comer. Ao passo que em sociedades onde o acesso à comida é restrito ao espaço de vivência (seja através da coleta, caça, cultivo ou trocas), a prática alimentar pode tornar-se naturalmente uma prática comum, isso não ocorre tão facilmente na sociedade globalizada contemporânea. Não obstante, em espaços onde as práticas espaciais hegemônicas dão lugar a práticas espaciais diferenciais, como por exemplo nas cozinhas coletivas dentro de ocupações, a centralidade do comer juntos é ressaltada. No final das contas, poderíamos dizer que o que está em jogo é o embate entre duas concepções divergentes sobre o comer. Enquanto os movimentos sociais responsáveis pelas cozinhas comunitárias significam e praticam o comer como um ato coletivo, isto é, como troca ativa de experiências através de práticas de comensalidade, as práticas hegemônicas induzem a um comer como liberdade de escolha individual, ilusão preconizada pelo modo de vida da modernidade.

ψψψψψ

Atravessamento #4: quando a praça vira sala de jantar

Se Flammang (2009) nos recorda da importância da mesa de casa enquanto um lugar não apenas de compartilhamento de comida, mas de aprendizado e de troca de experiências, é impossível não lembrar daqueles aos quais é negado até mesmo esse direito básico da habitação. Pensar em comensalidade para as pessoas que vivem nas ruas da cidade requer destituir esse espaço-tempo da esfera privada. Mas ao mesmo tempo, reconhecer que também o espaço público pode gerar esse mesmo tipo de troca

pedagógica descrito pela autora, ainda que sob condições bem diferentes. Se Stavrides (2016a, p. 282, trad. nossa) demarca que, "a vida urbana virou o sistema educacional por excelência", para Hardt e Negri (2016, p. 282)

> *não obstante as infraestruturas em desagregação e as populações destituídas, as metrópoles de fato funcionam - quase sempre através de redes informais de comunicação, mobilidade, emprego, troca e colaboração que são em grande medida invisíveis aos que estão de fora. Em outras palavras, a multidão dos pobres inventa estratégias de sobrevivência, encontrando abrigo e produzindo formas de vida social, constantemente descobrindo e criando recursos do comum através de circuitos expansivos de encontro.*

Durante as distribuições das marmitas, era notável como as filas se transformavam em um espaço de troca e encontro entre pessoas bastante diferentes, mas que compartilhavam aquela necessidade comum, criando circuitos de encontro, tais como narram os dois autores. Sempre que chegamos na praça a fila já está formada. Em geral ela se organiza em duas linhas principais e uma menor, que é preferencial para idosas e pessoas com crianças pequenas. É importante ressaltar que não apenas pessoas em situação de rua se servem das refeições, mas também, e de maneira cada vez mais presente, trabalhadores em geral, formais e informais, entregadores, imigrantes, viajantes e artistas de rua, pessoas aposentadas e idosas com netos ou bisnetos pequenos. Famílias inteiras. Nem sempre a negociação é amigável, ainda que fosse de regra geral dar preferência a estas últimas, principalmente quem estava com crianças pequenas, não era raro também o caso dessas mulheres se utilizarem desse detalhe para saírem com mais de uma marmita.

Como se evidencia nas figuras 5 e 6, o espaço conformado pelas distribuições se realiza assim enquanto um espaço plural, onde aqueles pequenos momentos são também utilizados para tecer conversas sobre o cotidiano, procurar "bicos" de trabalho, saber onde arranjar uma ajuda médica e assim por diante. São esses os circuitos expansivos de encontros que tecem redes de colaboração moleculares, mas fundamentais para garantir a sobrevivência na metrópole. Não raro também me deparava com pessoas cantando rap, fazendo "beats" com a boca enquanto outro improvisava algumas rimas na batida. Ou então um violão desafinado e com algumas cordas faltando que soava nos dois acordes possíveis.

FIGURAS 5 e 6 – Praça Rui Barbosa logo após a distribuição das marmitas



Fonte: acervo do autor, 2021.

Após a distribuição, uma diferenciação social ocorre. Em geral, as famílias, pessoas mais idosas que moram na região, pegam suas marmitas para levar para casa e às vezes até recusam os talheres de plástico que distribuímos junto. Ao passo que as pessoas em situação de rua, mas também muitos trabalhadores informais, e pessoas que estão buscando trabalho utilizam a própria praça como refeitório a céu aberto. Enquanto a maioria das pessoas come sozinha nos bancos de madeira ou na beirada dos canteiros, alguns grupos se formam, de três a cinco pessoas, sentados em círculo no meio do gramado. No caso desses últimos, são em geral formados por pessoas em situação de rua. Não raro, alguns cachorros se juntam a eles. Não são necessárias mesas e cadeiras para que um espaço de comensalidade seja criado, ainda que efêmero e pontual. E enquanto conversam e comem, dão outro valor de uso àqueles lugares que são apenas cenário de

passagem para as centenas de pessoas que usam as praças todos os dias. Não se mencionou ainda, mas as praças onde são realizadas as distribuições (Rui Barbosa e Tiradentes), funcionam como terminais para diversas linhas de ônibus que ligam os bairros ao centro da cidade.

Em uma das manhãs, montando as marmitas a serem distribuídas, uma das voluntárias da cozinha do MNPR, Silvia, me conta que no começo das ações, não havia um ponto fixo para as entregas. Apesar de o destino primário ser, desde o começo, a praça Rui Barbosa, ela me conta que nessa época tinham que ir atrás das pessoas, que ficavam espalhadas na praça e arredores. Aos poucos foi-se estabelecendo o atual local de distribuição na face sudeste da praça e que é utilizado tanto pelo MNPR quanto pelo Marmitas da Terra, provavelmente devido à acessibilidade por parte dos carros que trazem as marmitas, já que existe ali um trecho de parada para carga e descarga. Desde a consolidação desse ponto de distribuição, a dinâmica segue um ritmo bastante regular, ainda que às vezes as marmitas atrasem um pouco. Em geral, as entregas tanto da cozinha do MNPR quanto do Marmitas da Terra ocorrem entre as 12:00h e as 12:30h, de segunda à sexta-feira, de modo que os impactos espaciais experimentados nas praças, contando com a fila e com o momento de consumo das marmitas, são mais concentrados entre 11:30h e 13:00h, horário de movimentação intensa em ambos os lugares. Pode-se dizer, que embora efêmera, essas "usagens" do espaço que transformam as praças em uma gigante e pública "sala de jantar" não existe sem a existência de conflitos. Um deles foi relatado no Atravessamento #2, sobre o programa Mesa Solidária e as justificativas dadas pela prefeitura para que as distribuições não fossem realizadas nas praças.

No caso dessas entregas da "hora do almoço", por estarem ligadas a uma dinâmica cotidiana, ao mesmo tempo que reúnem a amplitude de público já relatada, conferem espaços de comensalidade que modificam a paisagem apenas através do movimento e do uso corporal daqueles que participam desse fenômeno, sejam os que estão distribuindo, seja o que estão comendo as marmitas. Isto é dizer que não realizam nenhum outro tipo de modificação, como o uso de mesas e cadeiras, tendas ou outro tipo de estrutura (com exceção de eventualmente algum banner ou bandeira), e neste ponto se diferencia de outra ação de distribuição de alimento e produção de um espaço de comensalidade no espaço público. Se trata do "Café no Paço", um café da manhã, com a distribuição de café, pão, suco e frutas, que ocorre aos domingos pela manhã em outra praça do centro de Curitiba, a Praça Generoso Marques, onde fica localizado o edifício Paço da Liberdade.

No caso desse último, organizado e realizado pela ONG de ação social Mãos Invisíveis, há uma modificação maior na paisagem, ainda que de maneira efêmera, devido à instalação de mesas e tendas na praça. Entre dezembro de 2020 e maio de 2021 o acaso me levou a morar em um apartamento cuja janela se direcionava para a praça onde o café era realizado, e durante esse período tive a oportunidade de acompanhar, às vezes pela janela, às vezes lá embaixo na rua, vários domingos nos quais a paisagem visual e sonora da praça era tomada pela ocorrência de um espaço de comensalidade no espaço público. Mesmo antes dos voluntários da ONG chegarem na praça, já existe uma concentração anormal nesse horário em outros dias da semana. Com um pouco de esforço, conseguia até discernir as conversas. O burburinho começava perto das 8 da manhã; aproximadamente ás 10:00h começavam a distribuir o café, mas mesmo após a saída dos voluntários, a praça continuava com uma grande presença de pessoas, sobretudo nos dias de calor, em que não raramente aproveitavam, entre uma ronda e outra da guarda-municipal, para tomar banho e lavar roupas nas fontes de água da praça.

Certa vez, picando tomates para o vinagrete que seria servido naquele dia, conversava com meu companheiro ocasional de estação de trabalho na cozinha do Marmitas, Roberto, militante do MST de mais ou menos minha idade. Ele cresceu em um acampamento e agora vive na ocupação Nova Esperança, em Campo Magro, na Região Metropolitana de Curitiba. Apesar do tom de voz baixo, sua fala era bastante assertiva e apropriada em relação aos termos utilizados na formação política do MST. Aproveitei que estávamos na mesma tarefa para perguntar algumas coisas que seriam interessantes para a pesquisa, como a diferença entre os modelos de organização coletiva dentro de uma ocupação rural e urbana. Também perguntei a ele qual era a importância dos espaços-tempo do comer dentro dessa organização coletiva. Ele relembra algumas experiências dos acampamentos. Relata que nesses contextos todo o processo que envolve a alimentação, desde o plantio da comida até as louças sujas é pensado coletivamente e isso colabora para um sentido de pertencimento no coletivo. José de S. Martins (2000, p. 47), sobre o MST, escreve que "nos acampamentos, na fase de luta pela terra, acabam se ressocializando por força do convívio e dos enfrentamentos conjuntos", colaborando para um "alargamento de horizontes e de convivência", ou então um estreitamento das práticas *comuns que pareceu bastante presente na fala de Roberto, e que segundo ele, é mais difícil de ser mobilizado no contexto urbano.*

Hardt e Negri (2016, p. 282) nos lembram que "para que a metrópole seja para a *multidão o que a fábrica é para a classe operária industrial, precisa ser um local não só de* encontro, mas também de organização e política". Uma das ações que participei como

voluntário do coletivo Marmitas da Terra foi a construção de uma cozinha coletiva dentro da ocupação Nova União, no bairro Tatuquara, extremo-sul de Curitiba. Como não havia espaço para a produção de uma horta, optou-se por construir a cozinha. Ao contrário das ocupações verticais, geralmente centrais, essa, assim como a maioria das existentes em Curitiba, se deu em um terreno vazio que não cumpria sua função social. Chegando na ocupação, fiquei surpreso pela organização do território, que embora bastante recente, já estava com os lotes divididos e identificados com os nomes dos donos. Entretanto lhes faltava um espaço coletivo, fato que justificou a construção da cozinha que funciona também como armazém e espaço de reunião.

Lembro então de uma palestra realizada no seminário comuns urbanos[36], em que uma das coordenadoras do Movimento Sem-Teto do Centro (MTST), Carmen Silva, diz que o comum deve ser entendido como uma prática que se funda no dia-a-dia a partir do compartilhamento de tarefas. Não por acaso ela cita a cozinha como um dos espaços mais importantes dentro de uma ocupação, na criação de vínculos de coletividade e participação. Assim, ao mesmo tempo que a comensalidade se coloca como uma importante potência de geração de vínculos coletivos, para produzir espaços de comensalidade não hierárquicos é necessário encarar a alimentação não como uma ação individual, mas como algo relacional e coletivo.

[36] Essa fala ocorreu na mesa de abertura do seminário, ocorrida em 12 de Abril de 2021 com o título "Feminismos e experiências comunitárias de luta por moradia: centralidade da mulher e protagonismo feminino na organização de espaços/movimentos".

CAPÍTULO IV – RITMANÁLISE E GEOGRAFIA: ENTRE RUÍDOS, MURMÚRIOS E SILÊNCIOS

> "Ritmos, a música da cidade, uma cena que escuta a si própria, uma imagem presente de uma soma descontínua"
> (LEFEBVRE, 2004, p. 36).

Esse capítulo fala sobre ritmos e, no seu decorrer, pretende demonstrar a pertinência de tal conceito para a Geografia, bem como ajudar no desenvolvimento de uma metodologia de análise focada nos ritmos cotidianos, baseada na ritmanálise lefebvriana (LEFEBVRE, 2004). Para a geógrafa Flávia da Silva Martins (2020, p. 100), a ritmanálise torna possível "aberturas às modalidades de conhecimento e de investigação" caras à prática de pesquisa em Geografia, em especial aquelas que tratam da cidade e do cotidiano, ao passo que revela "o desejo de muitos pesquisadores de colocar, em primeiro plano, a fricção entre diferentes experiências espaço-temporais revelada nos enfrentamentos políticos, estéticos e afetivos postos nos ritmos urbanos" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 102).

A geógrafa francesa Maie Gerardot, no seu artigo "*penser en rythmes*" (GERARDOT, 2007), indica que a geografia poderia ganhar muito com o conceito de ritmo em sua "constelação"[37]. Ao fazer uma retomada etimológica desse conceito, ela percebe que a origem do vocábulo é encontrada na palavra *rhuthmos,* que no grego antigo indicava a ideia de um movimento marcado e repetitivo, como das ondas do mar. No entanto, é através da análise etimológica realizada por Benveniste (1976), que ela então apresenta uma outra imaginação do conceito, pensando agora não mais no mar, mas nos movimentos ondulares de um rio, que conservam em cada repetição a irrupção de algo novo. Se é verdade que o ritmo enquanto noção perpassa ao mesmo tempo a abstração filosófica e a definição empírica empregada em ciências mais técnicas, também possibilita a geografia "pensar o mundo até sua complexidade" (GERARDOT, 2007).

Antes de abordar em cheio como a Geografia poderia se utilizar do conceito de ritmo, no qual as contribuições de Gerardot (2007) e da Silva Martins (2020), mas também da Geografia não-representacional britânica (CRANG, 2001; SIMPSON, 2008; 2011) são muito pertinentes, cabe aqui realizar um apanhado sobre a principal entrada teórica para pensar a relação entre ritmo e espaço. Trata-se do livro "Éléments de Rythmanalyse" de Henri Lefebvre (2004[1992]). Para esse autor,

---

[37] Haesbaert (2014, p. 33) propõe pensar uma "constelação geográfica de conceitos", "produzido a partir das preocupações básicas da Geografia e centrado no conceito de espaço".

> Liberar e escutar ritmos demanda atenção e um certo tempo. Em outras palavras, serve apenas como um vislumbre para entrar nos murmúrios, ruídos e gritos. O termo clássico da filosofia, 'o objeto', não é apropriado para o ritmo. 'Objetivo'? Sim, mas excedendo o estreito pano-de-fundo da objetividade, trazendo a ele uma multiplicidade de (sensoriais e significantes) sentidos (LEFEBVRE, 2004, p. 32, trad. nossa).

Podemos encontrar desde seus escritos sobre a cidade (LEFEBVRE, 2011; 2013), bem como na sua teoria espacial e sobre o cotidiano (LEFEBVRE, 1991), a intenção de um projeto teórico-prático que culminaria com a ritmanálise, por sua vez, intrinsecamente ligado ao chamado "romantismo revolucionário"[38]. Para Claire Revol (2019), tal projeto estaria associado à noção de revolução, que em Lefebvre não significava a tomada do poder político ou mesmo dos meios de produção, mas sim uma modificação radical da vida e do cotidiano (LEFEBVRE, 2002).

Neste sentido, a ritmanálise deve ser entendida como parte integrante de uma concepção mais ampla sobre a produção e a reprodução do espaço social, bem como sobre o cotidiano e a cotidianidade (DA SILVA MARTINS, 2020). Assim, "em suas obras, o autor (Lefebvre) aponta o cotidiano e o espaço urbano como dimensões da reprodução e da construção de possibilidades (...). Em Ritmanálise, esse enfrentamento é medido por meio do corpo, que, aqui, transformamos no corpo do pesquisador" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 106). Assim posto, começaremos esse capítulo investigando como o projeto ou proposta ritmanalítica se insere enquanto um modo de pesquisa possível sobre a vida cotidiana, destacando após isso, a importância do corpo e do corporal, tanto no exercício da ritmanálise quanto no que se busca com a mesma.

4.1 Ritmo e vida cotidiana: algumas aproximações

O livro que encerra a grandíssima obra de Henri Lefebvre é talvez o seu menos explorado escrito, embora após a tradução do mesmo para a língua inglesa, em 2004,

[38] Segundo Revol (2019, p. 18), "Lefebvre explicita seu 'romantismo revolucionário' (Lefebvre 1957; 1962) no mesmo período no qual ele constrói a estrutura da sua teoria crítica e produz seus primeiros textos sobre a ritmanálise. O romantismo revolucionário é ancorado no pano de fundo intelectual do jovem Lefebvre, e é a base pela qual Lefebvre constrói sua crítica pessoal da vida moderna enquanto gradualmente se liberava do partido comunista francês (PCF). A ideia da modernidade como um processo abstrato é romântica (Lefebvre, 1962). As características românticas do seu pensamento residem na sua construção anti-sistêmica, sua crítica da quantificação, mecanização e sua preocupação pela dissolução das comunidades (Lowy e Sayre, 1992). Para contra-atacar a abstração da modernidade, Lefebvre define o romantismo revolucionário como um estilo de vida e desenvolve sua teoria da cidade como *ouvre*, como obra de arte de uma comunidade". Essa discussão também é bastante trabalhada por Cesar S. Santos, no artigo "Em direção a uma utopia espacializada: romantismo e vida cotidiana no marxismo de Henri Lefebvre" (SANTOS, 2021).

venha paulatinamente colaborando para a mudança desse quadro[39]. *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, publicado após a sua morte, pela sua companheira Catherine Régulier, em 1992, reúne os últimos rascunhos de Lefebvre. Apesar de seu estado inacabado, este pequeno livro revela uma pretensão nada modesta: a de criar um novo campo científico, ou melhor, de saberes (*savoir*, nas palavras do autor): a ritmanálise. Tanto, que inicia com as seguintes palavras, "este pequeno livro não esconde sua ambição. Não propõe nada menos que fundar uma ciência, um novo campo de conhecimento [*savoir*]: a análise de ritmos; com consequências práticas" (LEFEBVRE, 2004, p. 3, trad. nossa).

Para entender as potências imaginadas por Lefebvre para o conceito de ritmo é necessário situar que seus pensamentos sobre a ritmanálise se desenvolvem em paralelo à sua teorização acerca do espaço social, bem como sobre a vida cotidiana enquanto nível da realidade social. É importante demarcar a importância central da vida cotidiana para Lefebvre. Não à toa, ele dedicou grande parte de sua vida pensando sobre isso, resultando em uma vasta obra sobre o tema, publicada em três tomos durante diferentes etapas de sua vida. Segundo Elden (2004), o livro "éléments de rythmanalyse" poderia ser considerado o quarto tomo da "crítica da vida cotidiana". De maneira resumida, já que essa discussão se encontra de forma mais detalhada no capítulo 2, para Lefebvre (1991), a vida cotidiana não é apenas o modo programado pelo qual realizamos nossas ações, mas também é a produção do espaço em seu nível mais imediato, o nível das práticas espaciais. Se por um lado, há um movimento que tende à homogeneização das práticas, através dos níveis concebidos do espaço, por outro lado, é também o cotidiano o principal campo de resistências, pois nele também se expressam as diferenças constitutivas, o negativo, o resíduo da relação opositiva entre o vivido e o concebido.

Seria também um desprezo para com Lefebvre descolar seus pensamentos sobre o cotidiano e a vida cotidiana, com a sua preocupação constante em romper com as barreiras dos discursos parcelares, isto é, os modos de análise específicos empregados por cada campo do conhecimento (LEFEBVRE, 2011). Assim, ao encontrar no ritmo um conceito capaz de unir de maneira analiticamente comparável fenômenos de ordem diversa, a ritmanálise aparece como uma maneira de olhar o cotidiano de forma menos parcelar. Segundo Paiva, "Lefebvre (2004) propôs o estudo da espacialidade a partir dos ritmos, argumentando que a ritmicidade é algo que é comum a tudo: ao humano, ao social,

[39] "Cabe ressaltar também, que um salto semelhante tem-se observado na Geografia brasileira nos últimos anos, o que recebe uma grande potência após o lançamento da tradução em português desse mesmo livro, realizada por Flávia da Silva Martins e Michel Moreaux (LEFEBVRE, 2021).

ao biológico, ao espacial" (PAIVA, 2017, p. 165). Em entrevista ao jornal Le Monde, na ocasião do lançamento do terceiro tomo da sua "crítica à vida cotidiana", em dezembro de 1982, dez anos antes da publicação de "elementos de ritmanálise", essa ideia já está presente.

> São esses processos complexos os que se propõem a estudar na 'ritmanálise', da qual eu quis mostrar os contornos, fundar os conceitos, indicar as perspectivas. Esta ciência em constituição seria pluridisciplinar, a integrariam a cronobiologia, o estudo dos ritmos vitais, e também dos ritmos da palavra, do pensamento, além da música e da cidade - pois a cidade tem seu próprio ritmo, e cada cidade vive segundo seu ritmo (LEFEBVRE, 1982, trad. nossa).

Lefebvre, nesse trecho, evidencia o caráter pluridisciplinar do conceito de ritmo, abrindo possibilidade para pensarmos diferentes tipos de ritmos (biológicos, sociais, próximos e distantes). Se passíveis de distinção intelectual, na prática espacial, todos os ritmos se misturam. E o que é o ritmo afinal? Sendo impossível defini-lo em um conceito, Lefebvre nos oferece uma noção. Nas suas palavras, "em todo lugar que houver uma interação entre um lugar, um tempo e um gasto energético, há um ritmo. Dessa maneira: a) repetição (de movimentos, gestos, ações, situações, diferenças); b) interferências de processos lineares e cíclicos; c) nascimento, crescimento, pico, declínio e fim" (LEFEBVRE, 2004, p. 15, trad. nossa). De modo geral, um ritmo funciona como uma repetição com início, meio e fim, por sua vez, influenciada por forças lineares e cíclicas. Se por um lado, tais colocações possam parecer abrangentes demais, por outro é exatamente essa abrangência, e aparente abstração, que permite entender os ritmos em sua complexidade, pois o objetivo não é definir o que é ritmo, mas sim oferecer elementos para a compreensão do seu funcionamento, isto é, para a sua análise.

Basilar para a compreensão dos ritmos está a ideia de repetição. Sobre isso, Lefebvre propõe uma distinção entre repetições cíclicas, em que aponta como exemplo os ritmos naturais e do universo, em contraposição às repetições lineares, aquelas que são resultado da prática social e da atividade humana[40]. Escapando de uma dualidade

[40] No capítulo "vista da janela" Lefebvre (2004) retorna a falar sobre o cíclico e o linear no contexto dos ritmos urbanos. "A interação de diversos, repetitivos e diferentes ritmos animam, como um pode dizer, a rua e a vizinhança. O linear, isto é, resumidamente, sucessão, consistem em jornadas de e para combinado com o cíclico, movimentos de intervalos longos. O cíclico é a organização social se manifestando. O linear é a grade diária, o rotineiro, e dessa forma, o perpétuo, criado a partir do acaso e de encontros" (LEFEBVRE, 2004, p. 30, trad. nossa). Já no capítulo "adestramento" Lefebvre nos dá algumas mais algumas pistas, "a série linear tem um começo (as vezes marcado por um sinal) e um fim: a retomada do ciclo (*reprise cycliques*) depende menos de um signo ou sinal que de uma organização geral do tempo." (LEFEBVRE, 2004, p. 39, trad. nossa). Para Simpson (2008, p. 13, trad. nossa), "nós podemos pensar nos ritmos cíclicos como a passagem dos dias, o batimento do coração, a respiração, fome, vontade de ir ao banheiro, e assim por diante, e o linear como a imposição social de outros ritmos acima destes; a mecanização e o controle do tempo da jornada de trabalho, a compreensão de um tempo 'cronométrico', e a disciplina resultante do funcionamento natural do corpo (Elden 2004b)".

fechada, Lefebvre entende que os dois tipos de repetições se encontram em uma relação dialética. Da lógica dialética vem também a ideia de que a repetição nunca é uma repetição absoluta, já que a "repetição absoluta é somente uma ficção do pensamento lógico-matemático, no símbolo da identidade (...) ela serve como ponto de partida para o pensamento lógico, com uma imediata correção" (LEFEBVRE, 2004, p. 07, trad. nossa). Assim, nenhuma repetição é repetição pura, mas sempre ao se repetir, produz o novo, a diferença. Nas palavras dele,

> Não existe ritmo sem repetição no tempo e no espaço, sem reprises, sem retornos, isto é, sem medida. Mas não há repetição absoluta, idêntica, indefinidamente. Decorre disso a relação entre a repetição e a diferença. Quer se trate do cotidiano, dos ritos, das cerimônias e das festas, das regras e das leis, há sempre algo de imprevisto, algo novo que se introduz no repetitivo: uma diferença (LEFEBVRE, 2004, p.06, trad. nossa).

A relação entre ritmo, repetição e diferença é muito influenciada pelas ideias de Gilles Deleuze. No prefácio da reedição do livro "Lógica Formal, Lógica Dialética" (LEFEBVRE, 1991a) escrito em 1968, Lefebvre cita a tese de livre docência de Deleuze, diferença e repetição (DELEUZE, 2018). A partir dela, ele se questiona, "a diferença, a menor diferença, a diferença mínima, a repetição, não prepara a repetição da diferença?" (LEFEBVRE, 1991a, p. 10). Deleuze, juntamente a Félix Guattari, irá desenvolver melhor essas ideias através do conceito de ritornelo, emprestado da teoria musical. Ali, o ritornelo é uma notação colocada nas partituras que tem como objetivo indicar a repetição de determinado trecho. No entanto, Deleuze e Guattari argumentam que essa repetição nunca é igual a outra, que a volta para o começo será sempre volta a um novo começo, a um ponto de partida que é distinto daquele primeiro (DELEUZE e GUATTARI, 1997). Dessa maneira, como aponta Lefebvre, a repetição não somente não exclui as diferenças, "mas também as fazem nascer, as produzem" (LEFEBVRE, 2004, p. 07, trad. nossa)[41].

A experiência cotidiana nos mostra isso. Ao nos movimentarmos pela cidade, experienciamos na pele essa relação contraditória entre repetição e diferença. Voltar a um lugar, mesmo aos lugares a que estamos habituados, nunca é voltar ao mesmo lugar.

[41] As relações entre Lefebvre e Deleuze merecem ser melhor exploradas. Na verdade, há muitos encontros possíveis entre esses três filósofos (adicionando aqui Félix Guattari, que desenvolveu vários pensamentos junto com Deleuze). Por exemplo, para Crang (2003), o conceito do ritornelo está muito associado à ideia de repetição lefebvriana. Segundo Edensor (2012, p. 14), "De acordo com Crang (2003), a insistência na natureza sempre emergente de um presente condicionado pela influência contínua do passado e do presente não necessita evitar a presença dos ritmos habituais, pois como afirma Lefebvre, o ritmo deve ser entendido como 'um aspecto do movimento e um devir' (1996: 230). Adiante, ele aponta que 'sempre há algo novo e inédito que introduz a si próprio na repetitividade: diferença' (2004: 6). Isso se aparenta a noção do ritornelo, uma repetição que produz familiaridade". Também, é da concepção de corpo desenvolvida por Deleuze e Guattari (1997), a partir de Spinoza, que Simpson (2008) propõe uma ampliação desse conceito por parte da ritmanálise. Por fim, Ingold (2012) nos indica que é possível um encontro entre a ideia de tecido urbano, proposta por Lefebvre (2011) e o rizoma deleuze-guattariano (DELEUZE e GUATTARI, 1997).

Neste sentido, uma imaginação geográfica através dos ritmos abre a possibilidade para pensar o cotidiano enquanto um conjunto de repetições não absolutas, mas que guardam em si a produção de diferenças. Tal fenômeno faz parte de uma constatação básica do caráter polirrítmico da vida. Na cidade, não obstante, essa polirritmicidade assume um tom caótico que se deriva da imposição de ritmos lineares sobre os cíclicos, presentes na vida urbana. Esse mesmo movimento é responsável pela programação do cotidiano e pela dominação do espaço abstrato dentro do vivido. Ao olhar a cidade pela perspectiva dos ritmos, seja na micro ou na mesoescala, tem-se que há uma associação evidente entre o tempo comercial de trabalho instituído pelo capitalismo e os momentos de agitação nas ruas. Isso pode ser entendido na forma de uma polirritmia composta por repetições lineares (jornada de trabalho) que operam através de repetições cíclicas (dia/noite), e que por sua vez, conferem à prática espacial um ritmo próprio, dividido em horas úteis e horas ociosas, dias laborais e finais de semana, e assim por diante, em contra e superposição aos ritmos naturais.

Esse movimento, marcado pela fragmentação espaço-temporal dos lugares no urbano mais que apenas na cidade, se expressa e é produzido em primeiro lugar a partir de nossos corpos. Pois é através deles que agimos no espaço e a partir daí produzimos também um espaço que lhes é próprio, ainda que submetidos à dominação do espaço abstrato (LEFEBVRE, 2013). Não à toa costumamos *naturalizar* esse padrão rítmico imposto, pois ele interage diretamente nos nossos ritmos biológicos. Não se pode negar que aqui há um fio condutor muito pertinente para pensar o papel do corpo dentro de uma perspectiva geográfica, de maneira conjunta à ritmanalise. No livro a Produção do Espaço, publicado pela primeira vez em 1973, ao discorrer sobre o corpo e a corporeidade, Lefebvre demarca nesse seu caráter polirrítmico, salientando que a ritmanálise poderia desenvolver uma "análise concreta e talvez o uso (e a apropriação) dos ritmos" (LEFEBVRE, 2013, p. 249). Por esse motivo, ao se debruçar sobre o ritmanalista, Lefebvre coloca tanta atenção na dimensão corporal.

Dessa forma, antes de consistir em uma metodologia fechada e descritiva, a ritmanálise deve ser entendida como um conjunto de indicações que abrem à experimentação, indo na direção proposta por Lefebvre, de uma utopia experimental. Da Silva Martins (2020, p. 96-100) escreve que "os possíveis acionamentos da ritmanálise para o exercício da geografia urbana serão enxergados aqui como exercício da geografia do possível/impossível, no campo amplo e profundo de compreensão do direito à cidade", ao passo que a "revisão da relação entre sujeito e objeto", permite que a ritmanálise seja

"considerada uma prática que constrói seu saber empírico durante sua própria atuação". Para Revol (2019, p. 04, trad. nossa),

> Contra sua crítica da abstração como um processo inerente do espaço e do tempo urbanos, Lefebvre propõe a ritmanálise como uma maneira de construir um espaço-tempo apropriado, incluindo a habilidade de transformar a sociedade urbana e reconfigurar o 'corpo-total', para então o urbano ser passível de ser considerado uma obra de arte.

Para Revol (2019, p. 12, trad. nossa), a "ritmanálise pode ser pensada como um exercício prático baseado na escuta dos ritmos junto a cada sentido corporal", sendo, portanto, não somente uma prática individual do pesquisador, mas também uma "prática coletiva que está preparada para transformar a práxis", e que "deve ser desenvolvida como um aparato experimental mais que uma metodologia de observação" (REVOL, 2019, p. 19, trad. nossa). Da Silva Martins (2020, p. 105) compartilha desse entendimento e destaca que "acolhidos no projeto da crítica da vida cotidiana, os geógrafos mergulham nos reconhecimentos de grupos, instituições, leis, atos, decisões (...) para compreender a construção das ordens que constrangem sujeitos e suas práticas espaciais nas cidades". Assim, "quando a ritmanálise entra em jogo, essa 'identificação', esse reconhecimento considera como ponto de partida o corpo do pesquisador. As alterações serão, vale dizer, compreendidas a partir do corpo do pesquisador" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 105). Como sublinha esta autora, essa é uma "potente abertura", que queremos agora explorar.

4.2 Corpos, ritmos e afetos

É interessante e até de certa forma irônico que Lefebvre dedique mais palavras no seu livro para falar sobre o ritmanalista que sobre a ritmanálise em si. No capítulo "Ritmanalista: um retrato provisório", Lefebvre começa evocando a dificuldade em retratar alguém que não existe (ainda). Não obstante, seguindo o método transdutivo, é exatamente a partir da construção de um objeto virtual dentro do atual que abrem-se portas para pensar o possível (LEFEBVRE, 2002). É interessante também que o ponto de partida para pensar essa figura que ainda não existe seja o psicanalista, ao passo que ambos têm em comum o fato de trabalharem com a dimensão da escuta. No entanto, enquanto o psicanalista focaliza sua escuta em "confissões ou confidências de um parceiro ou cliente" (LEFEBVRE, 2004, p. 19), o ritmanalista, deixando de lado a passividade, ou imparcialidade daquele, parte da escuta de seu próprio corpo para então escutar o espaço que o cerca. Lefebvre diz que o ritmanalista deve saber escutar e discernir três tipos de sons, ou estados sonoros: os ruídos, os murmúrios e os silêncios. Segundo Lefebvre (2004, p. 19, trad. nossa),

> Ele (o ritmanalista) será atento, mas não apenas a palavras ou pedaços de informações, a confissões e confidências de um parceiro ou cliente. Ele escutará o mundo, e acima de tudo aquilo que desdenhosamente é chamado de ruídos, é dizer, sem sentido, e os murmúrios (*rumeurs*), cheios de sentido - e finalmente ele escutará os silêncios.

Escutar, portanto, em primeiro lugar o próprio corpo, usando-o como um "metrônomo", para então apreciar os "ritmos externos" (LEFEBVRE, 2004, p. 19). Esse é o passo inicial daquele que pretende alçar-se à ritmanálise. Para Lefebvre, "o ritmanalista não é obrigado a *saltar* de dentro para fora dos *corpos* observados; ele deve vir a escutá-los como um todo e unificá-los tomando outros ritmos como referência: integrando o lado de fora com o lado de dentro e vice versa" (LEFEBVRE, 2004, p. 20, trad. nossa, grifos do autor). Segundo Paiva (2017, p. 165), para Lefebvre

> o estudo dos ritmos começa no corpo, porque é este que os capta, mas o objetivo deve ser perceber como os diferentes ritmos dos elementos espaciais se conjugam para formar conjuntos polirítmicos, sendo necessário compreender as interações espaciotemporais dentro destes conjuntos. Esta perspectiva tem sido aplicada com especial interesse na área dos estudos urbanos, em particular no estudo da apropriação do espaço público.

Destaca-se assim uma grande relevância da dimensão do sensível, embora não o mesmo sensível evocado pelos estudos de percepção e da fenomenologia, já que Lefebvre rejeita a ideia da redução fenomenológica. Pois o ritmanalista não deve ser passivo, "esquecendo seu conhecimento, de maneira a (re)presentá-lo em sua totalidade na interpretação" (LEFEBVRE, 2004, p. 19). Na visão de Lefebvre, o sensível, portanto, não será nem "o aparente, nem o fenomênico, mas o presente" (LEFEBVRE, 2004, p. 21, trad. nossa)[42]. Por esse motivo, para captar os ritmos, são imprescindíveis atentos "olhos e ouvidos, uma cabeça e uma memória e um coração" (LEFEBVRE, 2004, p. 36, trad. nossa). Assim, além de metrônomo, o corpo do ritmanalista é também escala, sob a qual ele deve tomar como referência. Utiliza seus olhos e ouvidos para ver e escutar os ritmos, mas igualmente sua cabeça e memória para situá-los dentro de um contexto polirrítmico (sinfônico) mais amplo. Ao evocar o coração, Lefebvre talvez queira evocar a dimensão do vivido em seu sentido mais imediato. Mas antes que pensemos que se trata de uma aproximação a uma ideia romântica que associa o órgão coronário à produção de sentimentos, lembremos também que, em situações de descompasso rítmico, o coração é o primeiro a sinalizar.

---

[42] O debate entre "presente" e "presença" é uma das principais discussões da teoria lefebvriana, e fundamental para entender a ritmanálise. Quando Lefebvre associa o sensível ao presente, ressalta a contradição entre presença e ausência, de modo que o aparente/fenomênico, embora se coloque como presença, evoca a percepção de uma forma, e portanto, de uma ausência. O olhar ritmanalítico, pelo contrário, irá buscar o presente, mesmo que isso necessite também se voltar para as ausências.

Diferentes ritmos afetam nosso corpo de diferentes maneiras. E o mesmo ritmo pode despertar efeitos diversos em corpos diferentes. Uma imagem interessante para pensar o ritmanalista é a figura do ciclista, ou melhor do *courrier*[43]. Pois esse, mais que o ciclista ocasional, interage com os ritmos da cidade de outra forma. Através do hábito, passa a senti-la em seu próprio corpo. Mais que o motoboy ou o motorista, o seu corpo é metrônomo, pois a implicação de uma aceleração necessária para subir uma colina tem uma repercussão direta no metabolismo. A quantidade de tempo necessária para passar no instante exato em um cruzamento é calculada mediante um esforço físico. E o corpo responde imediatamente. Não há tempo para errar. O ciclista ritmanalista deve estar atento aos ritmos dos carros, dos ônibus e dos pedestres, que constituem um ritmo mais amplo no qual ele se insere, o ritmo do trânsito. Mas, mais do que isso, deve estar atento ao ritmo dos pedidos que pipocam na tela do seu celular, e que influenciam na rota escolhida. E tudo isso precisando funcionar de maneira minimamente harmônica na interação com os ritmos internos e fisiológicos do seu próprio corpo.

O nosso ciclo entregador, assim como as pessoas que caminham na rua, está imerso em uma multiplicidade rítmica que se faz nesse espaço. É impossível captar essa infinidade de "ruídos, murmúrios e silêncios" que se sobrepõem uns sobre os outros. É evidente que a atenção cumpre um fator essencial na apreensão dos ritmos, e é natural que o *courrier* dê mais atenção ao ritmo dos carros que os dos ipês e das cerejeiras. Para uma criança que passeia por ali, talvez seja o oposto. Em oposição a essa experiência de imersão rítmica que ocorre quando estamos na rua, Lefebvre oferece a imagem daquele que se coloca a observar a cena pela janela (no caso, ele próprio), onde "os ruídos se distinguem, os fluxos se separam, ritmos respondem uns aos outros" (LEFEBVRE, 2004, p. 28, trad. nossa).

Quando Lefebvre aponta a importância da vista pela janela ao estudar os ritmos, não se pretende assumir uma prevalência da visão aérea sobre o sentido do corpo no ato. Mas sim, mostrar que ambas perspectivas oferecem modos distintos de perceber os ritmos que se colocam em certo espaço. É necessário, portanto, para captar e analisar ritmos, ser também captado por eles, ou como fala o próprio Lefebvre, "um deve *deixar-se levar*, entregar-se, abandonar-se à sua duração", mas ao mesmo tempo "sair deles, mas não completamente" (LEFEBVRE, 2004, p. 27, trad. nossa). Deixar-se capturar e ao mesmo tempo conservar uma posição externa ao ritmo é um desafio que o ritmanalista deve se

[43] Trabalhadores urbanos que transportam comida, documentos e objetos diversos, utilizando a bicicleta para o deslocamento. Em bom português, ciclo entregadores.

colocar, e para isso estar atento ao seu corpo, enquanto metrônomo e escala, é essencial. E através da janela, tal tipo de experiência é passível de ser exercitada.

Tal perspectiva sobre o corpo reverbera de certa maneira o imaginário nietzscheano do corpo total, grande influência para Lefebvre (2013). Considera-se o ímpeto revolucionário do corpo, ainda que isso requeira se afastar um pouco da corporeidade. Nesse sentido, é pertinente a crítica de Simpson (2008), ao indicar que o conceito de corpo trabalhado por Lefebvre na ritmanálise se refere mais ao corpo no sentido epistemológico, do que ao corpo biológico de corporeidade imediata. Ainda assim, não há como desconsiderar a importância central da corporeidade na ritmanálise[44], que, como indica Revol (2019, p. 10), se coloca como "uma práxis criativa que advém das relações sensitivas e afetivas do corpo com o espaço". Simpson, por sua vez, busca como saída, inspiração na concepção etológica de Deleuze e Guattari (1997), que se baseiam na ideia spinozista de corpo. Para Deleuze e Guattari, um corpo se define mais por sua intensidade que extensividade, a qual se expressa através de dois campos de força, denominado pelos filósofos como "latitude" e "longitude"[45].

> O corpo aqui tem duas definições simultâneas. Primeiro, é definido cineticamente como uma composição de uma infinidade de partículas em variados graus de movimento e repouso, velocidade e lentidão (longitude). Segundo, um corpo é definido dinamicamente pela sua capacidade de afetar e ser afetado (latitude) (SIMPSON, 2008, p. 22, trad. nossa).

Ambos os conceitos, corpo e afeto, emprestados da filosofia de Espinosa, são de grande relevância para o *arsenal* de conceitos de Deleuze e Guattari. Numa tentativa de fugir do pensamento do corpo enquanto simples materialidade sensível, ou "morada da alma" como a tradição platônica-cartesiana vai assumir, Deleuze e Guattari o entendem como uma "relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão". Aqui os filósofos rejeitam qualquer definição do corpo a partir de gêneros e categorias, sendo possível sua definição apenas através dos afetos que este desponta em cada ocasião, pois

---

[44]Aqui vale lembrar o apontamento de Edensor (2012) sobre essa discussão, diz ele que "uma apreensão descorporificada dos ritmos é impossível, já que 'para escutar o seu próprio corpo é necessário 'apreciar ritmos externos' (LEFEBVRE, 2004, p. 19). Como Simpson pontuou, o foco de Lefebvre frequentemente se volta a considerações epistemológicas e a disciplina social do corpo mais que sua experiência propriamente corporificada, 'o visceral, a ilusória natureza' do corpo (2008: 824) e sua capacidade de afetar e ser afetado pela multidão de outros ritmos" (EDENSOR, 2012, p. 05, trad. nossa).

[45]Escrevem Deleuze e Guattari (1997), no platô "1730- Devir intenso, devir animal, devir imperceptível "Espinosa pergunta: o que pode um corpo? Chama-se latitude de um corpo os afetos de que ele é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação. Assim como evitávamos definir um corpo por seus órgãos e suas funções, evitamos defini-lo por características Espécie ou gênero: procuramos enumerar seus afectos. Chamamos "etologia" um tal estudo, e é nesse sentido que Espinosa escreve uma verdadeira Ética".

> não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (DELEUZE e GUATTARI, 1997).

É necessário sublinhar melhor sobre que tipo de afeto estamos falando, já que essa é uma palavra polissêmica na língua portuguesa. Antes da conotação romântica relacionada aos sentimentos de carinho que podemos sentir por outrem, segundo Espinosa, um afeto é um acontecimento que se dá em qualquer interação entre dois corpos, já que "as relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir" (DELEUZE e GUATTARI, 1997). A partir das ideias de potência e agência, Espinosa irá definir dois tipos principais de afetos. De maneira bastante sucinta, enquanto afetos felizes, considera aqueles que aumentam a nossa capacidade de agência no mundo, atuando como linhas de vida em direção a um estado mais completo e próximo de Deus, enquanto os afetos tristes são aqueles que diminuem nossa potência, e nos encaminham para a estado menos completos e em último caso, para a morte. Assim, essa concepção pode ser encarada ao mesmo tempo como uma ética e uma etologia (DELEUZE e GUATTARI, 1997), pois da mesma forma que podemos postular normas de convivência a partir da propagação de afetos felizes mútuos, também podemos aplicar a mesma lógica para o funcionamento da natureza, enquanto potência de vida.

Assim, enquanto ideia chave para o conceito de afeto, está a noção de que para afetar e sermos afetados, é demandante uma interação com outros corpos. Assim como não fazemos espaço sozinhos, os afetos aqui assumem uma perspectiva plenamente relacional. O mesmo ocorre ao pensar os ritmos, como bem aponta Wunderlich (2008, p. 92, trad. nossa), "ritmos em um contexto espacial, envolvem interações entre pessoas e interações entre pessoas e espaços, que reagem aos objetos deslocados e à morfologia dos espaços". Nesse sentido, como aponta Simpson (2008), embora não trabalhado por Lefebvre, os conceitos de corpo e afeto oriundos da filosofia spinozista e deleuze-guattariana podem ser bastante interessantes para pensar a ritmanálise. Simpson (2008; 2011) utiliza o conceito de afeto para estudar as interações rítmicas no espaço público durante performances artísticas. Ele nota que tanto os corpos dos artistas, quanto dos usuários da praça são mutuamente afetados, entre si, e através de ritmos externos, sejam eles naturais, como a temperatura e as condições atmosféricas, sejam eles oriundos da prática social dominante, como os horários de entrada e saída de colégios, hora comercial, férias escolares.

Um dos trabalhos pioneiros a explorar a potência de se pensar a geografia das cidades a partir dos seus ritmos é o artigo "*Rhythms of the City*", do geógrafo Mike Crang (2003). Aqui, Crang propõe, na contramão da geografia humanista, pensar o lugar como elemento não estático, como uma orquestra de diferentes temporalidades. Para Crang, um olhar geográfico que se atente às "diversas batidas que formam a experiência de lugar (...)" parece mais produtivo que "a definição de Tuan de lugares como 'pausas'. Ritmos (...) sugerem atividade, em vez de ruminação como definidoras de lugar" (CRANG, 2001, p. 7). Ele então cita a pesquisa do geógrafo sueco Torsten Hagerstrand, sobre sua tentativa de mapear a prática espacial dos habitantes de uma cidade através da *time-geography*. As ideias de Hagerstrand (1981) foram inovadoras pois propunham imaginar o espaço e o tempo de forma conjunta, de modo que escalas temporais maiores (tempo de vida em relação ao tempo de um dia) se associavam a movimentos espaciais mais amplos (mudança de cidade, ou país em relação ao trajeto cotidiano da cidade). Sobretudo Hagerstrand propunha uma geografia a partir da ação, ainda que mediada por questionários e voltada à representação gráfica nos seus prismas de mobilidade. Embora Crang reconheça a importância da *Time-Geography*. de Hagerstrand, ele indica que o geógrafo sueco pecou em tentar conceber algo tão múltiplo, como o espaço de ação, através de diagramas gráficos. Para ele, "a despeito da primazia dada à experiência corporal e vivida, a prática de mapear essas atividades tende a produzir uma geografia cadavérica. Uma geografia de vestígios de ações, ao invés da batida de passos vívidos", que oferece mais atenção aos "corpos movendo-se no espaço-tempo", que aos espaços produzidos por suas ações (CRANG, 2001, p. 9). Relembrando Massey, ele indica que esse tipo de fazer geográfico indica uma imaginação espacial que "vê o tempo-espaço (...) como sistemas fechados onde variáveis pré-definidas são relacionadas a todo o resto" (CRANG, 2001, p. 21). Ao contrário, ele propõe um outro tipo de imaginação, que conceba a dimensão tempo-espacial como "campos de potencialidades emergentes, com conexões e acontecimentos que podem ou não vir a serem concretizados, esferas que oferecem a possibilidade da multiplicidade (Massey 1998:26)" (CRANG, 2001, p. 21).

Da mesma maneira, o aporte voltado ao espaço criado pelos corpos em movimento encontra vários ecos dentro da proposta ritmanalítica de Lefebvre, reconhece Crang (2001). Tal visão rejeita o corpo como simples receptáculo sensível do mundo externo, caminhando para um entendimento mais espinosista desse. Se à primeira vista, afasta-se da corporeidade, enquanto perceptiva-sensorial, que tem como base a separação do corpo e do espaço que é por ele percebido, por outro nos aproximamos dela, se a entendermos como prática intensiva, como algo colado à ação e às trocas sociais

que se dão no espaço. Isso inclui, como bem indica Crang, entender a dimensão espacial de forma associada à temporal, ou melhor, aos devires e virtualidades que ali se dão. Parece ser essa uma encruzilhada interessante para pensar como a Geografia pode convergir criativamente com a ritmanálise.

4.3 Encontros contemporâneos entre a ritmanálise e a geografia

Após discutir um pouco sobre a fundamentação teórica sobre a qual Lefebvre (2004) constrói sua ritmanálise, queremos agora destacar alguns entendimentos mais práticos e contemporâneos desta, principalmente no que tange à sua apropriação por geógrafas e geógrafos. Também nesse tópico, nos debruçamos na pesquisa de Paiva (2017), sobre o bairro do Chiado em Lisboa, que segue a linha teórica da Geografia não-representacional inglesa. Primeiro cabe ressaltar que Lefebvre, apesar de sua vasta obra, era lido mais fora do que no seu país natal. Não por acaso é do outro lado do canal da mancha, ou até mesmo do Atlântico, que tem havido nos últimos anos uma recuperação das ideias lefebvrianas (CRANG, 2001; EDENSOR, 2012; SIMPSON, 2008). Se aqui no Brasil, há uma grande atenção aos escritos de Lefebvre sobre a cidade, o urbano e o modo de reprodução capitalista (CARLOS, 2019; DA ANUNCIAÇÃO ALVES, 2019; SANTOS, 2019), ou ainda mais recentemente sobre sua teoria da representação (SERPA, 2019), o cotidiano e a ritmanálise são temas da obra de Lefebvre que merecem ser melhores explorados dentro da Geografia.

Enquanto uma tentativa seminal de reunir diversos pensamentos entre geografia e ritmo, aliados ao pano de fundo lefebvriano, está o livro "*Geographies of Rhythm*", organizado pelo geógrafo britânico Tim Edensor (2012). Este livro reuniu investigações concluídas e em andamento de diversos pesquisadores que compartilhavam investigações sobre o cotidiano através do ritmo. Influenciados pelos trabalhos de geógrafas e geógrafos como Doreen Massey e Nigel Thrift, além de um resgate a filosofia lefebvriana, aparece com bastante força a perspectiva de uma geografia não-representacional (SIMPSON, 2008; PAIVA, 2017). Pode-se afirmar que desde a publicação desse livro, tem-se observado um interesse crescente da aplicação da ritmanálise dentro dos estudos urbanos, seja como método prático de investigação (GÜMÜŞ, 2017), ou enquanto uma inspiração poética para o entendimento das relações urbanas (REVOL, 2019; PROCHÁZKOVÁ, 2018).

A abertura proporcionada pela proposta ritmanalítica em relação a metodologias cartesianas convencionais ou até mesmo fenomenológicas, ao passo que é uma de suas potências, também propicia uma certa indefinição. Nisso, abre-se portas para

instrumentalizações bastante imprecisas dos conceitos, o que pode levar a um certo "enfraquecimento" da proposta de Lefebvre. Atento a essas questões, o geógrafo português Daniel Paiva, muito inspirado na literatura britânica da geografia não-representacional, propõe a criação de uma metodologia para análise dos ritmos urbanos, a qual denomina como "geoetnografia". No artigo "A criação de geoetnografias como metodologia para o estudo dos ritmos urbanos" (PAIVA et al, 2017, p. 06), os autores identificam nas pesquisas sobre ritmo a prevalência de dois tipos de abordagem, aquelas focadas nos "aspectos de atividade", e aquelas voltadas aos "aspectos sensoriais dos ritmos urbanos", de modo que "enquanto os estudos focados na estruturas rítmicas abordam essencialmente as atividades, os estudos de cariz etnográfico têm-se debruçado com maior regularidade nos aspectos sensoriais e de percepção". Reconhecendo a pertinência de se pensar "além do "fosso entre os estudos focados nas estruturas rítmicas e os que focam a fluidez rítmica e sensorial dos espaços" (PAIVA et al, 2017, p. 06), surge a geoetnografia como

> uma abordagem que incorpora estas diferentes dimensões analíticas, e nos permite abordar a vida urbana enquanto conjunto de padrões espaciotemporais, sem deixar de parte as intervenções e emergências temporárias que rompem com esses padrões, ultrapassando assim as limitações metodológicas atuais que têm consequências para o conhecimento produzido (PAIVA et al, 2017, p. 06).

Trata-se, portanto, de incorporar a "visão da janela" de Lefebvre (2004) à experiência corporal da rua, onde além da visão aparecem outros elementos e ativam-se outros sentidos, como o olfato e a audição. Embora reconheçam outros entendimentos sobre possíveis geoetnografias no artigo, os autores são enfáticos ao sublinhar que "no nosso caso, geoetnografia emerge enquanto uma contraposição de uma análise geográfica alicerçada numa visão de cima, com uma abordagem etnográfica ancorada numa visão a partir do terreno", de modo que "as duas abordagens", de cima e de baixo, "informam-se mutuamente, e funcionam para criar um entendimento abrangente dos ritmos urbanos" (PAIVA et al, 2017, p. 8).

A construção dessa metodologia se deu a partir do âmbito de dois projetos de pesquisa realizados na região do Chiado, em Lisboa. No artigo os autores abordam o primeiro como "o Chiado visto de uma janela" e o segundo como "o Chiado a partir da rua". A primeira fase de observações tinha como objetivo a identificação e análise das relações entre os padrões rítmicos da área de estudo, marcado principalmente pelo movimento de pedestres, e os horários e usos comerciais. Já a segunda fase, mais voltada à percepção experiencial na rua, "teve como objetivo perceber como os padrões rítmicos do Chiado são interrompidos ou alterados por eventos temporários" (PAIVA et al, 2017, p.

15). Aqui os autores dão atenção aos eventos interventivos no padrão rítmico dos lugares, notadamente eventos artísticos ou de protesto político. Como eles mesmos frisam,

> No caso do Chiado, as intervenções nas atmosferas afetivas são geralmente performances realizadas por artistas de rua ou manifestações políticas. Mobilizando o conceito de distribuição dos sentidos de Rancière (2004), que aponta para a capacidade de práticas artísticas alterarem o campo do político ao atuarem sobre os sentidos. (Ibid, p. 16).

Ainda que a perspectiva abordada nas observações "da janela" seja muito interessante e possa ajudar a pensar uma maneira de sistematizar as informações sobre os fluxos rítmicos de um lugar (nesse caso, o fluxo do pedestre em relação aos ritmos naturais, e comerciais), como apontam os autores, ela pouco diz sobre o que é realmente vivido. E há de se atentar aos perigos de perder o que Lefebvre (2004) chama de "murmúrios cheios de sentido" ao se tentar sistematizar demais a observação. Por isso, nos interessa mais e vamos dar mais atenção aqui às observações "da rua", ao passo que fazem um diálogo mais propício com nossas pretensões de pesquisa, já que "o corpo do investigador neste método é um participante dos ritmos urbanos" (PAIVA et al, 2017, p. 16).

Através de uma "observação prolongada da apropriação do espaço público, usando registos escritos, fotografia e videografia como meio complementar de registo das práticas no espaço público" (PAIVA et al, 2017, p. 16-17), efetuada em distintos dias da semana e em períodos do ano com condições climáticas diferentes, foi possível aos pesquisadores "registar os estímulos sensoriais que emergem da ritmicidade urbana, mas também os possíveis impactos corporais (emocionais, cognitivos, e fisiológicos) que podem emergir a partir de cada estímulo". Aqui, sublinha-se que embora utilizados registros videográficos na primeira rodada de observações para a contabilização dos pedestres, nesse segundo momento esses recursos também foram utilizados, mas agora não como meios de captação de informação, mas como "auxílio afetivo de memória para o investigador", isto é mais como "extensão da capacidade do investigador" que como método de pesquisa em si (PAIVA et al, 2017, p. 17).

Durante o artigo, os autores citam dois encontros artísticos: um envolvendo um grupo de músicos e o outro, um bailarino. A partir das observações, foi possível aos autores identificar que "a performance artística (...) vem redistribuir a sensorialidade do Chiado. A música e a dança conferem um novo ritmo ao espaço público, e os corpos alinham-se a esse ritmo, criando novas socialidades e espacialidades" (PAIVA et al, 2017, p. 19), que embora às vezes sejam tão efêmeras quanto a apresentação artística, é inegável sua importância para a produção de novas formas de convívio na cidade.

Neste sentido, olhar e escutar o ritmo dos corpos no espaço público pode ser, como apontam Paiva e seus colegas de Portugal, um caminho muito pertinente a uma geografia que não se satisfaz mais nem pela visão de cima, a qual Paiva (et al, 2017) vai chamar de "geografias mortas", se remetendo aqui a denominação dada por Thrift e Dewsbury (2000 *apud* PAIVA et al, 2017), nem por entender os lugares através simplesmente de sua performatividade ou até mesmo a partir das impressões simbólicas das pessoas que lá estão. Se cada uma dessas maneiras de se colocar oferece uma perspectiva distinta para entender o espaço e os lugares, capaz de aportar relações que não seriam evidentes antes, espera-se já estar demonstrado as limitações da operação redutora que é pensar o espaço através de somente uma dessas dimensões. Assim, o aporte metodológico oferecido por Paiva (et al 2017), ainda que com necessárias adaptações contextuais, oferece um ótimo pano de fundo para pensar uma ritmanálise, especialmente a partir da geografia não-representacional.

Além da escola britânica, que mobilizou a ritmanálise buscando construir uma geografia não-representacional, também percebemos contribuições profícuas à ritmanálise vindas desde a França, ainda que aqui de forma "involuntária". Fala-se principalmente do Laboratório CRESSON, criado em 1978 pelos arquitetos e urbanistas J. J. Augoyard, M. Augé e J. P. Thibaud, sediado na universidade de Grenoble. Desde sua criação, pensava-se em aportar um olhar para as cidades desde a perspectiva do corpo e do sensível, de modo que foram pioneiros em pesquisas sobre a interação entre o caminhar e o espaço público, sendo que nos últimos anos têm-se dedicado à exploração do aspecto sonoro da paisagem urbana. Também cabe citar a pesquisa de Gerardot (2007), bastante influenciada pela geografia ativa francesa (DI MEO, 1999) que propõe um aparato conceitual para o exercício do olhar geográfico através dos ritmos.

Certamente são possíveis muitos encontros entre a ritmanálise e as propostas de Thibaud (2012). Em pesquisa realizada na praça da Convention em Paris, Thibaud propõe a identificação do que denomina como "ambiências" formadas pelo movimento dos pedestres na praça. Através de figuras de percurso, ele entende a praça como "um dispositivo que agrega tensão aos corpos em movimento, como um emaranhado complexo de ritmos e posturas, impulsões e inflexões de todos os tipos" (THIBAUD, 2012, p. 102). Para isso, é empreendida "uma técnica muito simples: estar nos lugares em diversos momentos do dia e observar atentamente a conduta de passantes, desde o instante em que entravam na praça até o momento em que dela saíam" (THIBAUD, 2012, p. 104). Após essa etapa, segue-se que a observação é reunida em esquemas indicativos

do movimento da praça, que após serem analisados, foram identificados e categorizados como figuras de percurso.

Talvez mais que o momento de transcrição, que como indica Crang (2003) sobre a *time-geography*, pode reduzir o movimento em categorias estáticas, nos interessa o processo de mobilização corporal empreendido, que indica um caminho interessante para uma geografia que pretende dar mais atenção à ação dos corpos que às suas representações. Se Thibaud nos diz que através da motricidade dos corpos, pode-se atingir uma "vertente pré-reflexiva do vivido cotidiano" dentro da constituição de uma ambiência - utilizando aí como inspiração a noção de intencionalidade motora da fenomenologia merleau-pontyana-, Paiva (et al, 2017) demonstra que também podemos nos deparar com essa dimensão através dos ritmos. Na verdade, até mesmo Thibaud no artigo supracitado, reconhece a "proposição de uma abordagem ritmanalítica por Henri Lefebvre (...) como contribuições importantes" (THIBAUD, 2012, p. 107).

Assim como o ritmanalista de Lefebvre, Thibaud propõe um olhar desfocalizado, através de "uma atenção flutuante em relação ao mundo ao redor", isto é, que pretende mais "concentrar exclusivamente na atividade dos transeuntes ou no comportamento dos caminhantes, do que buscar o que acontece ou que fazem uns e outros" (THIBAUD, 2012 p. 107). Desta maneira, antes de buscar construir "uma orientação estruturalista que teria por finalidade identificar relações e combinatórias de elementos díspares", o que Thibaud propõe através das ambiências de passagem é "captar o que conforma a rítmica da praça, relacionando-a com momentos concretos e singulares" (THIBAUD, 2012, p. 207).

O trabalho de Thibaud nos chama a atenção por dois motivos. O primeiro é pela evidente relação com a ritmanálise, tanto enquanto método de observação, como pelos seus obsejtivos. Mas o segundo, que se relaciona de maneira mais específica com nossa pesquisa, é referente ao espaço analisado por ele, isto é, uma praça pública, lembrando que alguns dos espaços de ação das cozinhas comunitárias, analisados nesse trabalho, se dão em praças públicas. Cabe ressaltar que no nosso caso, a pergunta não se volta tanto para compreender como os diferentes tipos de ambiências são manifestadas durante a prática cotidiana de tais lugares, mas como essa é modificada pela presença da distribuição das marmitas.

Até aqui, foram apresentadas maneiras pelas quais a ritmanálise pode ser mobilizada enquanto técnica de pesquisa em espaços públicos fisicamente praticados, embora seja possível extrapolar esse tipo de observação para outras espacialidades que não essas. De qualquer maneira, essa perspectiva favorece os elementos mais objetivos

da composição rítmica, deixando de lado aspectos não tão evidentes, como trajetórias escondidas e negociações efêmeras. Com isso, levanta-se a pertinência de se pensar o ritmo junto a uma imaginação aberta do espaço. O geógrafo Michel Moureaux (2013) relaciona as ideias de polirritmia e a multiplicidade do espaço, presente na obra de Massey (2008), a partir de um paralelo entre a noção de ritmo e trajetória. Moureaux abre a possibilidade de ser pensar o lugar não apenas a partir dos ritmos que são imediatamente apreendidos ali, mas também aqueles que constituíram as trajetórias em uma escala tempo-espacial mais ampla, aqui lembrando também da *time-geography* de Hagerstrand, pois ambos ritmo e trajetória, embora "temporais na sua ênfase (...), na verdade pressupõem uma necessária espacialização" (MOUREAUX, 2013, p. 86). Abrem-se assim possibilidades à ritmanálise para "pensar uma geografia que pensa o ritmo e que toma ao mesmo tempo em consideração as recomendações de Massey (2004, 2008) acerca do espaço relacional", de modo que "a diversidade dos ritmos que é possível observar tem a ver com a diversidade das trajetórias que Massey (2008) pensa poder abordar" (MOUREAUX, 2013, p. 86).

De fato, seria impossível a um pesquisador tentar compreender a trajetória individual de todos os habitantes de um lugar, ao passo que a apropriação efêmera é característica e inerente ao espaço público. Mesmo assim, algumas associações são possíveis. Como demonstrou Moureaux, na sua tese de doutorado (MOUREAUX, 2020) sobre artistas de rua do Rio de Janeiro, é impossível dissociar a trajetória de Fernanda, a artista que interpreta a boneca Lilica, dos lugares onde ela passou e realizou suas apresentações. Nesse sentido, ao abordar não somente os ritmos corporais no espaço público, como Simpson (2008; 2012) e Paiva et al (2017), mas também utilizar o relato de artistas, por meio de entrevistas e mapeamentos participativos, Moureaux demonstra que também a escuta desses sujeitos pode ser interessante ao se propor uma análise dos ritmos, já que "essas trajetórias de vida, no seu conjunto, tecem relações sociais bem além de suas intervenções na rua (...) eles tecem relações humanas baseadas sobre o uso, o encontro" (MOUREAUX, 2013, p. 94). Se durante a sua dissertação ele se dedica a um percurso mais teórico para abordar essas relações, na sua tese de doutorado (MOUREAUX, 2020), o diálogo com o empírico é profícuo e potente.

Assim, Moureaux (2020) nos apresenta à diversos artistas e grupos artísticos os quais o pesquisador teve a oportunidade de conviver durante o tempo de realização da pesquisa. Ele dá sequência ao desenvolvimento de um método baseado na ritmanálise de Lefebvre, mas também faz brotar encontros com outras noções e ideias importantes, como o espaço e a política relacional de Massey (2008), as espacialidades emergentes de

Stavrides (2016a) e as corpografias pensadas pela arquiteta brasileira Paola Berenstein Jacques (2008). Considerar a experiência corporal como ponto de partida para a interpretação foi uma das preocupações de Moureaux no trabalho, e ao passo que o corpo-artista se colocava em primeiro plano, o uso da ritmanálise permitiu a ele identificar o caráter multiescalar da noção de ritmo, e assim, uma abordagem conjunta desse primeiro nível corporal com os outros dois destacados pelo autor: o corpo-roda e o corpo-cidade. Como escreve Moreaux (2020, p. 406)

> A primeira escala de apreensão foi o corpo do artista de rua (e também do próprio pesquisador) e foi apreendida através da descrição da trajetória/mapeamento de atuação dos artistas e coletivos de rua no foco dessa pesquisa, inclusive a minha própria trajetória como pesquisador participante imerso no campo de pesquisa. A escala do corpo-roda visava retratar as interações afetivas que os artistas de rua provocam nos lugares onde atuam. Abordar a escala do corpo-cidade resultou em levantar a dimensão coletiva desses fazeres e a possível participação desses fazeres e saberes dos artistas e coletivos de rua para a apropriação do cotidiano e a construção de "espaços comuns" na cidade.

Essas três escalas, encaradas como corporeidades por Moureaux se interrelacionam concomitantemente dentro de um encontro artístico, as quais poderíamos também conferir distintas, mas não independentes, ritmias. Da mesma maneira, durante as entregas das marmitas nas praças, uma geometria semelhante aparece. A primeira dimensão permanece como o corpo, nosso corpo como voluntário e pesquisador em relação com os corpos que estão ali na praça. A segunda dimensão, poderíamos, seguindo Moreaux, chamar de "corpo-fila", essa espacialidade efêmera e transitória que é o resultado de uma negociação tácita, ao mesmo tempo que envolve a possibilidade de instauração de um outro espaço social, mais horizontal, mesmo que de forma repentina e efêmera. Observa-se, que não são poucas as semelhanças com o corpo-roda, ainda que se mantenham suas diferenças contextuais. A terceira dimensão, finalmente, também é o corpo-cidade, aqui expresso pela reverberação das ações das cozinhas em outros espaços da cidade, como a construção de hortas e cozinhas comunitárias, apoio a ocupações e aos movimentos de luta pela moradia, e mobilização política para além das entregas.

Moureaux, portanto, apresenta interessantes caminhos teóricos para nós que também queremos entender os espaços públicos através do ritmo. Além disso, nos brinda com uma análise das interações afetivas dos artistas com o público, utilizando aqui, tal como Simpson (2012) recursos embasados na fotografia time-lapse, mas entendendo-as de forma indissociável com as trajetórias dos coletivos e artistas de rua. Por fim, explicita a dimensão coletiva do fazer artístico nas ruas da cidade, sublinhando formas de

organização popular experimentadas por esses sujeitos no Rio de Janeiro, o que relaciona com as práticas de emergência do comum evocadas por Stavrides (2016).

Assim como no trabalho de Moureaux, a ritmanálise não interage com nossa pesquisa da mesma maneira que uma técnica convencional o faria em outros tipos de investigações. É dizer que a ritmanálise, mais do que uma técnica replicável, consiste em um *ethos* perante o mundo. Uma postura, que aliada a um olhar geográfico, faz possível abrir espaço para a potência da multiplicidade e do encontro. Como aponta o título deste capítulo e tentamos demonstrar, as relações entre a ritmanálise e a Geografia são cheias de ruídos, alguns murmúrios, mas também de silêncios cheios de sentidos a serem desvendados.

CAPÍTULO V - NOTAS DE COMO-FAZER

Após apresentar algumas possibilidades pelas quais a ritmanálise pode ser compreendida como uma prática de pesquisa em geografia, convém agora chegar mais perto da nossa proposta. Assumimos como caminho científico a pesquisa exploratória, a partir do método transdutivo apresentado por Henri Lefebvre. A transdução, "construção de um objeto virtual aproximado a partir de dados experimentais" (LEFEBVRE, 2011, p. 125), faz com que "a pesquisa assim concebida deixe de ser pesquisa indeterminada (empirismo) ou simples verificação de uma tese (dogmatismo)". Falamos então sobre um processo de invenção de uma práxis de pesquisa, que se constrói mediante a caminhada. Não por acaso o método transdutivo é pensado por Lefebvre em paralelo com a utopia experimental, que consiste na "exploração do possível humano, com a ajuda da imagem e do imaginário, acompanhada de uma incessante crítica e uma incessante referência à problemática dada no 'real" (LEFEBVRE, 1978, p. 125, trad. nossa).

Enquanto a indução "vai dos fatos à lei" e a dedução "vai do geral ao particular" (LEFEBVRE, 1991a, p. 121-122), a transdução se coloca como uma "operação do pensamento sobre/para um *objeto virtual* a fim de constituí-lo ou realizá-lo" (Ibid., p. 15), evidenciando um movimento recíproco entre a parte e o todo, ou como conceitua Lefebvre, entre a "ordem próxima" e a "ordem distante" (LEFEBVRE, 2013). Segundo Lefebvre, tanto a dedução quanto a indução separam certos fenômenos, conseguem por "esse meio determiná-los e, depois, esforçam-se por integrá-los no universo" (LEFEBVRE, 1991a, p. 129). Exatamente por isso, a transdução se coloca como ferramenta para uma uma teoria unitária do espaço (LEFEBVRE, 2013), isto é, capaz de superar o paradigma parcelar que Lefebvre identifica dentro das ciências.

Com interesse especial, e de forma correlata à transdução, surge como grande referência a ritmanálise (LEFEBVRE, 2004) que, como abordamos no capítulo anterior, se coloca como um arcabouço teórico-prático no qual Lefebvre nos oferece tanto um aparato conceitual para entender e analisar as relações conflituosas entre as dimensões programáticas e disruptivas presentes no cotidiano, quanto uma postura de observação frente a esses conflitos. Como dissemos, essa obra tem sido uma grande inspiração para pesquisas na geografia não-representacional (SIMPSON, 2008; 2011; PAIVA, 2016), apesar do fato de Lefebvre não apresentar nenhuma indicação de técnicas concretas para aplicação em pesquisas empíricas, se debruçando mais sobre a postura do ritmanalista perante o mundo. Dessa maneira, a ritmanálise aparece enquanto um meio teórico prático para pensar a cidade a partir do cotidiano, mas atento à crítica de Simpson (2012, p. 425),

ao dizer que é importante não apenas reverberar discussões conceituais, mas também experimentar e propor por nós mesmos.

> Igualmente, nos poucos lugares onde geógrafos e outros colheram alguns desses pontos nos escritos de Lefebvre, houve uma tendência de simplesmente ecoar suas discussões sobre a importância do corpo, a necessidade de 'escutar' os ritmos da vida social, bem como olhá-los, e essa tensão de receptividade enquanto mantém-se a exterioridade.

Usando o "corpo como metrônomo" (LEFEBVRE, 2004), tentamos desenvolver uma postura ritmanalítica junto ao fenômeno pelo qual se interessa essa pesquisa, isto é, a prática espacial das cozinhas comunitárias de Curitiba. Tal postura não destitui a relevância de outras técnicas alheias à ritmanálise, como a realização de entrevistas com os sujeitos envolvidos, mas as colocam em outro plano, pois essas não ocorrem em um espaço-tempo determinado, mas acontecem em meio à vivência cotidiana. Não raras foram as vezes nas quais indagações de extrema pertinência foram despertadas a partir de conversas despretensiosas, entre as montanhas de louça a serem lavadas, uma bacia ou outra de tomates picados, ou então no manejo das hortas no Assentamento Contestado.

Tal prática de pesquisa, ao se fazer em meio à prática das cozinhas, adquire certas características compartilhadas com a investigação etnográfica, já que ambas necessitam vivenciar o espaço estudado. No entanto, enquanto a etnografia visa compreender os "comportamentos, crenças e costumes aprendidos e compartilhados do grupo" (ANGROSINO, 2009, p. 16) através de um "mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender" (URIARTE, 2012, p. 174), a ritmanálise não precisa dos longos períodos de vivência propositados pelo método etnográfico, tampouco impõe tal divisão entre o pesquisador e o "Outro". Segundo a própria Uriarte (2012, p. 180), quando a etnografia passa a abordar as questões urbanas, "o nosso campo adquire algumas significativas peculiaridades", sendo concebido agora, não mais como um "ir lá longe e ficar três meses", mas como "um conjunto de práticas de pesquisa corporizadas" (CLIFFORD, 199, p. 118 *apud* URIARTE, 2012, p. 180). Neste sentido, abre-se a possibilidade da realização da "frequentação profunda" (ROSALDO, 2000 *apud* URIARTE, 2012), quando ao invés da imersão no campo, se prefere fazer visitas repetidas, o que, no nosso caso demonstrou bastante sua pertinência.

Se Magnani (2002, p. 14) escreve que a etnografia urbana oferece um "olhar de perto e de dentro", no caso da ritmanálise, como escreve da Silva Martins, (2020, p. 109), "a aposta está em estar, ao mesmo tempo, dentro e fora daquilo que se deseja descrever, conhecer, apreender. O ritmanalista encontra uma mirada que o coloca dentro, no

contexto do que se quer analisar, e fora, fazendo parte de um contexto mais amplo". Essa perspectiva interescalar intrínseca à ritmanálise, talvez seja o que mais a diferencia da etnografia enquanto prática de pesquisa. Dessa maneira, propomos focalizar o interesse da observação para as práticas espaciais[46] em suas composições rítmicas com os espaços de ação das cozinhas. Assim, aproveitando a "possível abertura às modalidades de conhecimento e de investigação que se colocam por meio da ritmanálise" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 100), e também levando em conta o potencial interescalar desse método, elencamos o ritmo como conceito-chave para entender a prática espacial das cozinhas comunitárias.

Nos interessa, portanto, olhar para os diferentes lugares onde os alimentos são produzidos, preparados e distribuídos, sem querer buscar "um modelo exótico de um novo conjunto de valores" (ANGROSINO, 2009, p. 16), mas entender como tais espaços compõem-se ritmicamente, interna e externamente. De maneira interna, é dizer, na escala dos espaços imediatos, se colocam os ritmos que constituem a prática rotineira das cozinhas na sua relação com a organização interna do trabalho, compreendendo aqui a experiência corporificada na forma de gestos e movimentos corporais que fazem parte das dinâmicas cotidianas desses espaços. Enquanto externamente, levamos em conta as interações entre as cozinhas bem como com agentes externos, tal qual o poder público.

As composições rítmicas internas relacionaram-se com o que, inspirados em Stavrides (2016a), denominamos como "lugares de práticas comuns". Esses lugares são compreendidos pelas cozinhas (lugares de preparo), pelas hortas comunitárias que foram produzidas durante a pandemia através das ações do coletivo "Marmitas da Terra" (lugares de produção), mas também pelas praças onde os alimentos são distribuídos (lugares de distribuição), chamando a atenção para como a distribuição dos alimentos instaura um padrão de sociabilidade que modifica os usos normalizados do espaço público. Posteriormente, a categorização desses lugares com respeito ao principal conjunto de atividades realizada (produção, preparo e distribuição) foi utilizado como ferramenta didática para apresentar alguns resultados dessa pesquisa.

No que diz respeito às composições rítmicas externas, essas se referem ao que chamamos de "redes de práticas comuns", que são as redes de colaboração existentes entre as cozinhas - como espaço institucional - e outras organizações, coletivos e movimentos sociais. Compreendidas no terreno dos ritmos externos, aponta-se também

[46] Enquanto práticas espaciais, entendemos, conforme Souza (2010) e Lefebvre (2013), e como discutido no capítulo 3, "práticas sociais densas de espacialidade" (SOUZA, 2010, s.p.)

as interferências de ritmos dominantes, como é o caso do controle por parte do poder público. É importante frisar, assim como a proposta ritmanalítica indica, que essas duas composições rítmicas não são isoladas, mas interdependentes, pois "ao mesmo tempo em que a ritmanálise busca revelar ordens e processos, há um processo social em curso que tende a tornar mais escondidas essas maquinações" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 107).

Uma das possibilidades alçadas pela ritmanálise é entender que dentro de tais composições e entre elas podem se organizar relações de polirritmia (um conjunto complexo de ritmos); euritmia (conjuntos de interações concordantes) e arritmia (estado de desacordo, ou dessincronia) (LEFEBVRE, 2004). Segundo da Silva Martins (2020, p. 108), "esses três momentos podem se tornar organizadores de nossa imersão, como ritmanalista em uma cidade, fazendo-nos ter atenção com concordâncias e desacordos entre ritmos postos e vividos". A polirritmia, nesse sentido, parece ser uma condição básica do espaço público, expressa de forma aparente pela heterogeneidade própria do mesmo. No entanto, é reconhecida por Stavrides a existência de um tipo de prática normalizadora que se impõe através da recorrência, de modo que "o conceito de ritmo nos permite entender as características do espaço público como uma construção mediante práticas sociais recorrentes" (STAVRIDES, 2016b, p. 33, trad. nossa). Nesse sentido, a arritmia, embora expressão característica das enfermidades, ao se colocar como estado de desacordo em relação aos ritmos dominadores-normalizadores, pode apontar brechas possíveis para a irrupção de espaços diferenciais. Assim, para Stavrides (2016b, p. 33), o conceito de ritmo, como tempo localizado e lugar temporalizado,

> pode contribuir à conexão entre uma teoria das práticas, entendidas como performances com sentido, e a experiência do tempo e do espaço (...). Assim, as práticas, como séries de atos interrelacionados, estão definidas pelo seu tempo, pelo modo em que se destacam no tempo, pelas formas nas quais empregam e reproduzem simultaneamente distâncias sociais significativas no tempo.

Dessa maneira, "entender como os ritmos e práticas garantem o fortalecimento de relações sociais e como as performances individuais ou coletivas podem basear-se em variações diferenciadoras dos ritmos dominantes" (STAVRIDES, 2016b, p. 33, trad. nossa) significa fazer uma geografia que se atente às práticas espaciais, e nesse sentido, entendê-las não como ações ou gestos isolados dentro de uma perspectiva mecânica, mas encadeadas em uma série de interrelações que são inerentemente sociais. Requer uma geografia que seja capaz de voltar-se ao cotidiano, não apenas como objeto de estudo, mas que se faça cotidiana através da prática de pesquisa. Sobre esse ponto, cabe resgatar a proposta do sociólogo estadunidense C. W. Mills sobre o artesanato intelectual. Mills (2009) compara o trabalho de pesquisa ao ofício do artesão, e relata que para esse último,

vida e trabalho são indissociáveis, ao tempo que a técnica se constrói a partir da feitura da obra, já que "os detalhes do trabalho diário são significativos porque não estão dissociados, na mente do trabalhador, do produto do trabalho" (MILLS, 2009, p. 59). Indica ele,

> Seja um bom artesão: evite todo conjunto rígido de procedimento. Acima de tudo, procure desenvolver e usar a imaginação sociológica. Evite o fetichismo de método e técnica. Estimule a reabilitação do artesão intelectual despretensioso, e tente se tornar você mesmo tal artesão. Deixe que cada homem seja seu próprio metodologista; deixe que cada homem seja seu próprio teorizador; deixe que teoria e método se tornem parte da prática de um ofício. (MILLS, 2009, p. 56).

Assim, para Castro (2009, p. 15), "o artesão intelectual está atento para combinações não-previstas de elementos, evitando normas de procedimento rígidas que levem a um 'fetichismo do método e da técnica'". Neste sentido, quando Mills ressalta a necessidade do desenvolvimento e uso de uma imaginação sociológica - tomemos a liberdade de entendê-la também enquanto geográfica, para ir então, em direção a uma "geografia do que acontece" (PAIVA et al, 2017; 2018).

5.1 Como fazer uma geografia do que acontece

Para o geógrafo Álvaro L. Heidrich (2016), é recente na Geografia, de tradição materialista, o interesse e a legitimação de dados não objetivos, tais quais aqueles oriundos de diálogos e vivências. Ele destaca que um interesse maior pelas questões relacionadas ao imaginário e às representações, as quais associa à virada linguística nas ciências humanas, semearam dentro da disciplina geográfica reflexões que debateram, entre outras coisas, a fronteira dura entre o material e o simbólico. Para Hendrich (2016, p. 18),

> A inseparabilidade entre o material e o simbólico, o campo das relações objetivas e das ideias, é claramente argumentada por Henri Lefebvre. A interação dialética da prática espacial que envolve a representação dominante, técnica e científica e a representação delineada no cotidiano, que implica na apropriação do espaço, é o que mantém a produção do espaço e "as relações sociais em um estado de coexistência e coesão" (LEFEBVRE, 2000, p. 42).

Se o sociocultural não pode ser dissociado das práticas espaciais, e essas envolvem, como na passagem citada, essas duas dimensões, a da representação dominante e da apropriação do espaço, tal situação requer do geógrafo ferramentas para que a análise não se perca em proveito de um dos lados apenas. É um desafio que se postam aquelas pesquisas que

> não são quantificáveis, até porque não estão baseadas em parâmetros objetivos e quantificáveis. O sociocultural é captado mediante o envolvimento do pesquisador com o contexto da pesquisa. É preciso lidar com oralidade e

> posteriormente destrinchar os significados e sentidos. É para isso que se recorre aos levantamentos e pesquisas qualitativas, que permitem manejar informações textuais (HEIDRICH, 2016, p. 22).

Mesmo reconhecendo a complexidade que uma abordagem através das práticas socioespaciais requer, a grande maioria das pesquisas que compartilham esse foco dentro da Geografia utilizam ainda técnicas qualitativas focalizadas em compreender como essas práticas são *representadas* pelos sujeitos sociais. Para Heidrich (2016, p. 22), uma técnica qualitativa consiste em um "conjunto de procedimentos voltados à coleta de informações que envolvem o uso da linguagem, em geral objetivadas para a captura de subjetividades e/ou significados contidos nos textos produzidos no levantamento em trabalho de campo". Talvez como exemplo mais usual desse tipo de técnica, poderíamos citar a entrevista semi-estruturada, que busca compreender relações e procurar informações mediante o discurso de outras pessoas, sendo esse mediado através de perguntas ou eixos de discussão delimitados pelo pesquisador. Seja mais ou menos aberta, em qualquer tipo de entrevista se instaura a barreira da representação, diretamente influenciada pelos papéis sociais de "entrevistado" e "entrevistador".

No entanto, um novo paradigma parece surgir, na verdade está há um tempo presente, embora encontre muita resistência para adentrar na Geografia cultural brasileira, muito dominada pela fenomenologia e pelos estudos de representação. Trata-se do campo ensaiado pelas Geografias não-representacionais (ainda que haja um debate se o correto seria chamá-las de "mais que representacionais"). Para Paiva (2017; 2018), se trata de fazer uma "geografia do que acontece", é dizer, "preocupar-se não apenas com as representações mentais da realidade (e.g. significados, sentimentos, discursos, estruturas), mas também com o modo como essas representações são produzidas corporeamente no decorrer das acções e interacções de que o mundo é constituído" (PAIVA, 2018, p. 160). Para isso, é necessário, antes de abandonar as técnicas já consolidadas dentro das pesquisas qualitativas, descobrir como mobilizá-las de acordo com esse objetivo reformulado.

Para Paiva, a divisão sequencial que fundamenta grande parte dos trabalhos em Geografia, mas também em outros campos científicos requer uma organização baseada em três etapas principais (ou "espaços-tempos" de pesquisa, nas palavras do autor): exploração teórica; recolhimento de dados; e análise de dados. Segundo ele, tal sequenciação "fundamenta-se justamente na divisão cartesiana entre representação e realidade (McCormack, 2013), ou seja, na ideia positivista de que se formam as teorias como representações abstractas" (PAIVA, 2018, p. 161). O método transdutivo, proposto

por Lefebvre (1973, 2013), assim como no artesanato intelectual de Mills, subverte essa lógica ao pautar um tráfego contínuo entre o objeto virtual e o objeto real, de modo que indica a necessidade de se pensar outro tipo de organização da pesquisa, que não o modelo sequencial. O campo de pesquisa, nesse cenário, assume "uma noção alargada, que engloba a totalidade dos espaços a partir dos quais o investigador produz conhecimento" (PAIVA, 2018, p. 161). A respeito dos métodos e técnicas, Paiva (2018, p. 162) escreve que

> Métodos convencionais tradicionais na Geografia Cultural como a entrevista ou o inquérito, e o processo de "sair para o mundo, fazer um relatório, e depois analisar eventos" têm sido vistos como inadequados para "a tarefa de captar as lógicas afetivas e processuais dos espaços-tempos nos quais corpos em movimento são participantes generativos" (McCormack, 2013, p. 118). Daí surge um experimentalismo em termos de método e metodologia que procura meios para captar o dinamismo da vida e teorizar sobre fluxos sensoriais, atmosferas afetivas, assemblages, ritmos e eventos à medida que estes acontecem (Law, 2004; McCormack, 2013; Vannini, 2015a; Manning, 2015).

Neste sentido, Paiva aponta e descreve dois conjuntos metodológicos de técnicas e ferramentas de pesquisa que vêm sendo experimentados pela Geografia não-representacional: os métodos atmosféricos e os métodos móveis. Os estudos presentes no primeiro grupo, bastante inspirados na ritmanálise, "usam o corpo do investigador e o seu potencial afetivo para estudar as intensidades das atmosferas dos lugares e as suas causas e consequências (Anderson & Ash, 2015; McCormack, 2015a)" (PAIVA, 2018, p. 162), tendo como base a "autoetnografia" e a observação participante. Ainda, outros meios auxiliares podem ser utilizados de maneira a captar e registrar os fluxos sensoriais e movimentos corporais de interesse, como é o caso de vídeos e fotografias time-lapse (SIMPSON, 2012; 2013). Por fim, de maneira a equilibrar a experiência do investigador com as impressões de outras pessoas, tem-se experimentado também a utilização de pesquisas participativas, onde um grupo de contato se reúne com o pesquisador.

Os métodos móveis, por sua vez, "procuram criar instrumentos de observação dos indivíduos e das suas práticas no decorrer do seu dia a dia (invariavelmente móvel)" (PAIVA, 2018, p. 163). Aqui aparecem as propostas de uma "etnografia móvel" (SHELLER e URRY, 2006), onde se dá a utilização de diários, no qual se registram informações por parte dos sujeitos, sem a presença do pesquisador. Posteriormente, esse diário é tomado como base para entender o papel da mobilidade na experiência geográfica daqueles. Já no caso das "etnografias em movimento", pautada por Smith e Hall (2013 *apud* PAIVA, 2018), os indivíduos que participam da pesquisa são acompanhados pelos pesquisadores. Essa presença pode se dar em várias intensidades, desde o acompanhamento da jornada diária a pequenas incursões em lugares específicos. Há, portanto, vários caminhos que

podem ser trilhados na feitura de uma "geografia do que acontece". Ainda que muitos deles tenham uma inspiração central na antropologia urbana, principalmente na etnografia, a recente redescoberta da ritmanálise lefebvriana tem fomentado aberturas interessantes em termos de propostas práticas.

Tendo em vista que o objetivo dessa pesquisa é compreender a prática espacial das cozinhas comunitárias em sua relação com o espaço público, a perspectiva oferecida pela geografia não-representacional permite pensar o corpo como produtor desses espaços, através de suas práticas, encontros e diferentes composições. Como estamos mais interessados em analisar os fenômenos espacialmente localizados nas praças e nas cozinhas, as contribuições dos métodos atmosféricos são mais pertinentes. No entanto, através dos métodos móveis, seria possível também indagar sobre como o movimento em diferentes espaços influencia na experiência espacial dos sujeitos envolvidos na distribuição das marmitas.

5.2 Nossas propostas

Demarcado o interesse em ir além do paradigma representacional, propomos aqui compreender como a prática espacial realizada através das cozinhas comunitárias modifica a composição rítmica dominante do espaço público. Ao passo que o espaço público é tomado tanto na sua materialidade latente, quanto pelo seu aspecto relacional e comunicativo, tais modificações também se expressam tanto na paisagem percebida quanto em outros tipos de territórios afetivos. O conceito de ritmo proposto por Lefebvre, ao partir do corpo para entender tais relações, permite encarar o espaço público como produto de práticas espaciais. Para empreender essa jornada, a sugestão pensada foi unir a práxis de análise do cotidiano através dos ritmos proposta por Lefebvre com as técnicas experimentadas pela geografia não-representacional, como a autoetnografia e a observação participante, bem como a investigação narrativa, proposta por Breton (2020).

Os espaços-tempos destinados ao contato com o campo foram propiciados mediante a demanda dos próprios coletivos, em seus ritmos internos, é dizer, acorde às dinâmicas cotidianas das cozinhas, mas também levando em conta os ritmos do pesquisador que aqui escreve, e que realizou essa pesquisa em meio a uma pandemia global. Nesse sentido, tais contatos não foram organizados a partir de uma planilha organizativa pré-concebida, tampouco seguiram a mesma frequência em todo o período de investigação. Ainda assim, sempre que possível tentei estar presente nas atividades cotidianas das cozinhas, sendo que a aproximação enquanto voluntário, e em meio a outros voluntários, propiciou uma experiência de pesquisa que se lança ao cotidiano

justamente ao destituir a imagem do pesquisador que se coloca e se mostra como um agente estrangeiro, dialogando com a perspectiva de um artesanato intelectual, proposta por Mills (2009).

Assim, de modo a contemplar as interações rítmicas entre os atores sociais e o espaço público, tendo como hipótese a constituição de espaços comuns emergentes, lançou-se mão tanto de técnicas já consolidadas na Geografia, bem como de algumas não tão usuais, embora já desenvolvidas dentro da geografia não-representacional (THRIFT, 2008; PAIVA, 2017). Lembrando que, muito inspiradas na ritmanálise lefebvriana, "as teorias não-representacionais têm como foco a experiência e a prática da vida quotidiana, mas pretendem analisar mais do que aquilo que é conscientemente percepcionado pelos sujeitos (Thrift, 2008)" (PAIVA, 2017, p. 160). Dessa forma, apostamos, também inspirados em Lefebvre (2004), que seria de particular interesse comparar os ritmos dos espaços nos momentos das distribuições das marmitas com aqueles encontrados em seu movimento corriqueiro, isto é, sem a distribuição. Uma análise comparativa, não somente de diferentes espaços, mas de diferentes momentos de composição desses espaços se coloca, portanto, de especial interesse. Técnicas como a fotografia time-lapse (SIMPSON, 2008; MOREAUX, 2020) aparecem como uma boa maneira de registrar essas composições rítmicas, ainda que como ressalta Lefebvre, a presença do corpo do ritmanalista dentro do ritmo analisado é essencial, oferecendo para isso a imagem de um metrônomo (LEFEBVRE, 2004).

É importante dizer que os estudos de campo aqui realizados não tiveram o caráter categórico esperado em trabalhos geográficos "convencionais", isto é, como espaço-tempo específico da pesquisa, onde a teoria é colocada à prova, ou onde simplesmente se captam informações a serem utilizadas posteriormente, mas sim como uma "região de pesquisa", presente em todo o percurso, traçada a partir de uma retroalimentação contínua entre teoria e prática. Nesse sentido, o registro da vivência é algo que se coloca ao mesmo tempo como uma ferramenta necessária para a construção da análise teórica, mas também como algo incapaz de captar a profundidade da prática vivida. Por esse motivo, utilizou-se mais de um tipo de entrada de registro, sendo o diário de campo um elemento central, complementado por outras formas, como a gravação em vídeo e áudio. Assim, foi possível nos adaptar às especificidades de cada situação, sem que, no entanto, encontrasse-nos engessados por apenas uma técnica de registro e captação das experiências vividas em campo. Como indica Moureaux (2013), aqui, "o ponto de partida é o concreto (o corpo), [que] segue em direção à dimensão do abstrato para logo se relacionar com a dimensão do concreto, sempre tendo o maior cuidado na explicitação do real e seu movimento"

(MOREAUX, 2013, p. 68). Não cabe, portanto, tentar abarcar a infinidade de ritmos que se expressam nesses espaço-tempos, mas sim atentar-se aos movimentos de euritmia, arritmia e polirritmia, que surgem mediante a comparação de ritmos diversos, e sempre **"estar alerta ao risco de especulação, para não deixar o subjetivo adotar uma postura de** objetividade simplificadora" **(MOUREAUX, 2013, p, 68).**

A escolha das organizações que participaram da pesquisa se deu a partir de uma identificação empírica das principais ações de produção coletiva de refeições que passaram a ocorrer em Curitiba durante a pandemia de Covid. O intuito foi ressaltar as iniciativas autônomas e comparar seus distintos modos de organização e relação com o espaço público. Afim de compreende-las não de maneira isolada, mas levando em conta as sincronias existentes, e suas relações com os ritmos da cidade como um todo, surgiu a possibilidade de integrar os diferentes espaços em três redes: Movimentos Sociais (cozinhas relacionadas à ação de movimentos sociais de luta por moradia, terra e trabalho, como o MNPR, o MST, o MTST e a UMT); ONG/Gastromotiva (cozinhas promovidas ou contempladas com os recursos da ONG Gastromotiva); e Mesa Solidária (cozinhas que fazem parte do programa Mesa Solidária, da Prefeitura de Curitiba). A seguir, apresenta-se uma breve descrição das organizações participantes e dos espaços que compuseram as vivências empíricas. Para facilitar a explicação, tais espaços foram divididos em relação aos lugares de produção, preparo e distribuição dos alimentos.

Redes de cozinhas de Movimentos Sociais

Cozinha do Correios/ MNPR (Movimento Nacional da População em situação de Rua) foi a primeira a começar o seu funcionamento na pandemia de Covid-19, em abril de 2020, a partir do núcleo local do Movimento. Assim, ela surge a partir de uma demanda emergencial voltada especificamente a população em situação de rua, que com o fechamento iminente dos restaurantes populares e do comércio em geral, iria sofrer ainda mais com a falta de alimentos. A demanda emergencial, no entanto, se mostrou constante e não exclusiva a população em situação de rua. Em funcionamento desde então, a cozinha improvisada nos fundos do sindicato dos Correios, em Curitiba, se mostrou bastante resiliente e capaz de produzir semanalmente 1200 marmitas, distribuídas em quatro dias da semana, segunda, terça, quinta e sexta, nas praças Tiradentes e Rui Barbosa, sempre na hora do almoço. Essa cozinha tem como especificidade o fato de ser gerenciada por pessoas que estão ou que estiveram em situação de rua, tendo se mostrado não somente um lugar **de preparo de "quentinhas" mas como** *portal,* no sentido dado por Stavrides (2016b).

O Marmitas da Terra é um coletivo formado por militantes do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e voluntários independentes, que se uniram, também no começo da pandemia, para produzir marmitas para serem distribuídas nas praças e nas periferias de Curitiba. O embrião do coletivo é identificado na "Vigília Lula Livre", ocorrida nas portas da sede da Polícia Federal, em Curitiba, durante os 580 dias em que o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva esteve lá preso. O papel do MST na manutenção da vigília foi notável, de modo que as relações lá tecidas se mostraram muito pertinentes para a rápida organização de um coletivo urbano focado nas ações de solidariedade que o MST vinha realizando em escala regional e nacional. A primeira dessas ações foi a realização de mutirões de colheitas e a posterior doação desses alimentos. Em maio de 2020, o coletivo resolveu começar também a cozinhar, e assim nasceu o Marmitas da Terra. Atualmente, o coletivo produz 1300 marmitas semanais, sempre às quartas-feiras, que são distribuídas nas praças do centro e também em ocupações e comunidades da periferia de Curitiba, que variam conforme a demanda. Cabe ressaltar, que além da cozinha, o Marmitas da Terra também é responsável pela manutenção de lavouras coletivas e agroecológicas que se mostraram capazes de prover todos os insumos frescos (legumes, verduras e vegetais) das marmitas, e ainda garantir um excedente que é repassado para outras cozinhas da rede, como a do MNPR e a da UMT (União de Moradores e Trabalhadores do Bolsão Formosa).

A UMT é uma organização popular e autônoma que visa movimentar politicamente os moradores das vilas do Bolsão Formosa, localizado no bairro Novo Mundo, região oeste de Curitiba. Desde meados de 2020, uma de suas principais ações tem sido a organização de uma cozinha comunitária, localizada na sede da associação de moradores da Vila Maria e Uberlândia. Sempre as quintas-feiras, é preparado e distribuído ali mesmo almoços, nos quais os moradores podem levar seus potes ou comer ali mesmo. Além de ser um espaço utilizado pela própria comunidade, a cozinha tem representado um importante lugar de integração entre as comunidades da região. A organização de dois grupos de trabalho, um local e outro de outra comunidade próxima, que se revezam quinzenalmente, colabora para esse fato, ao passo que faz com que seja mais fácil a manutenção das tarefas. Além dessas, poderíamos citar ainda outras três cozinhas que fazem parte da rede promovida por movimentos socias, que assim como as da UMT, estão voltadas para atender a comunidade local. Se trata das cozinhas presentes em ocupações urbanas, em especial a da ocupação Nova Esperança, em Campo Magro, organizada pelo MPM (Movimento de Luta por Moradia) e das ocupações Marielle Franco e Povo sem Medo, localizadas no

bairro Tatuquara, extremo sul de Curitiba, organizadas pelo MTST (Movimento dos Trabalhadores sem Teto).

Redes de cozinhas da Gastromotiva

A Gastromotiva é uma Organização Não Governamental fundada em 2006, e atuante em várias cidades brasileiras, e algumas fora do Brasil. O principal foco da ONG é a capacitação e formação de profissões relacionadas a alimentação, como chefs e auxiliares de cozinha. Sua metodologia incentiva a mobilização comunitária local, e busca criar condições de autonomia em suas cozinhas para o combate da fome nos territórios atuantes, bem como promover transformações sociais através da gastronomia e da alimentação. Segundo o site da ONG, com início no começo da pandemia, em março de 2020, o "programa Cozinha Solidária Gastromotiva tem como objetivo atender diretamente à população, através da implantação de cozinhas comunitárias lideradas por microempreendedores, cozinheiros, lideranças locais, organizações sociais e coletivos" (GASTROMOTIVA, 2022).

Em Curitiba e região metropolitana, oito cozinhas coletivas foram promovidas pela ONG desde o início da pandemia, sendo que atualmente quatro dessas encontram-se em atividade: a cozinha da sede da Gastromotiva; os projetos "Feijoada do Bem" e "cozinha do bem" e a cozinha da associação Borda Viva, em São José dos Pinhais. A dinâmica de escolha dos projetos que participarão da rede, ao contrário dos movimentos sociais, é realizada a partir de editais anuais, tendo como critério fundamental que o proponente tenha relações prévias com a ONG, seja como aluno ou como participante de algum projeto. Além do abastecimento de insumos para a cozinha, a Gastromotiva atua no sentido de promover um acompanhamento dos espaços através das aulas e formações realizadas de forma remota, um dos requisitos para a continuidade no programa, além da exigência de relatórios mensais.

Redes de cozinhas do Mesa Solidária

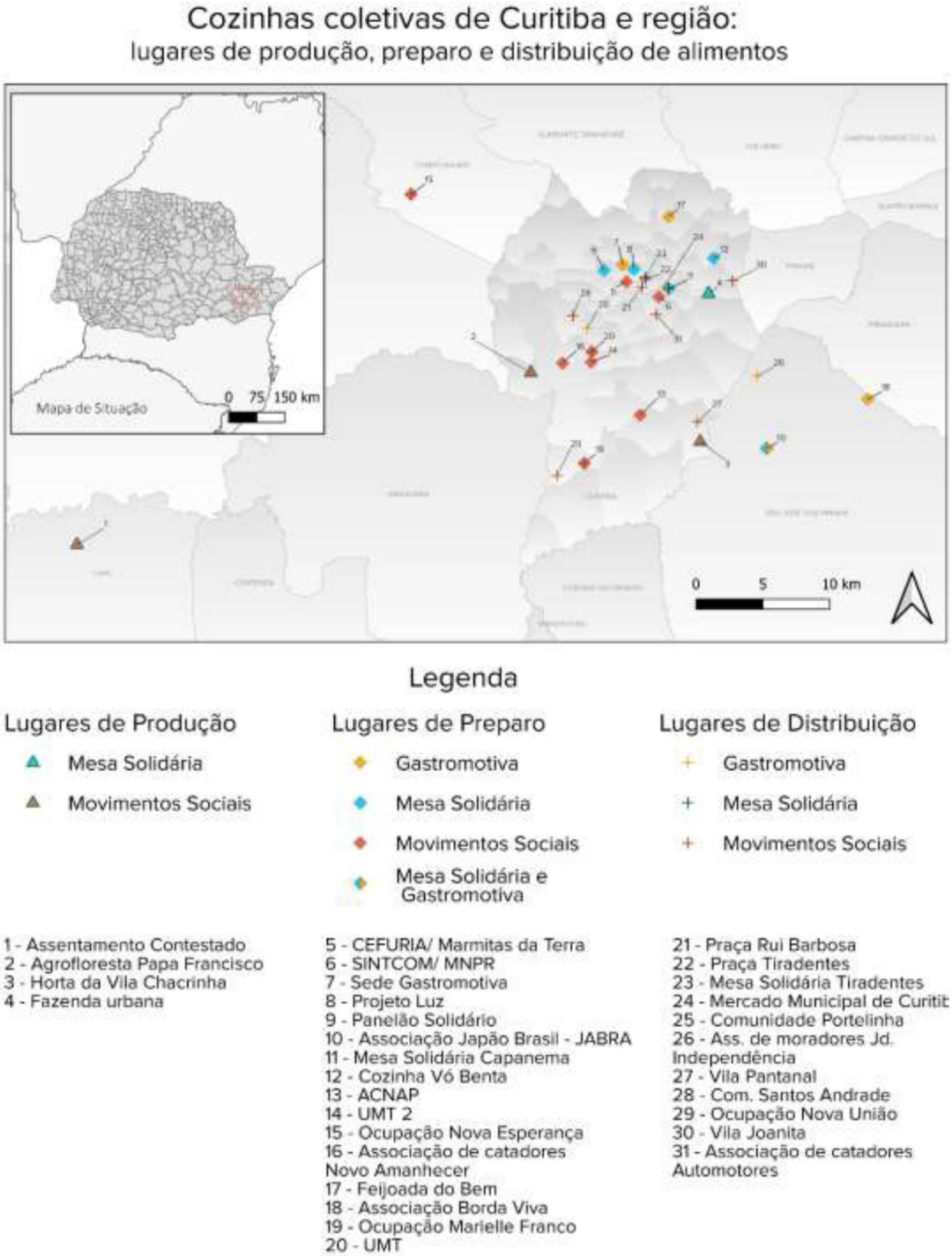
O programa Mesa Solidária é uma iniciativa da prefeitura de Curitiba, através da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN). Segundo o site da prefeitura, o se trata de "uma ação conjunta de órgãos da Prefeitura (...) que cedem locais e apoio logístico, com entidades parceiras (instituições religiosas, ONGs e movimentos de ajuda às pessoas em situação de rua), que adquirem, preparam e servem os alimentos" (CURITIBA, 2022). Criado no final de 2019, sua implementação ocorreu em meio a diversas críticas, pois como escrevemos no *atravessamento #2,* tentou-se aprovar uma lei que tornaria obrigatória a

adesão ao programa para todas as instituições que realizam distribuição de alimentos em espaços públicos da cidade, tendo a aplicação de multas como instrumento de coação. Felizmente, a organização da sociedade civil foi capaz de barrar esse absurdo, pautando uma audiência pública, a qual relatamos com a devida atenção no *atravessamento #7.*

A principal vantagem em participar do Mesa Solidária é o acesso ao Banco de Alimentos de Curitiba, que reúne sobras das feiras e mercados, além da doação de empresas e outras organizações da sociedade civil. Além do banco de alimentos, algumas cozinhas contam ainda com a produção de alimentos nas Fazenda Urbana, localizada ao lado do Banco de Alimentos, e o único "lugar de produção" de alimentos da pesquisa fora da rede dos Movimentos Sociais. Os lugares de distribuição, por sua vez, são a principal infraestrutura do programa, e tem como objetivo criar um lugar fechado para que as pessoas possam realizar suas refeições fora do espaço público, ainda que tais equipamentos sejam também espaços públicos.

Segundo a diretora a coordenadora técnica do Departamento de Estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional, Morgiana Maria Kormann, "hoje o Mesa Solidária conta com cerca de 54 instituições sociais parceiras" (CURITIBA, 2022). No entanto, como ela mesmo apontou em entrevista à essa pesquisa, "99% dos nossos grupos sociais não são nem organizações sociais, pois não regularmente constituídos", e se consistem por ações individuais ou por grupos pequenos com elevado grau de informalidade, e que não podem ser entendidos como cozinhas coletivas. As exceções foram encontradas a partir da própria pesquisa empírica, já que a SSAN se negou a compartilhar informações sobre as instituições e grupos parceiros, alegando que não poderiam fazê-lo em respeito à Lei de Geral de Proteção de Dados, que proíbe a publicização de informações pessoais. Assim, as cozinhas coletivas identificadas como pertencentes à rede do Mesa Solidária foram: o "Projeto Luz" e o "Panelão Solidário", ambas projetos autônomos da sociedade civil organizada, a cozinha do terreiro de Umbanda Vó Benta, e a organização JABRA. Embora seja um programa bastante interessante para promover a integração e a expansão das ações de diversas cozinhas comunitárias, o seu funcionamento tem servido mais aos interesses do poder público em terceirizar sua responsabilidade, que na geração de soluções de combate à fome.

Figura 7 – Cartograma referente a localização dos lugares participantes da pesquisa



Fonte: pesquisa empírica e diários de campo, elaborado pelo autor (2022);
Base cartográfica: IPPUC, 2019 e IAT, 2020.

Lugares de Produção

Os lugares de Produção são os espaços utilizados para o cultivo de alimentos a serem utilizados como insumos para as cozinhas coletivas. Além da Fazenda Urbana, que fornece parte da produção para o Banco de Alimentos da Prefeitura de Curitiba, outros espaços pertencentes à rede dos Movimentos Sociais puderam ser identificados enquanto lugares de produção (figura 7). O principal deles se localiza no Assentamento Contestado, no município da Lapa, a 60 km. de Curitiba, área do MST e fruto da reforma agrária. Além dos espaços de produção dos assentados, o Assentamento Contestado abriga a Escola Latino-americana de Agroecologia (ELAA), instituição que forma profissionais em nível superior nas áreas de educação do campo e agroecologia. A partir de terrenos cedidos pela ELLA e por assentados, organizou-se junto ao coletivo Marmitas da Terra áreas de produção coletiva através da técnica da agroecologia, proporcionando além da produção de alimentos para as cozinhas da rede, espaços formativos para os militantes do coletivo.

A partir dos conhecimentos exercitados semanalmente nos canteiros coletivos do Assentamento Contestado, o coletivo Marmitas da Terra fomentou a criação de dois outros espaços de produção agroecológica: a agrofloresta do Chacrinha, localizada no bairro Sabará, no extremo oeste de Curitiba, em um terreno pertencente ao Centro de Ação Social Divina Misericórdia (CASDM); e a horta da Vila Chacrinha, na comunidade homônima, localizada no limite entre Curitiba e São José dos Pinhais, e construída a partir de um mutirão realizado com militantes do coletivo e moradores, em uma ação de solidariedade junto à comunidade.

Lugares de Preparo

Os lugares de preparo são onde os coletivos realizam as atividades de manipulação e preparo dos alimentos, bem como a montagem das marmitas. A maior parte dos coletivos que fizeram parte dessa pesquisa tem esse espaço como o principal lugar de manutenção das atividades, obviamente por serem ali onde a principal atividade do coletivo ocorre. No entanto, no caso do Marmitas da Terra, pode-se dizer que embora essa seja ainda a atividade motriz que movimenta o coletivo, a importância desse espaço é relativa em relação aos outros que foram construídos desde então, entre eles, as próprias hortas coletivas. Em todo caso, é certa a importância dos lugares de preparo para a manutenção e expansão dos fazeres-comuns.

No capítulo seis, elaboramos uma análise aprofundada sobre tais espaços, e no capítulo sete, relacionamos a importância do espaço material da cozinha em relação a práticas socioespaciais de territorialização (SOUZA, 2010), para a consolidação de fazeres-comuns, bem como de distintas práticas política. Por hora, é interessante ressaltar que a única cozinha da pesquisa que mudou o seu lugar de funcionamento, com exceção ao Marmitas da Terra, foi o projeto piloto da Gastromotiva, isto é, a primeira cozinha da rede a funcionar em Curitiba. Ela começou suas atividades na Bicicletaria Cultural, no centro, passou para o terreiro de Umbanda Pai Maneco, na região norte da cidade, até chegar onde funciona hoje, em um imóvel no bairro Mercês, também próximo ao centro. A localização dessa e das outras cozinhas já contempladas previamente no trabalho podem ser visualizadas na figura 7.

Lugares de distribuição

Os lugares de distribuição são onde as marmitas são entregues à população atendida e muitas vezes servem como lugar onde essas pessoas realizam as refeições. Tanto a cozinha do Marmitas da Terra como do MNPR, bem como algumas da rede Gastromotiva, realizam a distribuição das marmitas em espaços públicos da cidade de Curitiba, em especial duas praças do centro da cidade, que tem se consolidado como os principais locais de distribuição: a praça Rui Barbosa e a praça Tiradentes (figuras 8 e 9). Essas duas praças guardam algumas semelhanças e diferenças. Entre os pontos em comum, se caracterizam por serem ambas, importantes nódulos d o transporte público de Curitiba, sendo o destino de diversas linhas de ônibus herdadas do antigo sistema de transporte, antes da existência dos terminais de ônibus, possibilitando ligação direta do centro com diversos bairros da cidade (da região Sul e Oeste, no caso da Rui Barbosa e Leste e Norte, no caso da Tiradentes); não por acaso os nomes das linhas conservam toponímias de antigas vilas de Curitiba. No caso da praça Rui Barbosa, ali também é possível embarcar e desembarcar em duas importantes linhas de transporte de grande intensidade, os famosos biarticulados, fazendo com a praça seja um ponto de encontro do setor estrutural norte-sul com o leste-oeste. Como diferença principal se coloca o tamanho, sendo a praça Rui Barbosa bem mais extensa e mais dotada de áreas livres.

No caso da rede do programa Mesa Solidária, os locais de distribuição são o elemento definidor da rede, isto é, é a partir dos mesmos, que os outros locais se definem. Atualmente, estão em funcionamento três locais de distribuição: o Mesa Solidária da praça Tiradentes, que oferece refeições diariamente, sempre no final da tarde, e variam de marmitas e refeições completas a lanches; o Mesa Solidária do Restaurante Popular da

Matriz, que oferece café da tarde, de segunda à sexta; e o Mesa Solidária do viaduto Capanema, que embora seja a unidade mais completa, com cozinha no local, oferece refeições pontuais.

Figuras 8 e 9 – Fotografia aérea das praças Rui Barbosa (à esquerda) e Tiradentes (à direita)



Fonte: Google Maps, 2022.

Cabe ressaltar ainda um terceiro tipo de lugar de distribuição, referente às cozinhas organizadas em territórios periféricos. Ao contrário daquelas localizadas nas áreas centrais da cidade, no caso dessas, a distribuição ocorre no mesmo lugar do preparo, o que ressalta um vínculo maior entre as pessoas que participam ativamente nas atividades cotidianas da cozinha com quem dela se beneficia. Em territórios tais como ocupações urbanas, esse tipo de vínculo se mostra largamente potente no sentido de criar relações de solidariedade que motivam e colocam em movimento a luta comum. Não à toa, o espaço em que esse processo de ocupação do espaço e geração de vínculos comunitários a partir da cozinha foi na ocupação Veneza/ Marielle Franco. Por esse motivo, na cartografia apresentada na figura 7, a localização dessas cozinhas pode colidir com os dos locais de distribuição.

5.3 O vivido e a riqueza do banal

Em diálogo com a proposta ritmanalítica, isto é, buscando "a centralidade do corpo sensível como momento do conhecimento crítico" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 98), a experiência de campo dentro dos espaços de produção e preparo das marmitas acompanhou a dinâmica de trabalho dos coletivos, mas também a minha disponibilidade de tempo enquanto um pesquisador em tempos de pandemia, frente à impossibilidade de criar vínculos sólidos em todas as cozinhas que colaboraram para a construção desse

trabalho. Não obstante, em duas delas, tal vínculo pôde ser exercitado através de uma presença mais frequente, correspondente à minha participação enquanto voluntário, desde maio de 2020, na cozinha do MNPR e desde agosto de 2020, junto ao coletivo Marmitas da Terra. Nos outros espaços, a presença física foi mais pontual, ainda que mantivéssemos contato através das redes virtuais. Como bem escreve Moreaux, aparece como parte essencial da prática ritmanalítica os contatos imprevistos, as trocas efêmeras e corriqueiras que acontecem durante o campo, isto é, "a dimensão do encontro e do imprevisto, que se estabelece como ingrediente fundamental deste tipo de práticas" (MOREAUX, 2020, p. 38). Para ele,

> isto é também um aprendizado deste tipo de pesquisa: não há como envolver de qualquer maneira os atores que atuam no campo de pesquisa escolhido: precisa se atentar ao tempo do outro, contentar-se em estabelecer um simples contato, ao detrimento de querer "forçar" um contato valioso para pesquisa, mas que pode perder seu sentido, caso cada encontro surgido no imprevisto das ruas fosse instrumentalizado por uma objetividade científica a priori (MOREAUX, 2020, p. 38).

Dessa forma, e mesmo com as limitações e especificidades do contexto pandêmico, a experiência de campo se misturou à prática dos coletivos, seja auxiliando no preparo e na distribuição das marmitas, ou lavando as enormes pilhas de louça que sobravam depois do almoço, seja "rancando" tiririca da terra, espalhando adubo, colhendo os frutos da produção coletiva. Era mais que natural que entre as pilhas de alho cortado, e as bacias de abobrinha picadas surgissem conversas especialmente relevantes para os pensamentos que esse trabalho pretende mobilizar. Não é exagero dizer que dificilmente essas coisas sairiam de forma tão natural se fossem ditas no contexto de uma entrevista semiestruturada. Por esse motivo, resolvemos abrir mão dessa técnica de pesquisa para almejar trazer à tona algo mais imediato, isto é, não mediada por uma tentativa consciente de representação, buscando assim a riqueza do banal escondida dentro das práticas cotidianas. Seguindo os preceitos do artesanato intelectual de Mills (2008), não podemos diminuir o valor dessas conversas, e assim, elas constituem grande parte das informações colocadas em movimento durante os estudos de campo, e que foram responsáveis por encher as páginas dos diários de campo.

Para Ricoeur (1983 *apud* BRETON, 2020), a "temporalização do vivido", isto é, a experiência em campo e a "configuração da narrativa", a tradução da experiência em um trabalho acadêmico, não são momentos separados da pesquisa. Nesse sentido, em conjunto com a proposta de Mills, a investigação narrativa (BRETON, 2020; RODRIGUES e PRADO, 2015) se mostrou de muita valia, se colocando como "uma prática discursiva que viabiliza a atribuição de sentido às vivências, uma vez que é, ao mesmo tempo, um objeto

de estudo, um método de investigação e uma forma de organização do relatório de investigação" (RODRIGUES e PRADO, 2015, p. 93).

Na sua tese, que discute as relações entre os fazeres culinários e a identidade, Silveira (2014) indica que a investigação narrativa permitiu "utilizar como meio de produção desses relatos os fazeres desenvolvidos no âmbito das cozinhas (...) desde fazeres cotidianos de aparente irrelevância dentro da estrutura social". Assim, para Reis (2008 *apud* RODRIGUES e PRADO, 2015, p. 95), "Toda a investigação narrativa implica a recolha de diferentes vozes, a interpretação dessas vozes e a construção de uma história", de modo que "as narrativas dos investigados e as narrativas do investigador se fundem/entrecruzam para a compreensão de uma realidade social".

Embora seja um encontro, ainda há o inevitável filtro do pesquisador que escolhe a melhor forma de tradução. Nesse sentido, citamos a potência presente nos *denkbilders*, proposta textual muito experimentada por W. Benjamin. Segundo Stavrides, "na sua idiossincrática escrita e modo de pensar, os quais são entendidos como somente poéticos, Benjamin explora a potencialidade dos *Denkbilder* para ativar um tipo diferente de pensamento crítico: pensar nas e através de imagens reveladoras" (STAVRIDES, 2016a, p. 212). Nesse tipo de texto, a simples descrição assume um papel narrativo, ao qual possibilita unir a leitura subjetiva do autor, a "matéria difusa" que consiste a experiência (SILVA, 2009), com as diversas trajetórias que constituem o lugar analisado, como no famoso texto de Benjamin e Lacis (2019) sobre Nápoles. Aqui, a dialética entre o presente e a presença se destaca, "tendo a descrição como exercício de registro, mais ou menos criativo, identificando o presente que substitui a presença, as representações, formas e figurações que substituem processos" (DA SILVA MARTINS, 2020, p. 98). Por meio dessa inspiração, construímos os *atravessamentos* que compõem essa pesquisa, mas também a ritmanálise exercitada.

A despeito da aparente perda de um suposto "rigor científico", encarada pela égide da implicação entre sujeito e objeto, a abertura metodológica pelo qual advoga Moreaux (2020), permite introduzir e experimentar algumas técnicas de pesquisa. Não se trata de querer "inventar a roda", mas de ressaltar aqui, junto com esse autor, a necessidade da ciência geográfica de se abrir para os círculos de afetos que movimentam os corpos em sua escala mais básica e imediata, e que pela aparente insignificância ficaram muito tempo de fora do olhar geográfico. Certamente o uso de entrevistas semiestruturadas, bem como as práticas consolidadas da observação participante são de

muita valia ainda, mas é sobretudo um grau de experimentação, que assim como na constituição dos espaços comuns, sustenta a pesquisa que aqui se desenha.

Como aponta Silva (2009, p. 186), "estar atento a essa economia de trocas entre essas dimensões do trabalho é ainda estar aberto às sugestões que essas atividades podem influir". Fazer da pesquisa um artesanato. Sobre isso, há uma passagem zapatista, a qual Stavrides recorda em seu livro: "como os Zapatistas dizem, nós podemos criar essas estradas enquanto caminhamos. Mas nós temos que escutar, observar e sentir o movimento das passadas" (STAVRIDES, 2016a, p. 180).

CAPÍTULO VI - GEOGRAFIAS DO FAZER-COMUM: ESPAÇOS, LUGARES E REDES

6. 1 Breves notas teóricas sobre uma Geografia dos fazeres-comuns

Elaborar uma análise geográfica das práticas socioespaciais emancipatórias que envolvem a produção do comum requer questionar também o nosso campo científico. Em outras palavras, para entender as geografias do fazer-comum, talvez seja necessário elaborar uma Geografia dos fazeres-comuns. Não é sem desafios que essa empreitada aqui se esboça. Pois como vimos, elaborar uma teoria sobre a concepção e o funcionamento dos espaços comuns requer o exercício de uma imaginação espacial que desvie tanto do "absoluto materialista, que interpreta o espaço como realidade ou objeto físico-material independente de ou externo as suas relações", quanto do idealismo exacerbado, que o entende "como abstração ou *a priori* intuitivo" (HAESBAERT, 2014, p. 37). Neste sentido, uma leitura relacional do espaço, ao referi-lo enquanto um "conjunto de interações" (HAESBAERT, 2014, p. 38), ou "uma esfera de multiplicidade de trajetórias" (MASSEY, 2008, p. 90) compreende tal imaginação. Não obstante, esse tipo de entendimento envolve considerar a interação entre as diferentes trajetórias que constituem um acontecimento espaço-temporal, sendo "um pré-requisito para que a história e o tempo sejam abertos e, assim, um pré-requisito para a possibilidade da política" (MASSEY, 2008, p. 95).

Se a multiplicidade do espaço impõe diferenciação, Haesbaert (2014) indica que dentro da Geografia, podem ser identificadas duas maneiras, ou lógicas espaciais, para trabalhar essa diferença: a lógica de dominância zonal e a lógica de dominância reticular. Enquanto a primeira leva em conta a "diferenciação de áreas", a segunda reconhece o espaço através das redes que nele se constituem. Neste sentido, Haesbaert (2014, p. 39) indica que "fundamental em qualquer estudo geográfico que se preze é a relação entre essas duas lógicas". Ele escreve que

> todo espaço é construído, concomitantemente, através de três elementos (Raffestin falaria em 'invariáveis territoriais') básicos: a linha, que numa leitura relacional se transforma em fluxo, o ponto, que deve ser visto como pólo ou nó de conexões, e a área ou malha, já que para o domínio de zonas ou superfícies contínuas há sempre a necessidade de construção de uma malha de linhas interconectadas ou redes (...). Assim, nessa perspectiva mais analítica, rede enquanto conceito não se coloca no mesmo lugar de território, lugar e paisagem, mas de "zona" ou "área", pois tem um sentido mais amplo e (também) operacional como componente indissociável de nossa concepção relacional de espaço (HAESBAERT, 2014, p. 39-40).

Ao abordar os espaços de fazeres-comuns, através da proposta de expansão do comum colocada por Stavrides (2016a), também a relação entre as duas lógicas de dominância se mostra pertinente. Pois, ao considerar a abertura externa como algo necessário ao estabelecimento de espaços comuns, um bom estudo de suas geografias deve levar em conta tanto suas configurações internas, quanto as redes por eles constituídas. Assim, os espaços comuns, entendidos enquanto campos de experimentação, e expansão de práticas comuns (STAVRIDES, 2016a), podem tomar a forma de um "nó de conexões", bem como de uma "malha de linhas interconectadas ou redes" (HAESBAERT, 2014, p. 40). Na verdade, são ao mesmo tempo ambos, ao passo que desviam de uma tentativa simplista de delimitação.

Entendemos que a feitura de uma geografia dos espaços comuns se mostra pertinente para compreender as potencialidades de emancipação social. Dessa maneira, o que se pretende neste capítulo é discorrer sobre algumas interpretações possíveis, despertadas e fomentadas durante o contato e a vivência nas praças e cozinhas comunitárias, mas também durante os mutirões de construção e plantio, audiências públicas e manifestações de rua. Tais espaços de ação, lócus das experiências em campo, podem ser entendidos também mediante as duas lógicas espaciais elencadas por Haesbaert (2014), fato que justifica a escolha em apresentar esse capítulo a partir dessa divisão categórica, elaborando primeiro uma interpretação dos *lugares de práticas comuns* e depois sobre as *redes de práticas comuns*, embora sempre destacando a inter-relação entre ambas categorias.

Aqui, o lugar não é tomado como simples fonte de significações sociais, associado ao espaço vivido da geografia fenomenológica (BUTTIMER, 2015[1980])[47], mas sim como uma expressão local da coetaneidade do espaço (MASSEY, 2004). Da mesma forma, a rede não pode ser entendida como estrutura imóvel, mas sim maleável, talvez mais nos termos do que Ingold (2010) propõe como teia ou malha. Uma pequena introdução inicial se mostrou necessária, no primeiro caso, para afastar qualquer confusão com relação às abordagens geográficas centradas no lugar, muitas vezes através da perspectiva fenomenológica, e no segundo caso, devido a pouca atenção voltada ao conceito de rede enquanto objeto da Geografia.

Ambas categorias aqui escolhidas, de lugar e rede, evocam a importância do pensamento interescalar. A ritmanálise, nesse sentido, propicia através da interpretação

[47] Segundo Buttimer (2015, p. 09), "para discutir lugar, temos que congelar um processo, que é dinâmico, em um momento imaginário, com o objetivo de fazer uma imagem estática."

interescalar, entender como as relações de mediação entre a ordem próxima do corpo e a ordem distante do urbano, do estado e do modo de produção dominante se relacionam. Mais do que isso, como atestou Claire Revol, em uma palestra realizada no lançamento da tradução brasileira do livro "Elementos de ritmanálise"[48], o ritmo enquanto ideia chave e a ritmanálise como campo de investigação instauram um caminho revolucionário de transformação operado através da análise da invenção de ritmos *outros*, como por exemplo aqueles compartilhados em atividades sociais organizadas.

A partir do contato cotidiano com as cozinhas que dialogaram com essa pesquisa, identificou-se alguns processos organizativos fundamentais para a manutenção e/ou expansão das atividades. No tópico "lugares de preparo" analisaremos aquele que se coloca mais aparente dentro das cozinhas, aqui denominado como processos de organização dos ritmos de trabalho. Cabe justificar a escolha do termo processo. Antes de se definirem a partir de métodos e diretrizes fixas, as práticas espaciais dos coletivos mostraram uma adaptabilidade não apenas ao contexto espacial, mas também temporal, o que indica também aqui uma interação entre os ritmos da pandemia, do contexto político local e evidentemente, da trajetória das cozinhas no período da pesquisa. Como aponta Stavrides (2016a, p. 61, trad. nossa) "necessitamos estudar cuidadosamente os espaços comuns não como expressões puras de uma cultura diferente, mas como necessariamente *work-in-progress* híbridos e coletivos, nos quais sinais de um futuro distinto podem emergir". Assim, tais estratégias socioespaciais servem mais facilmente à alcunha de processos pois esse termo expressa melhor o caráter temporal e adaptativo das mesmas.

ψψψψψ

Atravessamento #5: momentos disruptivos

No texto "teoria dos momentos", presente no segundo tomo da Crítica da Vida Cotidiana, Henri Lefebvre (2002) se debruça sobre os significados cotidianos dados a essa palavra antes de esboçá-la enquanto conceito filosófico. Se na Física, a palavra momento expressa uma grandeza utilizada para medir a relação entre massa e velocidade, na linguagem coloquial, outros sentidos aparecem (um instante memorável?) e ainda sim uma essência permanece, aquela do seu predecessor latino: momentum (de mudança, impulso, movimento e variação). No entanto, no raciocínio proposto pelo filósofo, temos que abandonar a noção física e cartesiana de tempo linear para compreender os

[48] Palestra realizada de forma remota no dia 18 de Janeiro de 2022.

momentos. Pois ao passo que os mesmos têm uma duração, um início, um meio e um final, essa duração não é de maneira alguma contínua, fazendo com que os distintos momentos sejam significados de várias maneiras, mediante as práticas e contextos sociais.

*Segundo Lefebvre, o momento é um espaço-*tempo "percebido, situado e distanciado (...) *tanto em relação a* outro momento como em relação com o cotidiano" (LEFEBVRE, 2002, *p. 650), apesar de nascer no seu seio, pois é a própria fragmentação da vida cotidiana que o realiza. Podemos elencar alguns exemplos: o momento do estudo, o momento do descanso, o momento da criação artística, o momento do jogo e o momento do trabalho. Estes últimos presentes em praticamente todas as sociedades e também faixa-etárias da trajetória individual, no entanto sua significação, seu conteúdo, suas formas, isto é, os rituais que constituem o momento, variam conforme o contexto social, histórico e geográfico.*

O momento é uma "forma elevada de repetição, renovação e reaparecimento e do *reconhecimento de certas relações determináveis com outros (ou com o outro) e com o* self" (LEFEBVRE, 2002, *p. 643). Por esse motivo, os momentos adquirem um caráter* "estrutural", uma forma e um conteúdo. Segundo Rob Shields (1999, p. 58), *momentos são aqueles instantes quando "um reconhece ou tem subitamente um* insight *dentro de uma situação ou de uma experiência além da mera rotina empírica de uma atividade* qualquer" *de modo a superar a efemeridade da situação ao proporcionarem o encontro* com "o significado mais amplo de dada 'coisa' ou evento – *sua relação com o todo, e por extensão, nossa relação co*m a totalidade".

*Tal conceito, para Lefebvre, indica a existência de tempo-*espaços nos quais "exprime*-se a revolta como iniciativa e partida rumo à apropriação, instauram-*se os 'espaços de jogo' *(na acepção lefebvriana) nos quais a obra pode atravessar o produto, o valor de uso pode dominar o valor de troca, anunciando a vida urbana (dos encontros e da festa)* contra a cidade administrada" (FONSECA, 2019, p. 92*-93). Segundo Shields (1999, p. 32),* são tais momentos "of total engagement in social life, moment*s when the husk of* alienation was shed, displaced by the ripeness of mirth and fruits of collective activity"

No capítulo 3, analisamos como o desenvolvimento do modo de vida urbano modificou o conteúdo (contingências) e as formas (rituais) que constituem o momento *de exercício de práticas de comensalidade. Se os momentos proporcionam a ligação do instante com a totalidade, no caso do comer juntos, isso significa compreender a diversidade de trajetórias e de relações sociais que compreendem tal ato. Não à toa, Shields entende os*

momentos como uma maneira de atravessar a banalidade e a alienação imposta pela cotidianidade hegemônica. Seguindo a perspectiva proposta por Lefebvre e resgatada por Shields, pode-se concluir que o modo de vida urbano que se desenvolve após a revolução industrial colaborou para a que os espaços-tempo de comensalidade perdessem progressivamente seu caráter como momento, sendo cada vez mais restrito pelas brechas da rotina de trabalho e inundado por imagens e representações de um modo específico de se alimentar.

Se a princípio o cenário parece desanimador, não podemos nos esquecer que nenhuma dominação ocorre sem resistência. Assim, não se trata de buscar um passado idílico, mas de abrir brechas dentro do nosso terreno atual. Em uma aula realizada no dia 10/12/2021, e transmitida ao vivo via Youtube, Stavrides apresentou e ressaltou a luta por espaços comuns em diversos contextos, dentre os quais os protestos contra as medidas neoliberais em Istanbul, que tomaram a forma de gigantes festivais, onde o comer juntos no espaço público foi um dos acontecimentos mais marcantes; e também a luta do MTST em São Paulo, especificamente na ocupação Marielle Vive, frisando também a importância da cozinha como espaço de formação política e trocas sociais.

Da mesma maneira, aqui os espaços-tempo de produção, preparo e distribuição das marmitas são entendidos como momentos, tal como a acepção lefebvriana sugere. Ao passo que se constituem "pela possibilidade de um ato", e "pela tentativa de realização total de uma possibilidade" (LEFEBVRE, 2002, p. 647), os momentos se colocam como uma possibilidade de reunião das diferenças máximas, e para a produção de espaços diferenciais. Nesse sentido, expressa o possível contido na totalidade aberta e na potência do "homem-total". Segundo Gutierrez (2013, p. 41, trad. nossa), é na "significação social desses momentos privilegiados, dessas pequenas rupturas locais" que se produzem "as transformações (praxis e poiesis) de uma vida cotidiana entendida como possibilidade da autogestão generalizada". Tem-se, portanto, que "a teoria tem um objetivo prático: transformar esses poderes, essas totalidades parciais destinadas ao fracasso, em 'algo' novo e imprevisto, algo genuinamente total, que poderia superar a contradição 'trivialidade/tragédia'" (LEFEBVRE, 2002, p. 648, trad. nossa).

Stavrides (2016a, p. 67, grifo nosso) ao trabalhar o conceito foucaultiano de "heterotopia", apresenta uma definição que pode ser interessante para pensar os nossos momentos: "uma experiência coletiva de alteridade, não como um cerceamento espacial estigmatizante mas como prática de difundir novas formas de vida urbana coletiva". É na mesma esteira teórica que Hardt e Negri trabalham na ideia dos

acontecimentos biopolíticos (HARDT e NEGRI, 2016). Segundo eles, a biopolítica, em contraste com o biopoder, ao passo que opera enquanto "acontecimentos" interage ao mesmo tempo com "poderes produtivos localizados da vida - ou seja, a produção de afetos e linguagens através da cooperação social e da interação de corpos e desejos, a invenção de novas formas de relação com o self e com os outros", mas também se afirma "como criação de novas subjetividades, apresentadas ao mesmo tempo como resistência e dessubjetivação" (HARDT e NEGRI, 2016, p. 76).

O que essas três abordagens apresentam em comum é o potencial de certas conjecturas tempo-sócio-espaciais na geração de afetos capazes de romper com a subjetividade imposta pela lógica de mundo capitalista. Assim, sintetizam parte fundamental do que esse trabalho propôs, isto é, dar luz à potência transformadora operada através da produção coletiva de refeições. As cozinhas comunitárias, em maior ou menor grau, proporcionam um tempo-espaço que rompe com a lógica do trabalho enquanto valor de troca, elemento apontado por Lefebvre como essencial para a constituição dos momentos. Assim como Stavrides escreve, a criação de relações capazes de inventar novas formas de vida só se dá coletivamente, e isso também as cozinhas ensinam, colaborando para um tipo de "acontecimento político que postula a produção de vida como um ato de resistência, inovação e liberdade" como escrevem Hardt e Negri (2016, p. 78).

Para Dardot e Laval (2017), o trabalho quando compreendido coletivamente e em relação com um "agir comum" pode ser um motor para dar vazão a essas novas formas de relações. Segundo os autores, o "trabalho, quando não é inteiramente comandado ou canalizado, revela-se criador, ou como dizemos aqui, instituinte: laços de amizade, novas ações, maneiras de coordenar e cooperar e, sobretudo, regras tácitas de ajuda mútua e cumplicidade" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 515). Isso porque o "trabalho pressupõe um 'coletivo de trabalho' para se realizar", o que não se resume ao agrupamento de pessoas simplesmente, mas sim "o repositório de tradições, os gestos e as palavras do ofício (...) todos os sinais pouco visíveis da memória do meio", em outras palavras, seus ritmos.

Se "na lógica abstrata do capitalismo, o trabalho se reduz a um meio de acumulação do capital" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 512), se rendendo ao valor de troca que conduz as relações sociais no sistema de consumo burocrático dirigido, o que as ações das cozinhas comunitárias nos mostram é uma outra possibilidade de entender e praticar também o trabalho. Poderíamos associar essa prática ao que Dardot e Laval (2017, p. 513) chamam de "dimensão altruísta do trabalho", que se dá através do "sentimento de

utilidade social do que produzimos", mas isso seria reduzir a potência das próprias cozinhas. Então, para entendê-las enquanto produtoras de "momentos disruptivos" é necessário ir um pouco mais a fundo, resgatando a ideia de uma "resistência cooperativa" (DARDOT e LAVAL, 2017) capaz de fornecer as bases para o florescimento de uma "autogestão estendida" (LEFEBVRE, 2017).

ψψψψψ

6.2 Lugares de práticas comuns

O conceito de lugar é um daqueles fundamentais para a Geografia e como tal, amplamente debatido. Embora na Geografia Cultural brasileira essa palavra esteja mais associada à experiência subjetiva/individual do mundo, o que propomos pretende lançar mão do lugar enquanto construção coletiva, inspirada na perspectiva desenvolvida por Massey (2008). Ela propõe que entendamos o lugar como "uma sempre mutante constelação de trajetórias" (MASSEY, 2008, p. 215), que podem ser de curta duração, como o seu trajeto de Londres a Milton Keynes, ou então compostas por escalas temporais mais amplas, tais como as "rochas imigrantes" de Skiddaw, uma reserva natural no norte do Reino Unido (MASSEY, 2008). Aqui, a relação entre espaço e lugar não se trata de uma oposição arbitrária, mas sim de uma complementação escalar. Desse modo, antes de destacar nos lugares características de refúgio ou de estase em relação a mobilidade do espaço, propõe-se entendê-los como uma composição local da multiplicidade que é intrínseca ao espaço.

Mas, "no entanto, se tudo se move, onde está o aqui?" (MASSEY, 2008, p. 199). Para responder essa pergunta, indica-se encarar o lugar como eventualidade "enquanto aberto e quanto internamento múltiplo" (MASSEY, 2008, p. 203), sendo o "aqui' nada mais é (e nada menos) do que o nosso encontro e o que é feito dele" (MASSEY, 2008, p. 201). Toda essa discussão, embora cara a Geografia, pode a princípio parecer uma digressão deslocada do resto do nosso trabalho, no entanto, como Massey demonstra, entendemos aqui que essas distintas imaginações para o lugar (como arena da subjetividade individual e como campo de construção coletiva) implica no modo como as práticas espaciais se dão, bem como que tipo de relações políticas são exercidas.

Da mesma forma, tais imaginações também podem ser identificadas na prática socioespacial das cozinhas comunitárias. A partir da análise realizada, pode-se afirmar que quando o espaço é praticado como construção coletiva, a imaginação espacial se revela mais potente, tanto para a expansão material dos fazeres-comuns, mas também em termos

de criação de práxis política. Esse fato representa uma interessante intersecção entre o debate epistemológico e o político-social aqui proposto. A própria Doreen Massey identifica essa dupla potência, ao escrever que

> Reconceituar o lugar dessa maneira coloca em pauta um grupo diferente de questões políticas. Não pode haver suposição de coerência preconcebida ou identidade coletiva. Em vez disso, o acabar juntos [*throwntogetherness*] do lugar exige negociação. Em flagrante contraste com a visão do lugar como estabelecido e preconcebido (MASSEY, 2008, p. 204).

O estabelecimento de negociações para a constituição dos lugares também encontra eco na perspectiva defendida por Stavrides em relação aos espaços de práticas comuns. Para ele, a invenção de mecanismos de negociação é necessária para evitar tanto a cristalização de regras e hierarquias quanto a definição de identidades pré-concebidas. Segundo ele, "esses espaços não são simplesmente o resultado de ações que o produzem ou interpretações que os nomeiam. Os espaços comuns (...) emergem no processo de serem coletivamente utilizados, definidos, concebidos e comunicados" (STAVRIDES, 2016a, p. 210, trad. nossa). Segundo Tutor Antón (2008, p. 180, trad. nossa), entender o comum espacializado em lugares comunitários significa perceber suas manifestações materiais como lugares de "encontro e socialização, de adição de conhecimento e fortalecimento de um capital social nutrido de informações e conceitos alternativos".

Alguns desses mecanismos puderam ser identificados na prática socioespacial das cozinhas comunitárias, operando tanto internamente, isto é, na organização interna do funcionamento dos coletivos e organizações, quanto na interação com outras instituições e sujeitos sociais. Na análise que segue, apresentamos como tais negociações são mobilizadas nas distintas arenas socioespaciais, aqui definidas em categorias relacionadas às principais práticas nelas efetuadas: a produção de insumos para as cozinhas, o preparo das refeições e a distribuição das marmitas. Cabe ressaltar que a opção em diferenciar os lugares nas seguintes categorias (lugares de produção, lugares de preparo e lugares de distribuição) se deve mais a uma escolha didática que propriamente uma divisão rígida, ao passo que é a relação entre os mesmos que nos interessa e que permite vislumbrar uma geografia capaz de demonstrar as distintas potências de invenção política e transformação social promovidas pelas cozinhas comunitárias que se colocaram aqui em diálogo.

6.2.1 Lugares de produção: terra como terreno comum

Os lugares de produção são aqueles onde são realizados os plantios e as colheitas de alimentos a serem utilizados nas cozinhas. Não obstante, propomos também entender o termo *produção* indo além do seu aspecto material, pois o que se produz nos canteiros

e agroflorestas coletivas não se restringe às escarolas, rúculas, abobrinhas, brócolis, couves, cenouras, batatas, tomates, feijões, e mais tantos outros gêneros alimentícios cultivados. Também se estende aos saberes, aprendizados, técnicas, valores, relações de reciprocidade e coletividade que poderiam ser compreendidos pelo que Hardt e Negri (2016) entendem como "comum imaterial".

Figura 10 – Lavouras coletivas do Assentamento Contestado



Fonte: acervo do autor, 2021

Cabe ressaltar que as cozinhas comunitárias pesquisadas adquirem seus insumos a partir de diversas fontes (iremos tratar melhor sobre esse assunto adiante), no entanto, na delimitação dos lugares de produção aqui considerados levamos em conta somente os espaços diretamente relacionados às cozinhas, isto é, que tiveram atuação dos coletivos em sua concepção ou manutenção. Assim, o principal lugar de produção vem do coletivo Marmitas da Terra, cuja expansão dos fazeres-comuns permitiu o cultivo de lavouras coletivas localizadas no Assentamento Contestado (figura 10). Esse, sem dúvidas, se coloca como um espaço central não somente para as ações do "Marmitas", mas para a rede de cozinhas comunitárias que a ele se associa. Além desse lugar, trataremos de outros dois, também relacionados às práticas de expansão do comum efetuadas pelo

Marmitas da Terra: as hortas agroflorestais da Chacrinha, localizada no bairro Boqueirão e Papa Francisco, no Sabará, ambos territórios periféricos de Curitiba. Ainda de forma correlata, embora não diretamente associada à rede de cozinhas, poderíamos citar o Hortas Curitiba, movimento que surge a partir da inciativa de um militante do Marmitas da Terra, James William, em criar uma rede de colaboração entre hortas comunitárias e pessoas interessadas. Através de mutirões autogestionados, o Hortas Curitiba mobilizou, nesses dois anos de atividade, diversos espaços de produção coletiva em Curitiba e especial na Cidade Industrial de Curitiba, a CIC, e o no Caximba, bairro do extremo-sul da cidade. Além disso, o coletivo promoveu também ações formativas, como a realização de palestras e oficinas.

Segundo um dos coordenadores do Marmitas da Terra, Marcos Antônio, a iniciativa de mobilizar um grupo de voluntários urbanos na manutenção de hortas coletivas em um território do MST foi uma experiência inovadora até mesmo para o próprio movimento. A distância não muito grande entre o Assentamento, no município da Lapa e Curitiba foi um dos fatores que possibilitou a continuidade dessas ações, iniciadas em Outubro de 2020 e realizadas semanalmente desde então. O tempo de deslocamento, de mais ou menos 1:30h, se mostrou bastante propício para conversar com os voluntários, conhecer melhor as estratégias organizativas ou às vezes somente para ouvir histórias ou para colocar o diário de campo em dia. Em uma dessas viagens, Marcos me conta que, desde o princípio, o objetivo dos mutirões era não somente colher os alimentos a serem preparados posteriormente, mas também criar um outro espaço de ação do coletivo, onde o contato com o alimento pudesse ser efetuado desde a sua origem, através da agroecologia, e em um território conquistado e mantido a partir da luta pela terra. Segundo ele, é importante “criar a relação a partir da produção”, fazer com “que as pessoas que não conhecem, não tem contato com a terra, criar essa relação a partir da comida”. Adriano, morador do Assentamento Contestado, agrônomo, professor de agroecologia e responsável pelas instruções técnicas e pelo gerenciamento dos canteiros coletivos, em uma oportunidade me revela que “o que estamos fazendo aqui, é de fato, entendendo e estabelecendo uma relação com a natureza e demonstrando como de fato é a produção do alimento saudável”.

O dia de mutirão começa logo cedo pela manhã, às 6:00h, horário do encontro para as caronas. No começo, essas eram organizadas utilizando os veículos dos próprios voluntários, mas desde o final de 2021, passou-se a utilizar ônibus fretado. Na chegada do assentamento, um momento bastante importante é a formação de uma roda, onde as pessoas se apresentam e o espaço é apresentado para as pessoas novas, fala-se um

pouco sobre as ações do coletivo, informes gerais e passa-se as instruções para a manhã de trabalho. Assim como evidenciado na pesquisa de Moreaux (2020), embora seja um mecanismo bastante simples, a roda de apresentação funciona muito bem enquanto estratégia para o estabelecimento de um terreno comum (*common ground*) (STAVRIDES, 2016a). No nosso caso, ela permite que pessoas de diferentes trajetórias e saberes sejam reconhecidas como semelhantes e igualmente relevantes para o sucesso do mutirão.

Durante as atividades corriqueiras nas hortas e canteiros, que compreendiam a preparação da terra, plantios e colheitas, nos ajudávamos e ensinávamos uns aos outros. Assim, quem já participa das atividades a mais tempo ensina as pessoas recém-chegadas, a partir da prática. Laudy, uma das voluntárias, é moradora da ocupação urbana Guaporé II, localizada na região oeste de Curitiba e também colabora com a cozinha da UMT. Em um dos dias de mutirão, ela me diz que "começa por aqui, numa simples terra. Aqui a gente tem um conhecimento de como plantar, como colher, como temos que tratar a planta, a verdura até ela chegar num tempo de colheita, como é que tira, pra onde vai, tudo isso é conhecimento". Não obstante, além dos saberes práticos individualmente absorvidos, ela também relaciona os conhecimentos agregados nos mutirões como uma sabedoria social. Segundo ela, "o sofrimento pode se colocar como fome de uma falta de conhecimento. A partir do momento que se tem um conhecimento, não vai se sentir mais em um estado de sofrimento, corre atrás de direitos, de uma melhor qualidade de vida". Dessa forma, entende-se que os fazeres-comuns efetuados durante os espaços-tempo de trabalho coletivo proporcionam um tipo de aprendizado social que vai além de acúmulos individuais. Como aponta Stavrides (2016a, p. 126, trad. nossa), durante os mutirões, "conhecimentos e experiências se tornam formas do comum" ao serem compartilhados, fazendo desse momento mais que simplesmente um trabalho cooperativo, mas um momento de inventividade social, ao passo que o compartilhamento de recursos e conhecimentos aumentam a capacidade coletiva de transformação, mas também proporcionam um desenvolvimento individual dos participantes.

Se para Caldeira (1956) o mutirão se coloca, tradicionalmente, como uma forma de ajuda mútua e dessa maneira, como uma tecnologia de sobrevivência no meio rural, também se constitui para o MST como um aspecto indispensável de sua prática socioespacial (MARTINS, 2000). No caso dos mutirões levados a cabo pelo Marmitas da Terra, ainda que o aspecto de sobrevivência não seja o mais aparente (ao menos para as pessoas que participam ativamente das atividades) se conserva a essência da dinâmica proporcionada por esse tipo de organização do trabalho: a destituição do dinheiro enquanto valor de troca principal e a sua substituição por outros tipos de valoração, mais

voltados a colaboração, ao compartilhamento e a formação de laços sociais. Por esse motivo, ressalta-se a importância, dentro dos mutirões, não apenas dos momentos de trabalho, mas também das pausas para o café e dos almoços compartilhados após a manhã de lida com a terra. Além disso, foi também uma preocupação do "Marmitas" a realização de momentos para além da produção, o que contemplou a visitação a outros lugares do Assentamento, a presença constante de místicas e a realização de atividades culturais, como apresentações de música e poesia.

Pelos vários motivos enunciados, o Assentamento Contestado, se tornou para o coletivo Marmitas da Terra um dos principais lugares para a manutenção e expansão dos fazeres-comuns. Os mutirões de cuidado com a terra, talvez mais do que as cozinhas, foram capazes de reunir pessoas de diversos segmentos sociais, origens e ocupações. Isso permite-nos demonstrar que, embora o trabalho coletivo ocorra em um lugar e um tempo delimitado, sejam as lavouras coletivas ou as próprias cozinhas, quando entendidas em relação com um processo de construção social mais amplo, as práticas efetuadas não obedecem às fronteiras físicas de onde ocorrem, mas buscam a expansão para outros espaços. Um dos exemplos que materializam esse processo são as hortas agroflorestais Papa Francisco e Chacrinha.

O primeiro mutirão realizado fora do Assentamento Contestado foi para a construção da Agrofloresta Papa Francisco, localizada no bairro Sabará, extremo oeste de Curitiba. Localizado em uma das sedes do Centro de Assistência Social Divina Misericórdia (CASDM), o terreno onde se deu a empreitada era anteriormente um depósito de entulhos e de restos de construção. Essa ação, em uma dinâmica inédita de organização, ocorreu no dia primeiro de maio de 2021, dia dos trabalhadores, e reuniu militantes do Marmitas da Terra, MST e também de outras organizações da sociedade civil, como demonstrado na figura 11. É importante citar que ela não teria ocorrido sem a experiência dos mutirões no assentamento. Não apenas por conta da experiência acumulada pelo coletivo, no que diz respeito à técnica e ao ritmo de trabalho, mas principalmente pela aliança ocorrida entre o Marmitas da Terra e as Irmãs Apóstolas do Sagrado C. de Jesus que participaram de alguns mutirões no Assentamento e resolveram levar a experiência para seu espaço principal de ação, o CASDM.

Infelizmente, durante o período da pesquisa, não foi possível identificar no lugar de produção criado nesse dia maiores aberturas e integrações com a comunidade do entorno. Quando questionadas sobre isso, colaboradoras do CASDM apontaram algumas dificuldades referentes à falta de interesse da comunidade, justificando a opção em limitar

o contato às crianças atendidas nos projetos gerenciados pela instituição. Ainda que, como nas lavouras do Contestado, esse espaço tenha o potencial para criar vínculos comunitários a partir do trabalho coletivo, por enquanto não foi possível identificá-los na prática para além das dinâmicas internas do Centro. Mesmo assim, seria injusto diminuir o sucesso dessa experiência, que atualmente produz grande parte dos alimentos utilizados nos projetos sociais de contraturno escolar ocorridos no CASDM. Além disso, há também a intenção em aproveitá-lo para projetos de educação ambiental junto às famílias das crianças atendidas. Essa pode ser uma estratégia interessante para realizar a expansão do comum através dessa agrofloresta.

Figuras 11 e 12 – Mutirão de construção da Agrofloresta Papa Francisco (à esquerda) e evolução da Agrofloresta um ano depois (à direita).





Fonte: Wellington Lenon (2021) e acervo do autor (2022).

Seguindo esse exemplo, dois meses depois outro mutirão ocorreu, para a construção de outra agrofloresta, agora na Vila Chacrinha, comunidade localizada no bairro Novo Mundo, na divisa de Curitiba com São José dos Pinhais. Várias peculiaridades marcam o terreno no qual a comunidade se construiu, localizado na planície de inundação do Rio Iguaçu. Embora seja uma ocupação antiga, datada dos anos 1970 e resultado da destituição de um antigo sítio que lá havia, o relativo isolamento fez com que a comunidade não acompanhasse o padrão de crescimento das outras periferias urbanas, mantendo até hoje vários laços familiares entre os moradores. Seu único acesso se dá através de outra Vila, a Pantanal, que embora mais antiga e populosa, também é bastante periférica e compartilha problemas semelhantes. Ainda que a posse do terreno seja garantida pela escritura desse antigo sítio, por se localizar em uma área de proteção ambiental, as 64

famílias que ali vivem, além das dificuldades cotidianas, também compartilham a incerteza do despejo, além do fato de não contarem com infraestruturas públicas fundamentais, como água encanada, energia elétrica e saneamento básico. Nesse cenário, a construção da horta (figura 13), apareceu como um primeiro contato, um meio pelo qual foi possível integrar outras ações dentro da comunidade, como por exemplo o auxílio jurídico com relação à regularização dos terrenos e também para a consolidação da associação de moradores.

Figuras 13 – Mutirão de construção da Horta da Vila Chacrinha



Fonte: Marcílio Mileski (2021).

Dessas duas experiências de expansão urbana das práticas comuns, se derivam dois modelos distintos de organização do espaço. No caso da agrofloresta Papa Francisco se optou por um modelo de fechamento do comum, mais restrito às interferências externas, de modo a manter o controle do processo produtivo centralizado, mas que permitiu a manutenção do espaço. Já na Vila Chacrinha, a apropriação coletiva do lugar de produção pela comunidade foi planejada como necessária à manutenção do mesmo, embora tenha sido descontinuado exatamente pela falta de participação dos moradores. É preciso indicar também os limites desse processo, que se coloca através da interferência dos ritmos dominantes em relação à ritmos emancipatórios. Aqui, é importante reconhecer as especificidades dessa comunidade, formada por moradores bastante antigos, que

viveram a vida toda lá, e alguns bastante recentes. Os laços familiares cumprem um papel fundamental, sendo que muitas casas são mantidas por gerações de mães solteiras. O protagonismo feminino se expressa também na associação de moradores, recentemente formalizada, e composta majoritariamente por mulheres.

Em uma visita à comunidade, ocorrida em maio de 2022, isto é, aproximadamente um ano após o mutirão que deu início à horta, umas das moradoras da comunidade, e atual presidente da associação, relata que era muito difícil manter seu trabalho fora, as demandas da associação e ainda realizar o manejo da horta. A falta de envolvimento dos outros moradores é identificada por ela como um tipo de individualismo que não vale a pena combater, o famoso "cada um por si". Uma colega, advogada popular que está há dois anos acompanhando a comunidade, me revela que um dos fatores que levou ao abandono da horta foi a divisão dos canteiros. Imaginando "facilitar" a manutenção do espaço, decidiu-se que cada família ficaria responsável por um canteiro, o que, no entanto, fez com que as relações de cuidado comum fossem enfraquecidas.

Assim, o fechamento do comum, em contraste com a experiência da agrofloresta Papa Francisco, não se dá intencionalmente, mas é resultado da interrelação entre os *ritmos cíclicos* do manejo da horta com os *ritmos lineares* da vida cotidiana urbana, sendo que esses últimos se colocam como dominantes. Assim como percebido na escala individual, tal fechamento do comum também se reproduz nas relações políticas entre a Vila Chacrinha e a sua vizinha Vila Pantanal, que embora estejam bastante próximas e compartilhem muitas dificuldades, o diálogo é escasso e se restringe a relações pessoais. A nível de exemplo, na Vila Pantanal há uma grande horta coletiva, mantida pelos moradores, e que poderia servir como um local de troca de experiências para sua vizinha, o que não se deu. Podemos perceber através desse exemplo de campo, que para a manutenção dos espaços diferenciais, é necessário não somente um estopim energético massivo, como as grandes revoluções indicam nos seus folhetins, mas um tipo de prática que consiga, ao se associar com o cotidiano, promover que os ritmos dominados possam voltar-se contra os dominantes, e assim, paulatinamente, desconstruir os valores inculcados pelo modo de vida individualista neoliberal.

Como disse Adriano, enquanto caminhávamos da roça para o refeitório almoçar, "a lógica de produção da agricultura, não foge da lógica de produção da sociedade como um todo. Transformar a agricultura numa mercadoria, uniformizar a agricultura, e nesse sentido, uniformizar a cultura, a forma de se alimentar". Essa fala expressa o sentido da lógica hegemônica da produção do espaço, em sua tendência ao apagamento das

diferenças (ou então à capitalização das mesmas), materializada no modo de produção da agricultura convencional. Mas também revela como tais ritmos hegemônicos apresentam uma ampla inflexão, fazendo com que seja mais fácil andar quatro quilômetros na chuva, até o mercado, que cultivar o próprio alimento. Ainda sim, implicitamente a fala de Adriano evidencia como a matriz tecnológica da agroecologia permite a recomposição de outros tipos de relações sociais, baseadas na produção de diversidade e no respeito à natureza. É por esse caminho que os mutirões de trabalho com a terra, através da agroecologia, podem ser entendidos como espaços diferenciais e materializações de práticas-comuns. No entanto, como o exemplo da Vila Chacrinha demonstrou, o espaço por si só não é capaz de produzir tais relações, pois elas dependem de um contexto social mais amplo, que seja capaz de manter em movimento as práticas e fazeres comuns.

6.2.2 Lugares de preparo

Os lugares de preparo compreendem fisicamente os espaços onde os alimentos são *processados, picados, cortados; cozidos, fritos ou salteados e enfim servidos em porções igualmente distribuídas em embalagens de isopor ou papel*. Ou seja, é a cozinha propriamente dita, na qual se dá o pré-preparo, preparo e montagem das marmitas. Mas assim como nos lugares de produção, a externalidade dessa prática não se restringe às marmitas produzidas. Como bem escreve Silveira (2014, p. 169), "cozinhar envolve sujeitos, espaços, tempos, gerenciamentos, saberes para economias de produção(...), seja inaugurando contatos, firmando afetos, reinventando formas de interação e compartilhamento". Nesse sentido, a cozinha enquanto lugar de preparo é também uma fábrica de afetos, negociações e de modos de se relacionar uns aos outros.

No decorrer da pesquisa, pôde-se perceber que o modo como cada coletivo organiza o trabalho dentro das respectivas cozinhas diz muito, não apenas sobre a capacidade produtiva das mesmas, mas também sobre as relações sociais e políticas exercitadas dentro e fora desses grupos. Como ressalta Marcos, do Marmitas da Terra: "a gente foi entendendo como um processo, o espaço do MST onde a gente prepara as marmitas não é só uma estrutura que prepara comida, ela é uma estrutura pedagógica, algo que transformamos em uma estrutura pedagógica-formativa". Assim como na preparação de um prato, se juntam na panela diversos ingredientes, nos lugares de preparo se encontram diversas trajetórias, profissões, idades, gêneros e orientações sexuais, demandando que a cozinha sirva como um terreno de negociação entre essas diferenças. Silveira (2014, p. 170), que estudou em sua tese a cozinha como espaço social, aponta que

> As cozinhas falam de negociações, de posições de cada pessoa no espaço coletivo, de hierarquias e redes que constituem e demarcam essas formas de contato. De mesmo modo, falam sobre como estas aprendem acerca dessas posições que devem assumir, de como assimilam modelos de vida e como jogam com os mecanismos que geram e desenvolvem as normativas que constituem as relações tecidas entre os sujeitos.

Assim como a nossa experiência de pesquisa demonstrou, Silveira (2014, p. 170) também entende que tais práticas e saberes não se restringem ao tempo-espaço da preparação dos alimentos, mas "mas podem desdobrar-se em modos de viver e promover relações menos limitadas à modelos que são oferecidos a todo instante em nossa vida cotidiana". Dessa maneira, isso permite apontar os lugares de preparo como fundamentais para compreender as práticas espaciais das cozinhas. Percebe-se que a capacidade inventiva que externaliza o processo para a além da cozinha se relaciona fortemente com a prática de organização interna do trabalho cotidiano nas cozinhas. Para Pedro Carrano, jornalista, líder comunitário e um dos organizadores da cozinha da UMT, se trata de criar condições para que "as pessoas não sintam só o que aquele espaço representa, e que aquele espaço está aberto para quando bater uma urgência, mas que a gente consiga criar uma cultura de que 'ó, a associação é tua, você pode ter tarefa aqui, você pode participar".

Como já escrito anteriormente, a primeira cozinha a começar suas atividades foi a do MNPR, a partir de uma parceria com o Sindicato dos Correios (figura 14). O espaço da cozinha, localizado nos fundos da sede sindical, também era utilizado, até julho de 2020 pelo Marmitas da Terra, às quartas-feiras. Um passo importantíssimo para o "Marmitas" foi a mudança para um espaço próprio (figura 15), o que permitiu não apenas o aumento da produção, mas também favoreceu a criação de vínculos com o espaço para além dos momentos de preparo, o que se observa de maneira mais fraca na cozinha do MNPR, até hoje funcionando no mesmo lugar. A importância do espaço físico para a criação de vínculos com o coletivo de trabalho se mostrou essencial não apenas para a coesão interna desses, mas também para a integração de novos membros. Percebeu-se, principalmente na cozinha do Marmitas da Terra, que o sentimento de pertencimento ocasionado pela convivência em um espaço coletivamente apropriado facilita a manutenção e a expansão do número de voluntários. Não se trata somente de uma identificação individual dos integrantes com o espaço, mas sim de um sentimento coletivo de apropriação, deslocado da ideia de propriedade. Além disso, por ser um espaço comunitário utilizado pelo MST e por outras associações, não funciona somente como cozinha, mas abriga também uma sorte de outras atividades organizativas e culturais, o que colabora para a criação de tais vínculos.

Figuras 14 e 15 – Cozinha do MNPR no sindicato dos correios (à esquerda); e cozinha do Marmitas da Terra, no CEFURIA (à direita).



Fonte: acervo do autor (2021).

Essa diversidade de usos pôde ser identificada também em outro espaço apropriado por uma cozinha coletiva. Trata-se da cozinha da UMT, localizada em um espaço periférico comunitário, a Associação de Moradores da Vila Maria e Uberlândia (figura 16). Aqui, diferentemente das cozinhas localizadas em lugares centrais, a maior parte das pessoas envolvidas nas atividades são moradores dos bairros e integrantes da comunidade próxima. Também aqui, há a especificidade de ocorrer tanto o preparo quanto a distribuição dos almoços, sempre às quintas-feiras. Para Pedro Carrano,

> Então, quer dizer, (a cozinha) é uma ferramenta que garante também uma coesão, porque, são cinco vilas que estão juntas: a Candinha, Uberlândia, Formosa, Canaã e Ferrovila, com histórias muito diferentes. Seria muito difícil em pouco tempo todo mundo ter a mesma visão, e o mesmo processo sobre as coisas, às vezes tem até disputas na comunidade, a gente sabe disso. Mas a cozinha é aquele momento em que aconteça o que acontecer, temos que cumprir essa tarefa, temos que fazer a entrega.

No caso específico da ocupação Veneza/Marielle Franco, a presença da cozinha comunitária não apenas representou um importante elemento da garantia de segurança alimentar dos seus moradores, mas também foi se constituindo como um vetor para a mobilização coletiva e também para a própria permanência no local, já que durante o período da construção da cozinha, a ocupação sofreu a possibilidade de reintegração de posse diversas vezes, mesmo com uma ação no Supremo Tribunal Federal impedindo a

realização de despejos durante a pandemia[49]. Como disse Guilherme Boulos, em uma rápida, porém proveitosa entrevista concedida durante a inauguração da cozinha solidária da ocupação Veneza/Marielle Franco,

> A cozinha comunitária, a cozinha solidária, é importante em si por ser um espaço de segurança alimentar. Mas na ocupação, ela tem um outro papel além desse, que é o papel de junção das pessoas. Nós estamos cada vez mais, a verdade é essa, nas grandes cidades, nos centros urbanos, nós estamos sozinhos no meio da multidão. E cada vez mais é uma multidão de gente anônima, de gente com medo, de gente que não se relaciona com os outros, de gente sozinha. Nas ocupações você tem um enraizamento comunitário: é o mutirão de limpeza, é as pessoas construindo juntas seus barracos, é as pessoas lutando juntas por teto e dignidade, é as pessoas comendo juntas. E a cozinha não é só um espaço de comida, é um espaço de encontro. É um espaço de cultura, é um espaço de formação, é um espaço de diálogo, é um espaço de troca. A cozinha é o coração de qualquer ocupação e de qualquer movimento.

No caso dessa ocupação, o salto organizativo foi bastante perceptível. Marcada por diversos conflitos internos, a cozinha, ilustrada na figura 17, serviu como motor para a integração dentro da comunidade, mas também externamente, com outros espaços que compartilhavam a mesma situação e a mesma luta. Um dos aspectos que marca esse processo é a escolha coletiva de trocar o nome da ocupação para Marielle Franco, em homenagem à vereadora brutalmente assassinada no Rio de Janeiro, em 2018. É importante marcar que tanto o espaço físico como o organizacional da cozinha foram concebidos e construídos pelos moradores e apoiadores, em especial o MTST e MST. Observa-se que ambos os movimentos, além de compartilharem a luta pela existência através da terra e do teto, apresentam uma amplitude nacional a partir de núcleos localizados autonomamente. Se a parceria com a cozinha do Marmitas da Terra foi necessária para a formação de lideranças comunitárias responsáveis por coordenar suas cozinhas, como é o caso de Fernanda, moradora da ocupação Marielle Franco, a construção do espaço físico se deu a partir de um projeto nacional do MTST, levado a cabo em outras cidades do país. Assim, diferentemente das outras cozinhas, o processo de construção coletiva englobou todas as etapas da construção desse lugar, contemplando a reforma efetuada em um espaço subutilizado da ocupação, que deu origem à cozinha inaugurada em setembro de 2021, e hoje utilizada para a produção diária de almoços para a comunidade.

[49] Se trata da ADPF (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) 828, expedida pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro e que proíbe a realização de despejos durante a pandemia de Covid-19, o que infelizmente, não tem sido respeitado.

Figura 16 – Cozinha da UMT, na associação de moradores da Vila Maria e Uberlândia



Fonte: acervo do autor (2021).

Figura 17 – Cozinha Solidária do MTST, na ocupação Veneza/ Marielle Franco



Fonte: Instagram do MTST Paraná/ @mtstparana (2021)

6.2.2.1 Organização dos ritmos do trabalho coletivo

Esse tópico contempla um dos objetivos da pesquisa, referente à análise dos modos de organização das cozinhas e suas relações com as práticas espaciais nelas efetuadas, e se vale de uma abordagem rítmica para suas interpretações. A organização dos ritmos do trabalho coletivo é o que vemos se visitarmos uma das cozinhas durante a

hora de preparo da comida, mas também é o que ouvimos e sentimos em meio a tal dinâmica. É como os corpos se dispõe no espaço, ao mesmo tempo se adaptando a ele e adaptando-o. Os ritmos de trabalho são condicionados por níveis de responsabilidade e podem ser divididos através de três etapas, cujas ações principais são respectivamente o processamento, o cozimento e a montagem.

O processamento é a **primeira etapa** para o preparo de uma comida e compreende todos os processos manuais que envolvem o *misè en place,* como por exemplo lavar, picar, descascar. É a parte mais trabalhosa de todo o preparo, e também a que leva mais tempo. Mas também é o momento que permite que entre uma caixa e outra de tomates a serem picados, uma conversa mais aprofundada se ensaie. Não raro, durante tais conversas, obteve-se informações relevantes para a pesquisa, ao passo que pôde-se conhecer melhor as pessoas que compartilhavam aquele espaço. Por ser também a primeira tarefa de recém-chegados, se tornava um momento importante para o estabelecimento de um terreno comum. Sobre esse momento, tomamos a liberdade agora de copiar um extenso, porém proveitoso trecho do diário de campo, referente ao dia 18/08/2021, uma quarta-feira de preparo na cozinha do Marmitas da Terra.

> Cheguei as 8:10h, as pessoas já estavam na lida. Fiquei conversando um pouco com o Augusto enquanto bebia água. Me preparei e assumi uma das cabritas usadas para picar os ingredientes do vinagrete. Enquanto operava a alavanca que fazia com que os tomates pré-cortados se transformassem em pequenos pedaços, o compasso ritmado cortava o silêncio natural dessa hora da manhã, atravessado por conversas tímidas e às vezes uma provocação "quebra-gelo" da Adri, do Fernando. Somado a timidez matinal, o silêncio na minha estação se devia ao fato de eu dividi-la com duas pessoas que ainda não conhecia. Um homem, jovem, de mais ou menos a minha idade e uma mulher mais velha, já idosa. Eles ensaiam uma conversa sobre o tamanho das parcelas e sobre ter um espaço disponível para plantar hortas nela. Ela diz que lá onde mora é difícil, pois seu terreno é todo concretado. Eu aproveito a deixa e a pergunto onde vive. Ela diz que é no Tatuquara. Ele, com orgulho, diz que mora na ocupação Nova Esperança, em Campo Magro. Eu pergunto se ela também mora em uma ocupação, ela me diz que sim e completa: na Veneza. Digo que sei onde é, que nunca havia ido lá (até então) só na Vila União, que fica próximo. Ela me pergunta se sou de Curitiba. Respondo que sim. Me pergunta se moro também em uma ocupação. Digo que não, que moro no Pilarzinho. Silêncio. Pergunto seus nomes: Roberto e Inês.
> Continuamos trabalhando. Enquanto isso, descubro mais sobre Roberto. Ele me revela que nasceu em um assentamento do MST e vivia como acampado até se mudar para a ocupação Nova Esperança. A partir desse momento a conversa ficou concentrada nas suas falas e minha escuta atenta, mesmo que atrapalhada pela cacofonia da cozinha. Ele me conta que a iniciativa de se juntar às ocupações urbanas vem a partir de uma avaliação do MST nacionalmente, a partir do entendimento da cidade enquanto arena de luta tão importante quanto o campo para a classe trabalhadora. Ele diferencia bastante na fala essas duas realidades, a agrária e a urbana, relatando os desafios distintos de construir a luta nesses dois "mundos". Roberto me diz que a cidade é mais difícil de se organizar porque é mais aberta a coisas de fora do território, como a própria rotina de trabalho, que demanda que as pessoas saiam da ocupação para trabalhar, além dos conflitos com a polícia, que são mais recorrentes, e com o tráfico, embora relacione-os com os "jagunços". Segundo ele, nos acampamentos do MST, quando tem "alguma treta", ela é resolvida internamente, discutindo coletivamente, mas nas ocupações urbanas sempre tem agentes externos para lidar. Ainda assim, Roberto, com muita

> propriedade, justifica a importância de gerar organização popular nos territórios urbanos. Ele também frisa que o papel dos militantes do MST não é liderar o processo, mas mostrar, a partir da experiência do movimento, exemplos de organização coletiva e dessa forma, construir a luta juntos. Pergunto a eles sobre a importância de lugares como esse, cozinhas coletivas, dentro das ocupações e acampamentos. Inês me diz que onde mora é cada um por si, mas que tem um pessoal construindo uma cozinha comunitária lá. Roberto me conta da sua experiência como acampado e lembra que nesses contextos não apenas as tarefas do preparo eram decididas e divididas coletivamente, mas também a produção dos alimentos e até mesmo a escolha do cardápio eram feitas de forma coletiva.

Essa conversa foi bastante marcante e proveitosa. Pode-se se dizer que a expansão dos fazeres-comuns de maneira cotidiana, como acontece nos acampamentos, é de certa forma também praticado no Marmitas da Terra. Como apontou Roberto Baggio[50], em uma de suas falas junto ao coletivo, "as marmitas são uma expressão do trabalho coletivo". Com relação aos momentos de preparo, o estabelecimento de um dia específico para o processamento dos alimentos (terças-feiras à tarde), foi essencial não apenas para o aumento da produção das marmitas, mas também para a criação de um outro espaço de encontro. Alheio à agitação do dia das entregas, isto é, a partir de um ritmo menos intenso, esse espaço pôde gerar trocas mais profundas e potentes. Isso é perceptível a partir do empoderamento de alguns voluntários, que ao participar cotidianamente dos pré-preparos na terça, começaram a também participar das atividades de coordenação.

A segunda etapa do preparo é o cozinhar propriamente dito. É quando o alimento, através do fogo e dos temperos, vira comida. Embora nas outras etapas (processamento e montagem), sempre houvesse uma flutuação das pessoas envolvidas, em todos os coletivos visitados, identificou-se que essa tarefa geralmente se centraliza em uma pessoa (em geral mulheres), ou no caso do Marmitas, por um grupo de pessoas mais ou menos fixo. Na cozinha do MNPR, a posição de quem comanda o fogão, embora não seja a mesma pessoa todos os dias, dita também quem organiza os outros processos da cozinha. Como citado no atravessamento #2, o MNPR opta por uma separação rígida entre integrantes do movimento (pessoas com histórico de situação de rua) e apoiadores e voluntários, o que também, no processo de evolução da cozinha, foi definindo distintos níveis de responsabilidade, mas nem sempre de forma amistosa. Percebeu-se que em alguns momentos, a dissincronia entre a dinâmica interna do movimento e a organização da cozinha ocasionou conflitos. Em uma dessas situações, uma voluntária, professora da rede pública, que estava desde o início das atividades comandando a cozinha praticamente todos os dias, acabou discutindo com um integrante do movimento devido a um detalhe

[50] Baggio é um dos coordenadores nacionais do MST, e militante do Marmitas da Terra.

cotidiano. Nesse momento, a posição hierárquica falou mais alto que a experiência do dia-a-dia, resultando na sua saída voluntária das atividades.

No caso da cozinha do Marmitas da Terra, as atividades de coordenação da cozinha são compartilhadas por alguns membros que participam com mais afinco e que estão mais presentes. É interessante notar que o nível de responsabilidade individualmente adquirida ocorre conforme a prática e a disposição de cada pessoa, sem que, no entanto, haja uma cobrança por algo além da própria capacidade e vontade. Naturalmente, pessoas mais propensas trazem para si mais responsabilidades, mas sem produzir relações hierárquicas a partir disso. Sempre há uma pessoa coordenando, mas nem sempre é a mesma. Ela se responsabiliza por organizar as estações de trabalho, direcionar as pessoas que estão chegando e gerenciar os insumos, de modo que a legitimidade para dar uma ordem advém mais da experiência e do comprometimento com o coletivo que de uma vaidade ou mérito individual.

Da mesma forma que um aprende a receber ordens, aprende a questioná-las, ao passo que não existe um método certo e sim um processo em construção. Nas outras cozinhas visitadas, também esse aspecto era identificado, no entanto, se devendo mais ao improviso necessário à urgência do cumprimento da demanda, que de fato se colocando como um processo coletivamente compreendido. Pedro Carrano, sobre as atividades da cozinha da UMT diz que "é um desafio enorme (...) romper um pouco essa questão de que a liderança tem que resolver tudo, e como envolver mais a comunidade". O diferencial do Marmitas da Terra foi a criação de um modo de fazer ao mesmo tempo aberto e flexível, proporcionando um processo de aprendizado coletivo forjado a partir de empoderamentos individuais não hierárquicos.

Finalmente, a terceira etapa é a montagem das marmitas. Aqui, duas dinâmicas principais puderam ser identificadas. Uma delas tem semelhança com a linha de produção "fordista", na qual as pessoas ficam paradas com as panelas e as marmitas vão passando de mão em mão até o final. A outra, levada a cabo apenas pelo Marmitas da Terra, é inovadora no sentido de que inverte a dinâmica "fordista", pois as marmitas ficam paradas e quem se movimenta são as pessoas, como demonstrado na figura 18. Durante a montagem, o espaço do refeitório é refuncionalizado, de modo que as mesas se unem para formar duas grandes superfícies onde são dispostas as marmitas vazias. Um grupo de trabalho é responsável por servir a comida, outro por repor as panelas, um terceiro por fechar as marmitas e repô-las na mesa, e um último por colocá-las nas caixas e organizar a distribuição para as comunidades. A dinâmica da linha de produção privilegia o tempo

individual de montagem de cada marmita, mas faz com que até a última marmita seja montada, a primeira já tenha esfriado. Pelo contrário, a dinâmica levada a cabo pelo Marmitas da Terra tem como base a preocupação com o conjunto da produção, levando em conta não somente a temperatura, mas a distribuição igualitária de ingredientes e variedades alimentícias em todas as marmitas. Enquanto a primeira dinâmica, da linha de produção, é mais interessante em grupos reduzidos, e permite que o tempo individual de montagem de cada marmita seja menor, a segunda ganha produtividade em escala, fazendo com mais marmitas fiquem prontas ao mesmo tempo.

Figura 18 – Processo de montagem das Marmitas da Terra



Fonte: acervo do autor (2021).

A partir da ritmanálise, pudemos identificar que as cozinhas comunitárias são essencialmente polirritmicas, isto é, compostas por um conjunto complexo de ritmos. Mais do que isso, para manter seu funcionamento, necessitam de condições euritmicas, é dizer, de um conjunto de interações concordantes, que no caso das instituições de expansão do comum, são exercidas a partir de ferramentas de tradução, criação de um terreno comum e controle de hierarquias. Em relação aos padrões de repetição, se as etapas de preparo e montagem de um dia de trabalho apresentam uma ritmicidade linear, as repetições dessa rotina de trabalho, seja diariamente ou semanalmente, podem ser lidos como ritmos de caráter cíclico. No coletivo Marmitas da Terra, o ritmo semanal de trabalho foi tomando forma com o passar do tempo. A estratégia escolhida, de criação de momentos e espaços diferentes abertos à integração de novos voluntários fez com que o ritmo do coletivo pudesse ser adaptado aos ritmos individuais de cada voluntário. Em outras cozinhas, como

a do MNPR, onde a rotina de manutenção cotidiana da cozinha demanda dos integrantes do movimento uma atenção praticamente diária, observou-se um domínio dos ritmos lineares, de modo que foi se tornando cada vez mais rara a integração de novos voluntários, bem como a possibilidade de uma divisão igualitária do trabalho e das responsabilidades.

Ao mesmo tempo que o ritmo do trabalho coletivo é diretamente associado ao espaço físico das cozinhas, já que esse é um fator que limita tanto o número de voluntários quanto a disposição desses, tem como espaço fundamental o corpo de cada pessoa envolvida. A ideia lefebvriana de adestramento (*dressage*), pode nos ajudar a pensar como a proposta pedagógica ocorrida nas cozinhas pode ser entendida como uma pedagogia do corpo. Lefebvre (2004, p. 39) diferencia o tipo de conhecimento produzido a partir do aprendizado formal, de um tipo de saber-fazer que deriva de uma experiência de inculcação corporal, ainda que ambos estejam imbricados na prática. Nas suas palavras, "entrar em uma sociedade, grupo ou nacionalidade é aceitar valores (que se ensinam), aprender tal ofício seguindo tal ramo, mas também dobrar (ser dobrado) a determinadas maneiras. O que significa: adestramento" (LEFEBVRE, 2021, p. 98). Ao trabalhar as cozinhas enquanto espaços formativos, não falamos apenas de aprendizados técnicos, formais ou ideológicos, mas também de aprendizados do corpo, que se traduzem em gestos sociais mais abertos ao encontro e à negociação. Assim, se uma parte da pesquisa pede pela identificação e a descrição das dinâmicas cotidianas da cozinha, como aponta Lefebvre (2021, p. 100) "seria um erro notar somente as atitudes em instantâneo. Ou a série de movimentos (um filme). É o treinamento que importa: que impõe, que educa, que adestra" (LEFEBVRE, 2021, p. 100).

Puramente mecânica nos animais, mas ritualizada para os humanos, a repetição se coloca como a maior ferramenta do adestramento, sendo possível perceber sua importância dentro das cozinhas. Nas palavras de Lefebvre (2021, p. 100) "o adestramento implementa um automatismo de repetições", e embora seja um termo mais utilizado para definir o treinamento comportamental de animais, para nós humanos, é também o que influencia grande parte de nossos comportamentos. No entanto, o que assume a figura do adestrador são as normas e convenções sociais, bem como figuras de autoridade simbólica. Dessa forma, embora caracterizada como coercitiva por Lefebvre, a aprendizagem por meio do adestramento se coloca como uma chave conceitual capaz de fornecer um aparato para a análise de práticas e relações a partir de fazeres comuns. Ele indica que o adestramento é composto por um ritmo capaz de ser compreendido pela

tríade: atividade interna; pausa completa e recompensa, sendo assim apropriado e utilizado a serviço da ideologia dominante devido ao seu potencial alienador.

Se o adestramento indica necessariamente alienação, tal como Lefebvre (2021) sugere, da mesma forma o pensamento dialético propõe uma subversão, que nesse caso pode residir na ideia da dança[51]. A dança, assim como o treinamento militar, exige repetição para seu aprimoramento. No entanto, enquanto no primeiro caso, a repetição é colocada a serviço da criatividade, no segundo se faz enquanto coerção. Uma lógica semelhante pode ser aplicada para entender como o adestramento influencia as práticas comuns. Por um lado, a manutenção das atividades coletivas exige disciplina e repetição, por outro resulta em um tipo de aprendizagem que não limita as capacidades do que está sendo apreendido, mas as amplia. Mais do que as outras cozinhas, o Marmitas da Terra soube trabalhar, mesmo que intuitivamente, essa potência pedagógica. A partir da integração frequente de novas pessoas, percebeu-se que o aprendizado individual se relaciona fortemente com os ritmos da coletividade.

Como aponta Stavrides (2016a, p. 126), "comunidades em movimento orientadas em direção ao comum se desenvolvem quando a inventividade é praticada coletivamente". Um episódio vivido junto com o Marmitas da Terra é particularmente interessante para perceber essa inventividade e demonstrar que o método de adestramento levado a cabo pelo coletivo não se resume a seguir uma linha de produção delimitada, mas é inerente à organicidade cultivada a partir de laços de experiência e vivência conjunta, que permite que em situações de adversidade e de imprevistos, as práticas se adaptem, sem que, no entanto, percam sua essência comum. Após quase dois anos completos de atividade na cozinha, no dia 19/03/2022, foi realizado o primeiro encontro massivo do MST do Paraná após a pandemia, com a previsão de reunir 10.000 pessoas no assentamento Eli Vive, em Londrina, norte do Paraná. Embora o número de presentes tenha sido um pouco aquém do esperado, foi incumbido ao coletivo preparar marmitas para serem comercializadas durante o evento, de modo a cobrir custos de infraestrutura e transporte. Essa experiência proporcionou ao grupo voluntários para a tarefa - aproximadamente quarenta pessoas que se solicitaram a ir, principalmente integrantes antigos do coletivo, mas também pessoas de contato recente - o contato com a amplitude do movimento, sendo que também era a

[51] A ideia da dança enquanto par dialético para o adestramento surgiu durante uma fala da prof. Flávia da Silva Martins, tradutora do livro Elementos de Ritmanálise para o português (LEFEBVRE, 2022), em uma aula organizada pela prof. Lucia Capanema-Alvares, em Junho de 2022.

primeira vez que muitos *camaradas* de outros lugares, puderam comer as Marmitas da Terra.

Até então, o coletivo não havia se deparado com essa magnitude produtiva, sendo que o máximo de marmitas diárias foram 2.500, nas ações do Natal sem Fome de 2021. A isso, somava-se ao desafio o fato da cozinha utilizada, adaptada de uma pequena estrutura coberta da escola do assentamento, além de ser um espaço que não estávamos habituados, precisou ser refuncionalizado para a produção das marmitas. Isso ocorreu de forma bastante proveitosa, no entanto um apego à organização do ritmo de trabalho utilizado nas quartas-feiras em Curitiba pareceu ser a causa de um problema até então não vivido pelo coletivo: marmitas que estragaram antes de serem entregues. Nas ações semanais a dinâmica de montagem segue o modelo "não-fordista", que prioriza a quantidade de marmitas prontas juntas ao invés do tempo de montagem individual, o que é necessário para que todas as marmitas cheguem ainda quentes mesmos em Campo Magro (Cidade da RMC) ou no Tatuquara (bairro do extremo-sul de Curitiba). No entanto, a pretensão de produzir 10.000 marmitas fez com que fosse necessário virar a noite na cozinha e começar as montagens bastante cedo. Não apenas a dissincronia climática, do calor do norte paranaense, com os ritmos demandados pela situação, bastante distintos dos ritmos cotidianos do marmitas, fizeram com que as marmitas esperassem muito para serem entregues. Ainda que muitas delas estivessem boas para o consumo, preferiu-se não arriscar e perdemos toda a produção da manhã.

Como a demanda não deixou de existir, foi necessário voltar para o batente, cozinhar mais arroz, ralar mais beterraba, achar uma farinha para fazer farofa, e outro fubá para a polenta. Para isso, foi necessário adaptar todo o método para agilizar a produção e permitir com que o tempo de cada marmita fosse menor, já que uma fila então se formava na porta da nossa cozinha. Segundo Stavrides (2016a, p. 125), "teste, experimentação, e identidades-em-construção – está aí um termo que possivelmente pode capturar as dinâmicas do fazer-comum: 'inventividade". Dessa maneira, com uma organização impressionante, cozinhamos, preparamos e distribuímos aproximadamente mais 500 marmitas. Para isso foi necessário reinventar o método de trabalho e de montagem das marmitas. O resultado foi uma disposição organizativa que misturava tanto o método "fordista" quando o outro, fazendo com o que o tempo de produção de cada marmita fosse o menor possível, mas ao mesmo tempo priorizando a produção coletiva. Como escreve Lefebvre (2021, p. 104-105, grifos do autor),

> Todo desregulamento (ou dito de outro modo, qualquer desregulamentação(...) dos ritmos produz efeitos conflituais. Ele desloca e perturba; é sintomático de um

> distúrbio (...). Ele pode produzir também uma lacuna, um buraco no tempo, que deve ser preenchido por uma invenção, uma criação. Isso acontece individualmente e socialmente, apenas passando por uma *crise.* Distúrbios e crises têm sempre origens e feitos nos e sobre os ritmos: aqueles das instituições, do crescimento, da população, das trocas, do trabalho, isto é, aqueles que fazem ou expressam a complexidade das sociedades atuais.

Neste sentido, as atividades das cozinhas comunitárias, em especial as organizadas pelo Marmitas da Terra, representaram tal momento de criação que Lefebvre cita. Assim como o episódio relatado apresentou uma situação de desregulamento dentro da microescala dos ritmos internos da cozinha e demandou a adaptação do mesmo na forma de uma inventividade, o mesmo pode ser atestado levando em conta os grandes ritmos que se refere Lefebvre. Pois podemos entender a situação pandêmica, somada às crises política e econômica que encontraram o Brasil no mesmo período, enquanto momentos de perturbação de ritmos consolidados. Nesse sentido, as ações das cozinhas, ao proporem um modelo de contra-adestramento dos corpos que desloca o valor de troca do trabalho, inserem nesse lugar outros valores, tais como a solidariedade reflexiva, e induzem a criação de relações sociais que podem servir de base para a construção de uma prática política mais igualitária e horizontal, a partir da desalienação do trabalho como exploração e da apropriação do seu resultado enquanto produto coletivo, no caso, o alimento e as marmitas. E esse é um dos caminhos, pelos quais as cozinhas constroem um espaço diferencial em sua prática espacial cotidiana. Outro possível, que iremos nos debruçar na sequência, é através do espaço público material e das relações de comensalidade produzidas através das distribuições de marmitas.

6.2.3 Lugares de distribuição

Os lugares de distribuição são onde as marmitas são entregues. É quando a prática das cozinhas encontra o espaço público discursiva e materialmente. Embora ambos os lugares de produção e preparo sejam fundamentais para a efetivação de fazeres comuns através do desenvolvimento de experiências coletivas e da troca de saberes, é durante as distribuições que a prática espacial efetuada pelas cozinhas comunitárias se realiza no espaço público, não sem conflitos e contradições. Embora efêmeros, em comparação com os momentos do cuidado com a terra e do preparo da comida, os momentos de distribuição materializam o esforço coletivo, ao passo que induzem a conformação de novas relações sociais a partir dos espaços-tempo de comensalidade que se instauram nas praças após as entregas de marmitas.

Como explicado no capítulo anterior, para entender as distintas práticas efetuadas pelas cozinhas, foi necessário demarcar os diferentes contextos espaciais nos quais elas

ocorrem. No caso dos lugares de distribuição isso também se mostrou pertinente. A principal característica diferenciadora se deu pela relação centro/periferia. Enquanto as distribuições centrais ocorrem em lugares alheios aos lugares de preparo, sejam nas praças públicas ou nos locais destinados pela prefeitura a partir do programa Mesa Solidária (com exceção a unidade Capanema, descontinuada em julho de 2022), no caso das cozinhas periféricas (Cozinha Solidária da Ocupação Nova Veneza e Cozinha da UMT), tanto as práticas envoltas no preparo quanto na distribuição estão inseridas no mesmo contexto espacial, no primeiro caso em uma ocupação urbana, e no segundo em uma associação de moradores. Como exceção, se coloca a cozinha do Marmitas da Terra e também algumas cozinhas vinculadas a Gastromotiva, que também realizam entregas em espaços públicos localizados na periferia da cidade.

Essas três espacialidades identificadas - espaços públicos centrais (no caso das distribuições do MNPR, Marmitas da Terra e Gastromotiva), espaços públicos periféricos (Marmitas da Terra e Gastromotiva) e espaços comunitários (Ocupação Nova Veneza e UMT) - representam distintos contextos espaciais que extravasam uma divisão simples entre público e privado, se colocando, como indica Kilian (1997) de acordo com as relações contextuais de poder. No entanto, como indica Stavrides (2016a), são nas brechas do conflito entre a privatização da cidade e a negação do público, que o espaço comum pode surgir. Segundo ele, é através **de "nós em uma rede subterrânea de espaços coletivamente usados que tacitamente reinventam ou reativam o espaço público", os quais poderíamos entender como os "portais" que discutimos no capítulo 2, que espaços comuns podem surgir, mesmo "dentro e através** do espaço público oficial, e até mesmo **por pessoas 'no trecho'**(...), até mesmo por pessoas que desesperadamente buscam um lugar para criar vida, não importa o quanto **'o seu** chão é arrancado de debaixo de seus **pés" (STAVRIDES, 2016a, p. 236, trad. nossa).**

Partindo do que propõe Stavrides e também de nossas experiências junto às cozinhas, é possível escrever que, assim como potentes formas de apropriação do espaço público, espaços comuns podem ser criados através de espaços privados, assim como o são as cozinhas do Marmitas da Terra e do MNPR. Nesse sentido, as práticas efetuadas parecem definir melhor tais espaços que o regime formal de propriedade. Mais do que isso, tais práticas subvertem a noção formal de propriedade ao propor outros tipos de relações sociais desvinculadas à noção capitalista de valor de troca. O caso da ocupação Veneza, que se torna Marielle Franco após a instalação da cozinha é bastante significativo.

Na sua vizinha, a ocupação Nova União, que se originou em meio a pandemia e também foi local de uma das ações do coletivo Marmitas da Terra (a construção de uma cozinha/espaço comunitário), observou-se algo semelhante. Poucos dias após a área ser ocupada, já haviam lotes numerados e ruas nomeadas, o que por um lado denota o potencial organizativo, contraditoriamente também demonstra a limitação do mesmo por uma lógica hegemônica, a da propriedade. Nos casos das ocupações, não raro tal lógica faz com que disputas internas por espaço surjam desencadeando conflitos e rachas. No caso da cozinha organizada pelo MTST na ocupação, sua a própria trajetória materializa a potência de práticas e fazeres-comuns para a produção de uma imaginação coletiva e emancipatória para o espaço. Enquanto na cozinha da UMT, o relato de Pedro Carrano demonstra a capacidade da cozinha na expansão dos laços comunitários e de fazeres-comuns. Segundo ele,

> Porque é isso, foi um ponto de partida, claro focado na assistência, que nesse momento de grave fome é necessária. Mas a cozinha se revelou uma ferramenta muito mais ampla, de confiança, da comunidade vim, entrar na associação, trazer o seu marmitex (...), conversar com as pessoas, colocar olha, vem ajudar, quarta-feira tem corte, quinta-feira na cozinha também. Vê um jovem ali, já chama pra algum curso. Distribui material de comunicação...

Nessa seção, nos atentaremos com mais detalhe às distribuições ocorridas em espaços públicos centrais, ao passo que os outros contextos foram trabalhados junto aos lugares de preparo. Assim como esses, entende-se que os lugares de distribuição promovem a criação de espaços comuns dentro das configurações espaciais que se inserem, através de práticas que os dão forma e se expandem para além de seus limites espaço-temporais. Muito dessa potência tem a ver com a presença da distribuição no espaço público, que além da produção simbólica ocasionada pelas entregas, que fazem com que os movimentos sociais, muitas vezes falsamente representados na mídia hegemônica possam promover uma projeção visual independente, também viabilizam o encontro com possíveis voluntários e apoiadores que não raro, perguntam como podem ajudar pois estavam passando por ali e viram a distribuição ocorrendo. Stavrides (2016a, p. 49) escreve que "distribuir comida, assim, contribui para formas de compartilhamento dentro e através do espaço que 'ativam formas alternativas de circulação e distribuição, e encorajam formas de racionalidade distintas do capitalismo", de modo que a "solidariedade é ao mesmo tempo prerrequisito para um compartilhamento igualitário e um conjunto de práticas que cria igualdade através da distribuição".

Neste sentido, no caso daqueles que compartilham a situação descrita por Stavrides, a luta pela terra e pelo teto funciona como um elemento comum capaz de gerar um reconhecimento mútuo, tanto com quem entrega quanto para quem recebe as marmitas.

Diferencia-se, portanto, aqui dois tipos de solidariedade: uma não hierárquica, pautada no reconhecimento mútuo e na camaradagem (DEAN, 2021), como a praticada pelo Marmitas da Terra, MNPR e MTST, também chamada pelos próprios coletivos como "solidariedade ativa", ou nas palavras de Marcos, "uma solidariedade do trabalhador para o trabalhador"; e uma solidariedade reativa, que através da lógica da caridade, acaba reproduzindo as hierarquias sociais dominantes. Leonardo Ghisolfi foi um dos cozinheiros sociais da Gastromotiva, e hoje coordena o projeto da ONG em Curitiba, segundo ele,

> A alimentação é na verdade a forma como você chega e bate na porta da pessoa. Você fala "licença, posso entrar?" e através disso você leva sentimento, você leva a esperança de um mundo melhor. Porque infelizmente igual você falou, o assistencialismo causa isso, você dá uma marmita e dá uma água, só que você não vai falar para a pessoa "olha seu amanhã pode ser diferente". Porque você tá fazendo o básico. Então quando eu estou focado em só fazer o básico, eu não consigo alterar a forma de vida da pessoa, através de um diálogo, de uma comunicação, de uma reinserção social, da quebra de todo um preconceito que existe na sociedade... é aí que a gente tá indo na raiz do problema. Pensando em solidariedade, e não em caridade.

Não por acaso, após a implantação do projeto "Mesa Solidária" pela prefeitura de Curitiba, como trabalhado no atravessamento #2, grande parte das organizações que efetuavam o preparo e distribuição de comida optaram por integrar-se ao mesmo, enquanto as cozinhas organizadas por movimentos sociais (MNPR e MdT), além da Gastromotiva, continuaram suas atividades e de maneira independente e seguiram com as distribuições em espaços públicos.

No capítulo final trabalhamos como essas duas noções de solidariedade induzem a distintas práticas políticas, mas por enquanto é suficiente demarcar que antes, durante e após as distribuições foi possível reconhecer que o grau de apropriação do espaço se relaciona diretamente com o estabelecimento de relações de tipo não-hierárquico. Um exemplo proveitoso, que embora pertinente, não entrou de maneira mais aprofundada na pesquisa, é o café da manhã de domingo realizado pela ONG "Mãos Invisíveis" na praça Generoso Marques, no centro de Curitiba e muito próxima da praça Tiradentes. Desde 2018 essa ONG realiza, aos domingos pela manhã o Café Pretexto, onde é montada uma estrutura com tendas e mesas de plástico, e é servido café, suco, pão, frutas, bolos. Por coincidência, durante seis meses da escrita dessa dissertação, morei em um edifício virado para essa praça e pude acompanhar, semanalmente, a realização dos "cafés". Na verdade, era difícil dormir até mais que 8 horas da manhã nesses dias, pois esse horário, a praça já estava mais ocupada e com mais barulho que nos dias de semana, embora a equipe responsável pelo café chegasse apenas as 9:30 e ele começasse de fato as 10:00h. No entanto, muita gente já se concentrava ali, transformando a praça em um campo de troca social não usual em dias corriqueiros. É importante citar que aos domingos não há

atividade comercial no centro de Curitiba, senão pontualmente. É na pausa desse ritmo, tão definidor da vida urbana, que outros usos podem tomar a liberdade de modificar o espaço, social e fisicamente.

A tolerância da administração pública e também dos comerciantes e moradores na realização dos cafés em dias não-movimentados, tal como os domingos, se liga a outra sorte de impactos dos momentos de distribuição nos espaços públicos centrais: não apenas mostrar, mas escancarar a presença de uma população faminta que coexiste na mesma cidade que nós, e que muitas vezes passa despercebida. Os impactos visuais são impossíveis de não serem notados pelas pessoas que passam pelas praças no momento da distribuição, trazendo à análise o conflito entre os ritmos convencionais do lugar e os dinamizados através das entregas. Assim, é a característica invasora dos momentos de entrega permite compreender, nesses casos, também a perspectiva de pessoas que compartilham aquele lugar, mas não participam da distribuição. Em uma fala ocorrida durante a Semana Acadêmica de Arquitetura da UFPR[52], Leonardo, da Gastromotiva, diz que

> Às vezes a gente não quer nem ver aquele sofrimento para não causar uma dor em nós. O que eu vi com o trabalho solidário foi isso, tipo incomodar mesmo a ferida, falar 'você tem um papel de agente de transformação'. Às vezes ajudando numa horta comunitária, num projeto no seu bairro...

Amin (2008, p. 14) aponta que esse choque é produtivo, ao passo que necessário, pois a "experiência social de multiplicidade em si mesma pode ser considerada uma forma de inculcação, até mesmo sustentando hábitos de associação interpessoal no espaço público". Segundo o geógrafo, "práticas éticas no espaço público são formadas pré-conscientemente e reflexivamente ao invés de racionalmente ou conscientemente (...). A ética da situação, se podemos colocar nesses termos, nunca é uniforme ou positiva em qualquer configuração de acabar-juntos (*throwntogetherness*)" (AMIN, 2008, p. 11). Isso significa dizer que, mesmo que a maioria das pessoas passantes não interajam diretamente com a distribuição de marmitas, a experiência disruptiva de paisagem que ocorre durante as distribuições, ao modificar o ritmo convencional da praça, faz com que se favoreça um reflexo social pré-cognitivo manifestado através de negociações tácitas.

Não obstante, como indica Valentine (2008, p. 320) "sociabilidade no espaço público urbano não é uma condição suficiente para a cidadania cívica e política". Aqui, a ideia de

[52] Se trata da mesa intitulada "Cozinhas e Hortas Comunitárias: Práticas de autonomia no arquipélago urbano", ocorrida na Semana Acadêmica de Arquitetura e Urbanismo da UFPR, em abril de 2021. Nessa oportunidade, fui convidado para trazer um pouco da minha pesquisa e também debater com as experiências práticas de Leonardo, James William e Pedro Carrano, também convidados.

"contatos significativos (*meaningful contacts*)" aparece como conceito chave, sendo esse um tipo de "contato que de fato muda valores e traduz-se, além das especificidades do momento individual, em um mais amplo e positivo respeito – mais do que meramente tolerância – por outrem" (VALENTINE, 2008, p. 325). Essas características, que parecem ser essenciais para a existência dos *thresholds* (STAVRIDES, 2016b), se aproximam também da ideia de *micropublics*, isto é, "sítios de intencional e organizadas atividades de grupo, onde pessoas com distintas experiências são colocadas juntas de modo que são dadas a elas oportunidades para mudar padrões fixos de interação e aprender novas maneiras de ser e de se relacionar" (VALENTINE, 2008, p. 325). Para Amin (2002), a potência de tais espaços enquanto produtores de relações políticas contra-hegemônicas reside no engajamento cotidiano, e como demonstram as ações das cozinhas coletivas, "a implicação política é que os ganhos de interação devem ser trabalhados em pontos locais de encontro cotidiano" (AMIN, 2002, p. 969).

Em outro artigo, alguns anos depois, o mesmo autor indica quatro aspectos para que um espaço público se volte a formação de uma cultura cívica que induza o respeito e não apenas a tolerância: multiplicidade e diversidade; solidariedade imaginativa; convivialidade e manutenção tecnológica (AMIN, 2008). Enquanto os primeiros têm a ver com relações sociais, esse último está mais relacionado com a materialidade conjugada do espaço, contemplando as infraestruturas e equipamentos urbanos, ao passo que "quando o básico de moradia, saneamento, sustento, água, comunicação e afins estão em falta, a experiência da cidade, do comum e dos outros é severamente comprometida, produzindo solidariedade de natureza em grande parte excludente e miserável" (AMIN, 2008, p. 22). Embora tais desigualdades de acesso sejam um fator marcante da experiência urbana de grande parte do público atendido pela distribuição de marmitas, os outros três aspectos merecem também atenção.

A multiplicidade espacial contempla tanto diversidade de atores quanto de usos. Já discutimos sobre as negociações de abertura e fechamento no *atravessamento #2*, e destacamos o terreno das cozinhas enquanto *thresholds*, espaços onde não apenas as diferenças se encontram, mas são convidadas a fazê-lo. Também as praças adquirem essas características durante os momentos de distribuição, ao passo que na fila se encontram distintas identidades sociais, de gênero, e até mesmo de nacionalidades. Neste sentido, a marmita funciona como um dispositivo capaz de forjar um terreno comum entre essas pessoas, que compartilham a fila, a comida e o espaço de comensalidade. Esse aspecto, fomentado pelas distribuições, está diretamente relacionado com a segunda chave de leitura proposta por Amin: a solidariedade simbólica, ou imaginativa. Mais do que

pautar um tipo de solidariedade passiva e seletiva, Amin indica que o espaço público deve fomentar relações que produzam "um tipo de comprometimento público com a margem", através de "experimentos culturais" dotados com a "capacidade para desbloquear novas imaginações sociais e energias, mostrando que a cultura pública urbana pode ser organizada de forma mais plural, temporária e inclusiva que as conformidades debilitantes do planejamento urbano elitista" (AMIN, 2008, p. 17). Por fim, a convivialidade, também efetuada através das distribuições, é entendida por Amin como uma solidariedade com o espaço, se relacionando mais ao reconhecimento que à mera tolerância.

De maneira semelhante, na teoria dos momentos esboçada por Lefebvre, segundo Shields (1999), é através do engajamento social e de relações de coletividade, e da aproximação entre a experiência vivida imediata e sua significância estrutural que podem surgir operações de desalienação e elementos desestabilizadores da ordem social hegemônica. Por serem lugares de "desestabilização cultural", tais espacialidades se colocam numa posição propícia para "transmitir entendimentos interculturais amplos e transformação social" (VALENTINE, 2008, p. 332). No caso das entregas ocorridas em lugares centrais, na Praça Rui Barbosa e Tiradentes, esse tipo de espacialidade se manifesta durante uma janela temporal que compreende a formação da fila, a distribuição em si, e os momentos de comensalidade experienciados na praça.

Ao passo que a "empatia com o estranho emerge, se emerge, como um efeito colateral da experiência de convivência da multiplicidade situada" (AMIN, 2008, p. 19), é possível encontrar aí uma chave de comparação dos momentos de comensalidade ocorridos nas praças em relação aos espaços monofuncionais do projeto 'Mesa Solidária'. Segundo Lefebvre,

> A oposição entre o valor de troca e o valor de uso, que a princípio não é senão um simples contraste ou contrariedade, vem a assumir depois um caráter dialético. (...) O uso reaparece em conflito agudo com a troca no espaço porque implica 'apropriação' e não 'propriedade'. Agora bem, a apropriação leva tempo (ou tempos), ritmo (ou ritmos), símbolos e uma prática. Quando mais funcionalizado está um espaço – quanto mais dominado pelos 'agentes' que o manipulam e o tornam monofuncional – menos se presta a apropriação. (LEFEBVRE, 2013, p. 389).

A partir da exploração prático-teórica, notou-se que as praças funcionam melhor enquanto *thresholds*, pois se colocam ao mesmo tempo mais prestativas à apropriação, à admissão de novas funções, sendo um campo aberto para o encontro de diferentes (figura 20). Não à toa, em vários relatos de pessoas que utilizam o programa da prefeitura e também pegam as marmitas nas praças, há um ponto em comum referente "a sentir-se mais à vontade" na praça que no espaço fechado, e que preferiam comer em um espaço aberto, mesmo sem mesas ou cadeiras, do que em um controlado pela prefeitura. Esses

relatos desafiam o discurso dos agentes da prefeitura, e de voluntários de organizações participantes do Mesa Solidária, que defendem que os espaços do programa oferecem uma condição de maior dignidade para a população atendida (figura 20).

Figuras 19 e 20 – Momentos de comensalidade durante a distribuição na praça Rui Barbosa (acima) e Mesa Solidária da Praça Tiradentes (abaixo)





Fonte: acervo do autor (2021, 2022).

Atravessamento #6: Entre rodas e filas: marmitas e o espaço público

É impossível falar sobre os lugares de distribuição sem falar sobre a fila. Elemento dinâmico, embora delimitável, é o que fornece mais fortemente a visualidade no momento de entrega das marmitas, como ilustrado na figura 21. Diretamente imerso no espaço público, esse momento significa e contempla todo o trabalho prévio, de plantio, preparo e montagem das marmitas. Se na pesquisa empreendida por Moreaux (2020), sobre a prática espacial de artistas de rua, a roda é a geometria básica para o acontecimento, no nosso caso é a fila. Embora sejam duas formas bastante distintas, algumas semelhanças podem ser traçadas entre elas. A mais evidente é que ambas ocorrem somente a partir da organização corporal de um coletivo, organização essa que não se dá de maneira

disciplinar, mas autonomamente pelas pessoas que a dão forma; outra semelhança diz respeito à capacidade integrativa, pois em ambas qual qualquer pessoa pode entrar e fazer parte.

Figura 21 – A fila, no momento da distribuição das marmitas na praça Rui Barbosa



Fonte: acervo do autor (2021).

Assim, tanto a roda como a fila fornecem ferramentas para a integração de terceiros, ao mesmo tempo que indicam a presença de um dentro e um fora, embora definida por limites maleáveis. Tal estado liminal fornece a esses dois acontecimentos espaciais a características de um threshold *(STAVRIDES, 2016b), fato que modifica a experiência não somente daquelas pessoas que interagem diretamente com o acontecimento, mas de todas que se deslocam pela praça, e tem a sua atenção voltada ao* **elemento a princípio "estranho". O modo como essas duas geometrias afetam o espaço** *em que se inserem se relaciona com os seus ritmos. Enquanto a linha induz uma ação e um ritmo linear e repetitivo, a roda demanda coetaneidade, de modo que a reunião se dá em volta de um centro único, foco da perspectiva, e tudo acontece ao mesmo tempo, para todos.*

A linha-fila (que não por acaso em Inglês é a mesma palavra) implica a espera, e assim dá forma a um tipo de espaço-tempo específico de não-produção, que por não estar centralizado em um foco de atenção, como é o caso da roda, acaba por promover uma abertura interrelacional entre os participantes. Ali, entre agenciamentos particulares, não é raro encontrar conversas banais sobre temas variados, discussões políticas, indicações

de lugares bons para dormir e conseguir comida, dicas de trabalho e bicos, além de artistas se expressando, tocando instrumentos ou declamando poesias. Um tipo de performance espacial interessante ocorre nesses momentos de espera, que se diferencia daquele observado nos espaços institucionalizados de distribuição de alimentos, tais como os albergues e restaurantes do "Mesa Solidária". Segundo Stavrides,

> O espaço se torna potencial quando é performado. E performance não é apenas um processo de repetição, um processo de normalização baseado em disposições espacialmente adquiridas. O espaço performático, atuando através do espaço, está sempre aberto a descobrir espaços através de performances concretas, muito semelhante a um dançarino que descobre possíveis movimentos dançando (...). Performando o espaço, nós podemos transformar espaços atualmente existentes. Performar espaço na verdade significa formar relações sociais, significa experimentá-las como realidades concretas a se descobrir, mais que definições abstratas de identidades sociais. E essa é uma maneira de viver potencialmente, através da criação (STAVRIDES, 2020, p. 19).

Assim, embora a organização corporal materializada na fila indique um tipo de comportamento pré-reflexivo, ao mesmo tempo, fundamenta a base para que negociações mais elaboradas possam ocorrer. Negociações que Thrift (2005) denomina como relações sociais low-level. Valentine (2008, p. 324) escreve que "ao focar na microescala dos encontros e interações públicas (..) Nigel Thrift (2005) argumentou que a simpatia mundana que caracteriza muitos encontros públicos urbanos no cotidiano representa um patamar mínimo democrático que deve ser buscado". Podemos afirmar que o potencial criativo e desalienador se faz presente nos espaços públicos ao propor um tipo de relação deslocada da passividade e da simples tolerância cívica. Como nos lembra Valentine (2008), é necessário questionar até que ponto as trocas sociais através da etiqueta urbana representam uma mudança concreta em direção ao florescimento de relações sociais de respeito mútuo. Como já apontava Lefebvre, também aqui, o uso dos espaços pelo corpo adquire uma importância central para a contestação da lógica espacial dominante, já que "frente à produção (economicista e racionalizadora) do espaço, Lefebvre afirma a potência criadora e subversiva do mesmo desde a cotidianidade" (GUTIÉRREZ in LEFEBVRE, 2013, p. 44). Segundo o filósofo,

> O 'contraespaço' desborda a típica oposição estabelecida entre 'reforma' e 'revolução'. Toda proposta de contraespaço, inclusive o mais aparentemente insignificante, sacode de cima abaixo o espaço existente, suas estratégias e objetivos: a imposição da homogeneidade e a transparência frente o poder a ordem estabelecidos. (..) Isso nos situa ante consequências à primeira vista paradoxais: em alguns espaços desviados ou derivados, inicialmente subordinados, pode advertir-se uma indiscutível capacidade produtiva. Entre esses, os espaços de ócio (LEFEBVRE, 2013, p. 415).

Considerar o espaço-tempo da fila como uma composição gerada a partir do corpo dos participantes não significa, portanto, reduzir tal espaço ao ocupado por esses corpos. Mas sim, identificar as possíveis externalidades desse fenômeno para além do imediatismo

atual, isto é, sua capacidade em produzir espaços diferenciais. Durante os campos realizados nas praças, algumas negociações empreendidas cotidianamente durante as entregas se mostraram passíveis de serem entendidas como o que Amin denomina **"ritmos de resposta social", isto é, "um hábito de reflexo inconsciente, na melhor das hipóteses, uma 'razão pragmática'** *(Bridge, 2005) (...), mais que o resultado de relações inter-humanas* **de reconhecimento e vizinhança"** *(AMIN, 2008, p. 08). No entanto, é importante lembrar que tanto o estabelecimento do local de distribuição quanto a organização dos momentos de entrega foram e são realizados pelas próprias pessoas que recebem as marmitas, o que demanda mais que somente um tipo de reflexo inconsciente. Demanda uma consciência coletiva, e para com o coletivo.*

De maneira semelhante como ocorre nos lugares de preparo do Marmitas da Terra, é a participação na prática que faz com que as pessoas se sintam convidadas a assumir novas responsabilidades. Nos momentos de distribuição, isso é notado quando alguém que está sempre na fila se oferece para ajudar na cozinha ou na distribuição. E na próxima semana, está lá ajudando a organizar a fila e descarregar as caixas. O argumento que se evidenciou nos campos foi o de que espaços mais abertos à participação são aqueles onde a fronteira identitária é desconstruída, e uma sorte ampla de trocas sociais pode ocorrer. Diferentemente, os espaços institucionalizados, ao reforçarem a disjunção identitária presente na fratura social que fundamenta a condição de desigualdade, parecem colaborar menos ao ideal de emancipação aqui buscado.

6.3 Redes de práticas comuns

O modo de fazer política vem mudando, segundo Ruy Moreira **(2007), "estar em** rede tornou-se o primeiro mandamento. Porque fazer política passou a significar construir um grande arco de alianças para se organizar em rede. Diz-**se ocupar um lugar no espaço".** Embora ele se refira às redes enquanto dinâmicas da geopolítica global, não obstante, poderíamos utilizar a mesma ideia para pensar alguns acontecimentos e agenciamentos que ocorrem também em menor escala, tais como os efetuados pelas cozinhas **comunitárias. Denominamos tais agenciamentos como "redes de práticas comuns", isto é,** as redes de colaboração conformadas pelas cozinhas entre os lugares de preparo, distribuição e produção de alimentos. Além da rede de práticas comuns composta pelo Marmitas da Terra e cozinhas parceiras, foram identificadas outras duas redes colaborativas envolvendo cozinhas comunitárias e solidárias de Curitiba. Uma delas é composta pelas cozinhas que fazem parte dos projetos capitaneados pela Gastromotiva, e a outra é a organizada pela prefeitura de Curitiba, através do projeto Mesa Solidária. A

seguir, apresenta-se como esses três tipos de redes colaboram para a expansão do comum.

O que denominamos enquanto "redes de práticas comuns" encontra paralelos na literatura pesquisada. Por exemplo, Mance (2002, p. 01) denomina como "redes de colaboração solidária", estratégias utilizadas "para conectar empreendimentos solidários de produção, comercialização, financiamento, consumidores e outras organizações populares (associações, sindicatos, ONGs, etc.) em um movimento de realimentação e crescimento conjunto, autossustentável, antagônico ao capitalismo", ao passo que se compõem por "ações de caráter econômico, político e cultural" que "se realimentam subvertendo padrões e processos hegemônicos mantenedores do capitalismo avançando para a construção de uma globalização solidária".

6.3.1 Colaboração solidária e expansão do comum: o caso do Marmitas da Terra

A seguir realizaremos uma análise das três redes identificadas, começando pela conformada pelos Movimentos Sociais, com centralidade nos espaços do coletivo Marmitas da Terra. Segundo Mance são quatro os "critérios básicos de participação" em redes de colaboração solidária, a saber:

> a) que nos empreendimentos não haja qualquer tipo de exploração do trabalho, opressão política ou dominação cultural; b) busque-se preservar o equilíbrio ecológico dos ecossistemas (respeitando-se, todavia, a transição de empreendimentos que ainda não sejam ecologicamente sustentáveis); c) compartilhar significativas parcelas do excedente para a expansão da própria rede; d) autodeterminação dos fins e autogestão dos meios, em espírito de cooperação e colaboração (MANCE, 2002, p. 02).

Com mais ou menos força, pudemos observar, nas ações do Marmitas da Terra, um pouco de cada um desses aspectos. Se o ponto "a" é o mais evidente, é também a base não apenas para o funcionamento das cozinhas, mas para que os outros pontos possam ser atingidos. No que tange ao aspecto "b", tal equilíbrio ecológico é um dos fundamentos da agroecologia, método pelo qual as lavouras do Marmitas da Terra são manejadas. Ressalta-se que a variedade da produção propiciada pelo emprego do modelo agroecológico permite que se produza um excedente capaz de alimentar também outras cozinhas, como a UMT e a ocupação Marielle Franco, isto é, contemplando também o ponto "c". Por fim, o ponto "d" fica evidente, ao nos remetermos ao conflito entre as cozinhas e a administração pública, no caso do projeto "Mesa Solidária", vide as tentativas de cooptação do trabalho primeiro, através da coerção, e posteriormente com a integração por meio de incentivos como o acesso ao banco de alimentos.

Assim como Dardot e Laval (2017, p. 518), acreditamos que "o comum na forma de cooperação concreta em grupos livremente constituídos é um dos caminhos para enfrentar os efeitos da dominação hierárquica no trabalho e na vida social". Não obstante, como aponta Stavrides (2016a, p. 52, trad. nossa),

> para, no entanto, sermos capazes de imaginar perspectivas anticapitalistas ou pós-capitalistas, devemos necessariamente focar de maneira explícita nas formas alternativas de organização social. E essas formas podem, certamente, incluir relações de trabalho, ou de um modo mais genérico, relações de produção, mas não devem ser reduzidas a elas.

Dessa maneira, ainda que as relações de trabalho efetuadas nas cozinhas comunitárias representam, como defendemos em outras passagens, um tipo alternativo se comparadas com o modelo capitalista de produção, seria um erro reduzir o potencial criativo desses experimentos sociais à dimensão da organização do trabalho.

Neste sentido, a vontade coletiva de ir além da demanda cotidiana das cozinhas fez com que o coletivo Marmitas da Terra, no período de realização dessa pesquisa, passasse a compor um outro espaço organizativo. Tendo como germe o coletivo de trabalho das marmitas, mas reunindo também outras organizações e coletivos parceiros, esse espaço foi utilizado para avaliar as ações realizadas e planejar os próximos passos, de modo a intensificar os vínculos nos territórios abertos pela distribuição de marmitas e hortas comunitárias, além de pensar outros possíveis lugares. Para isso, a partir da afinidade de cada um, diferentes grupos de trabalhos foram formados, nas áreas da saúde, educação, comunicação e agitação, infraestruturas produtivas e assessoria legal. Cada grupo então, autonomamente, começou a pensar e exercitar ações referentes a seu tema, como por exemplo a organização de um reforço escolar em uma das ocupações que as marmitas são entregues, ou então a realização de assessoria jurídica para a adequação legal da associação de moradores da Chacrinha.

Esse tipo de organização, ampliada para além dos afazeres e demandas cotidianas, mas inseridos em um processo de retroalimentação entre prática e avaliação constitui uma "instituição de expansão do comum" (STAVRIDES, 2016a). Como aponta Stavrides (2016a, p. 40), "para que as práticas e fazeres-comuns se tornem importantes prefigurações de uma sociedade emancipada, o fazer comum deve manter-se como luta coletiva (...) através da expansão de redes de compartilhamento e colaboração". Assim como relata Mance (2002, p. 03),

> quando redes locais deste tipo são organizadas, elas operam no sentido de atender demandas imediatas da população por trabalho, melhoria no consumo,

> educação, reafirmação da dignidade humana das pessoas e do seu direito ao bem viver, ao mesmo tempo em que combatem as estruturas de exploração e dominação responsáveis pela pobreza e exclusão, e começam a implantar um novo modo de produzir, consumir e conviver em que a solidariedade está no cerne da vida. As Redes de Colaboração Solidária portanto: a) permitem aglutinar diversos atores sociais em um movimento orgânico com forte potencial transformador; b) atendem demandas imediatas desses atores por emprego de sua força de trabalho e por satisfação de suas demandas por consumo, pela afirmação de sua singularidade negra, feminina, etc; c) negam estruturas capitalistas de exploração do trabalho, de expropriação no consumo e de dominação política e cultural, e d) passam a implementar uma nova forma pós-capitalista de produzir e consumir, de organizar a vida coletiva afirmando o direito à diferença e à singularidade de cada pessoa, promovendo solidariamente as liberdades públicas e privadas eticamente exercidas.

Como apontado, a potência transformadora das redes de colaboração reside na capacidade em integrar diversos aspectos da vida social. Isso significa que as mesmas são muito mais potentes quando se tornam cotidianas, quando são capazes de imprimir um espaço, uma temporalidade e um ritmo distintos dos realizados pelo capital. Na presente pesquisa, não foi possível visualizar o que Mance (2002, p.03) descreve como "uma nova forma pós-capitalista de produzir e consumir", não obstante, isso não pode ser deixado em segundo plano, pois enquanto virtualidade, é um dos aspectos centrais para as ações do Marmitas da Terra. Assim, a centralidade desse coletivo na organização, manutenção e expansão das redes de fazeres-comuns envolvendo as cozinhas comunitárias de Curitiba não pode ser deslocado da perspectiva político-ideológica do MST, que funciona como um motor para a invenção de práticas capazes de superar as lógicas dominantes de organização do trabalho e da sociedade. Isso fica bastante evidente no relato de Pedro Carrano, da cozinha da UMT. Segundo ele,

> a gente começou realmente recebendo as marmitas, duzentas marmitas na região, fazíamos um esquema de rodízio entre as comunidades (...) até o momento em que o MST realmente provocou 'olha, você não querem agora dar um salto organizativo e ter um espaço de vocês, a cozinha de vocês', foi bem interessante, em muito pouco tempo a gente se estruturou, com doações, com corre, com tudo isso que a gente sabe que tá presente na nossa atividade, e a partir disso, desde agosto (de 2020), passamos a produzir as refeições e não paramos mais.

Assim, ademais das frentes temáticas de trabalho, que ampliam as ações do coletivo para além das atividades diretamente relacionadas às cozinhas, é preciso marcar que a rede de expansão do comum que tem como vértice nodal o coletivo Marmitas da Terra compreende outras cozinhas como as da UMT, da ocupação Veneza/ Marielle Franco, a padaria comunitária da Nova Esperança, em Campo Magro, além evidentemente, dos espaços produtivos tais como a agrofloresta Papa Francisco e os canteiros coletivos no Assentamento Contestado. Se a principal característica dessa rede é a promoção de autonomia (econômica, social e política), é também o que proporciona a expansão das atividades, e que mesmo com todos os desafios do momento histórico atual, tem se mostrado bastante potentes em criar outros laços sociais.

Além das redes traçadas entre coletivos, pessoas e entidades para a expansão do comum, tal processo pode ser lido também nas atividades de manutenção das ações, enquanto processos de arrecadação de recursos, mas também em relação às redes de comunicação para o público externo. A importância da comunicação se faz mister em fazer a causa chegar em mais pessoas e chamar novos voluntários, mas também em garantir a coesão interna do coletivo, fazendo com que as informações sobre as ações cheguem a todos. Aqui as redes sociais se mostraram ferramentas fundamentais para isso. Enquanto a comunicação interna ocorre principalmente através de grupos no WhatsApp, o Instagram se mostrou como a principal rede para publicizar as ações. O coletivo Marmitas da Terra, dentre os que fizeram parte da pesquisa, foi o que melhor soube utilizar esses recursos, o que foi, sem dúvidas, fundamental para a expansão de suas ações.

6.3.2 Outras redes colaborativas: Gastromotiva e Mesa Solidária

Além da rede conformada pelos movimentos sociais, identificamos na pesquisa duas outras redes de colaboração envolvendo cozinhas coletivas. A primeira é referente às cozinhas solidárias promovidas pela Gastromotiva e a outra é a rede construída através do projeto "Mesa Solidária", da prefeitura de Curitiba. Embora a proposta da prefeitura tenha sido inicialmente bastante problemática, já que propunha a inclusão obrigatória de todas as organizações que realizavam distribuições de alimentos na cidade (trabalhamos melhor esse acontecimento no atravessamento #2), sua implantação ocorreu sem grandes problemas e foi capaz de agregar vários grupos que antes atuavam de forma independente.

A principal vantagem em participar do "Mesa Solidária" consiste no acesso ao banco de alimentos[53] da Prefeitura, junto a Secretária de Abastecimento, que além de recursos próprios e públicos, conta com o apoio financeiro de outras instituições da sociedade civil organizada. Em contrapartida ao recebimento dos recursos, o programa da prefeitura demanda que as distribuições ocorram nos lugares marcados, as unidades do Mesa Solidária: Praça Tiradentes, localizado em um imóvel que abrigava anteriormente um restaurante de fast-food; Viaduto do Capanema, próximo a um albergue destinado à população em situação de rua, e também de um restaurante popular da prefeitura que

[53] Segundo o site da prefeitura de Curitiba, "O Banco de Alimentos de Curitiba arrecada e distribui alimentos perecíveis e alimentos "in natura" (frutas, legumes, verduras, raízes, tubérculos etc) que estejam fora ou não dos padrões de comércio, mas sem restrição de caráter sanitário, ou seja, em condições de consumo. Podem ser hortaliças, produtos resfriados ou aqueles próximos do fim do prazo de validade. A Prefeitura conta especialmente com doações do comércio (varejo e atacado) e indústrias, dentro de sua diretriz de contribuir para a redução do desperdício de alimentos, a redução da fome e a promoção da segurança alimentar e nutricional em Curitiba" (CURITIBA, 2022).

serve almoços por 3 reais (esse unidade foi inaugurada depois da Praça Tiradentes, e no momento da finalização dessa dissertação encontra-se desativada); e Praça Rui Barbosa, dentro do restaurante popular, no entanto apenas para "lanche da tarde". Embora as distribuições ocorram em lugares fixos e todos no centro, são vários os grupos que participam do projeto, sendo na maioria pessoas físicas ou grupos de amigos ou vizinhos, cujo nível de informalidade não nos permite nem os caracterizar como cozinhas coletivas. Dentre os projetos mais estruturados, estão aqueles relacionados a instituições religiosas, organizações filantrópicas e ONG's, que se encarregam do preparo, montagem e transporte das marmitas até os pontos de distribuição. Nos mapas realizados, devido às dificuldades em conseguir as informações sobre as instituições e pessoas participantes junto a prefeitura, utilizamos uma amostra, resultado dos trabalhos de campo.

De maneira semelhante ao papel do banco de alimentos para a rede conformada pelo Mesa Solidária, também a sede Gastromotiva funciona como um centro logístico e de distribuição de insumos e assim como o programa da prefeitura, seleciona os projetos parceiros através de editais. No entanto, muitas diferenças marcam os dois projetos. No caso da Gastromotiva, a seleção parece ser muito mais criteriosa, e ocorre mediante a realização de um processo seletivo. Nos meses seguintes, as cozinhas participantes contem com acompanhamento formativo e devem realizar contrapartidas, como a produção de relatórios e prestação de custos. Se por um lado, no que tange a movimentação das linhas de fluxo, a lógica operativa da rede da Gastromotiva se aproxima da rede do Mesa Solidária, por outro também compartilha certos aspectos com os identificados nas ações de movimentos sociais tais como o MST e MTST, principalmente levando em conta o fato de ser uma organização com amplitude nacional, organizada através de núcleos locais autônomos. Definindo-se, nas palavras de Leonardo, como uma "incubadora social", a Gastromotiva, nos dois anos de atividade com as cozinhas solidárias em Curitiba, desenvolveu já oito projetos, em diferentes lugares da cidade e da sua região metropolitana, sendo que atualmente se encontra com quatro cozinhas ativas.

Um aspecto que chama a atenção nas ações da Gastromotiva é a realização de parcerias com grandes empresas, na forma de patrocinadores, o que não ocorre nas outras redes de colaboração identificadas. Se por um lado, essa dinâmica traz os aportes financeiros utilizados para a manutenção das atividades, compra de recursos e insumos e pagamento das bolsas para os cozinheiros e auxiliares, por outro demanda a realização de algumas contrapartidas, que fazem com que a prática-comum seja limitada por certos entraves burocráticos. Um dia, enquanto ajudava em uma das cozinhas da Gastromotiva, Leonardo e eu conversávamos sobre isso, e ele me relatou que embora reconheça a

importância dessas parcerias, muitas vezes, para a manutenção das mesmas é necessário se render às condições impostas e apresentar "resultados", números e dados que comprovem que o dinheiro desta ou daquela empresa está sendo bem gasto. Como escreve Wright (2012, p. 5) "A filantropia de corporações e ricos para financiar associações da sociedade civil é um outro exemplo: as associações podem mobilizar uma grande quantidade de participação voluntária, mas sua autonomia de ação é muito limitada por sua ligação ao poder econômico".

Um exemplo bastante representativo do conflito entre a lógica de colaboração "burocrática" geralmente realizada por ONG's (como é o caso da Gastromotiva) e as lógicas de colaboração autônomas promovidas pelos movimentos sociais foi a tentativa de abrigar a cozinha do MNPR no projeto de incubadora social da Gastromotiva. Na mesma oportunidade, Leonardo me relatou o ocorrido, e disse que os responsáveis pela cozinha do MNPR tinham dificuldade em comparecer às aulas, fazer os relatórios mensais e realizar as prestações de conta, isto é, atividades que, embora importantes para o aprimoramento da cozinha, não faziam parte da composição interna da rotina de trabalho dessa cozinha. Isso não significa dizer que essas duas lógicas não podem ser combinadas, mas sim reconhecer os limites da auto-organização pelo aparato burocrático, tal qual apontam Dardot e Laval (2017).

Seguindo as ideias de Wright (2012), poderíamos identificar nas três redes aqui demonstradas os três tipos de poder elencados pelo autor: social, estatal e econômico. Se na democracia idealmente concebida, o poder social tem predominância sobre os outros dois, o que ocorre na prática é bem diferente. Tal desequilíbrio de poder e influência já é bastante conhecido, não obstante o que interessa a Wright e também a essa pesquisa, é entender de que maneiras sistemas híbridos de organização podem realizar operações de empoderamento do poder social. Dentre os diferentes tipos apresentados pelo autor, destacamos três que podem ser vinculados com as redes aqui identificadas.

A primeira delas é a "democracia associativa" e diz respeito à rede organizada pela prefeitura, através do Mesa Solidária. Segundo Wright (2012, p. 8), a democracia associativa "abrange uma vasta gama de dispositivos institucionais pelos quais as associações coletivas da sociedade civil participam diretamente em vários tipos de atividades do governo", o que se aplica aos diversos tipos de conselhos setoriais. Idealmente, o Mesa Solidária funcionaria como um desses conselhos, que embora não deliberativo, poderia ter uma gestão conjunta das cozinhas e assim contribuir para o empoderamento social. No entanto, o que parece ocorrer é um movimento de fechamento

do comum revelado na independência e na falta de contato entre as cozinhas que participam do programa. Assim, se torna difícil avaliar os impactos das ações para além dos espaços em que as distribuições ocorrem, ou mesmo nas próprias cozinhas, bastante diversas em seus modos de organização. No caso da Gastromotiva, a aliança com setores importantes do poder econômico revela um outro tipo de organização, a qual Wright (2012, p. 9) denomina como "autorregulação capitalista organizada", na qual "o poder social afeta o exercício do poder econômico, mas ele faz isso de uma forma que é em si subordinado ao poder econômico". A rede do Marmitas da Terra e dos outros movimentos sociais, por sua vez, se coloca no que Wright (2012, p. 9) denomina como "economia social principal", que segundo ele

> vai além do capitalismo social, constituindo uma forma alternativa de organizar diretamente a atividade econômica, que é distinta da produção de mercado capitalista, da produção organizada pelo Estado e da produção familiar. Sua principal característica é que a produção é organizada diretamente por coletividades para satisfazer as necessidades humanas, não estando sujeita à disciplina da maximização do lucro ou da racionalidade tecnocrática estatal (WRIGHT, 2012, p. 9).

Ao passo que é importante reconhecer que nenhuma mudança revolucionária virá através do consenso com o capital global, representado aqui pela dinâmica de colaboração entre as multinacionais e ONG's, é igualmente necessário atentar-se que mesmo em face de uma aparente dominação hegemônica, há sempre "pontos-cegos", pelos quais é possível agir, como bem nos lembra Lefebvre (2013). Souza (2010), indo na mesma direção, aponta que mesmo as práticas espaciais "com o Estado" podem ter um caráter insurgente. Wright (2010, 2012), por sua vez, identifica diversos tipos de configurações nas quais o poder social pode dar vazão a elementos de empoderamento social no que denomina como sistemas híbridos entre o capitalismo, o estatismo e o socialismo. Ainda que a aliança promovida pela Gastromotiva não seja propriamente com o Estado, a partir da compreensão oferecida por Wright sobre o funcionamento de tais geometrias de poder, tem-se que no sistema vigente, o poder econômico e estatal se retroalimentam, sendo possível considerá-los ambos como interessados e responsáveis pela manutenção do modo de produção hegemônico. Como escreve Souza (2010, n.p.),

> Políticas públicas e instâncias participativas iniciadas e bancadas pelo Estado não podem, em si mesmas, claro está, ser consideradas insurgentes, afinal, nenhum Estado capitalista poderia desenvolver práticas, marcos legais etc. que se insurgissem, efetivamente, contra a propriedade privada e os demais pilares da ordem socioespacial heterônoma. É no diálogo, na negociação e no aproveitamento de margens de manobra (...) que a luta institucional dos movimentos, revela práticas espaciais que, ainda que indiretamente, contêm, elas (e não o Estado!) um conteúdo também insurgente.

O entendimento de tais negociações e "aproveitamentos de margens de manobra" parece estar presente tanto no discurso quanto nas práticas efetuadas por Leonardo, que entende as contradições que se colocam na sua atuação, mas ao mesmo tempo percebe aí uma possibilidade concreta de mudança, nas suas palavras "nas brechas", nos pontos-cegos. Tais pontos-cegos parecem estar relacionados com a produção de uma autonomia local nos lugares de preparo, quando vinculados a comunidade na qual é realizada a distribuição, como ocorre nas cozinhas da Gastromotiva localizadas em São José dos Pinhais. Por outro lado, a dinâmica promovida pelo Mesa Solidária, ao focar em um tipo de público, e ao separar os lugares de preparo e distribuição, induz à restrição espacial das práticas comuns, e consequentemente ao fechamento do comum. Assim, apesar do potencial revolucionário no tensionamento do local em redes operadas "com o estado" indicar uma possibilidade política, futuras pesquisas precisam entender melhor seus limites. Com o intuito de inspirar tais investigações, apresentamos agora uma pequena síntese cartográfica do nosso estudo de caso, através de três cartogramas referentes às três redes de colaboração identificadas.

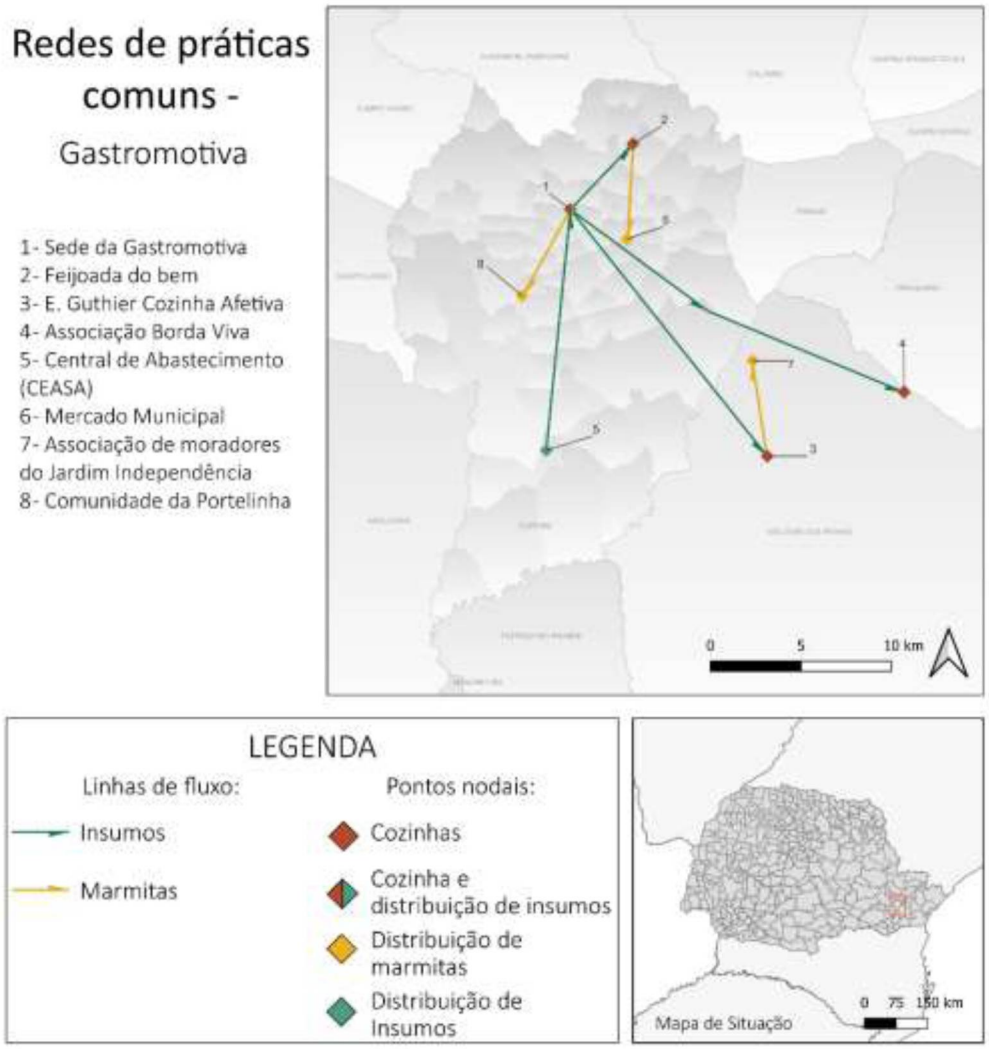
6.3.3 Cartografias das redes e circuitos de colaboração entre as cozinhas comunitárias

Os cartogramas que constituem essa seção do trabalho têm como objetivo ilustrar visualmente as três redes identificadas na pesquisa. Entende-se que através desse artifício, seja possível identificar mais facilmente a amplitude territorial das ações promovidas pelas cozinhas comunitárias, bem como demonstrar o funcionamento dessas três redes em termos da expansão do comum. A escolha por demonstrar a interação dos lugares através dos fluxos pareceu a mais apropriada para isso, e foram identificados três tipos: os fluxos de insumos, referente aos alimentos *in natura* que chegam para serem preparados nas cozinhas; os fluxos das marmitas prontas, contemplando os principais locais de distribuição; e finalmente, os fluxos de pessoas, que contempla o deslocamento de voluntários.

Cabe ressaltar que, embora interessante para outras pesquisas, seria inviável nesse trabalho localizar o local de residência de todos os voluntários. Neste sentido, referente aos fluxos de pessoas, consideramos somente aqueles voluntários que vivem em territórios já constituídos por uma luta comum, como as associações de bairro, ocupações e o Assentamento Contestado. Entende-se que esses casos são bastante representativos, pois indicam a existência de uma organicidade da própria comunidade na composição de outros espaços, e assim uma interação entre os mesmos. Nesse sentido, quando se inclui a categoria "pessoas", mais que uma movimentação individual, estamos

nos referindo sobre as relações de colaboração de entre comunidades territorializadas. Por esse motivo, o Cefuria, cozinha do Marmitas da Terra representa um ponto nodal de encontro da militância urbana, que tem seu deslocamento semanal para os lugares de produção no Assentamento Contestado também representado por uma seta vermelha. Nas duas outras redes, a integração entre os lugares se dá mais fortemente através dos insumos e das marmitas prontas que através da troca de pessoas, que se mantém territorializadas próximos ao seu lugar de moradia (no caso das distribuições e cozinhas periféricas) ou da sede da sua organização ou instituição (no caso das cozinhas centrais e integrantes do Mesa Solidária).

Figura 22 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas gerenciadas pela Gastromotiva

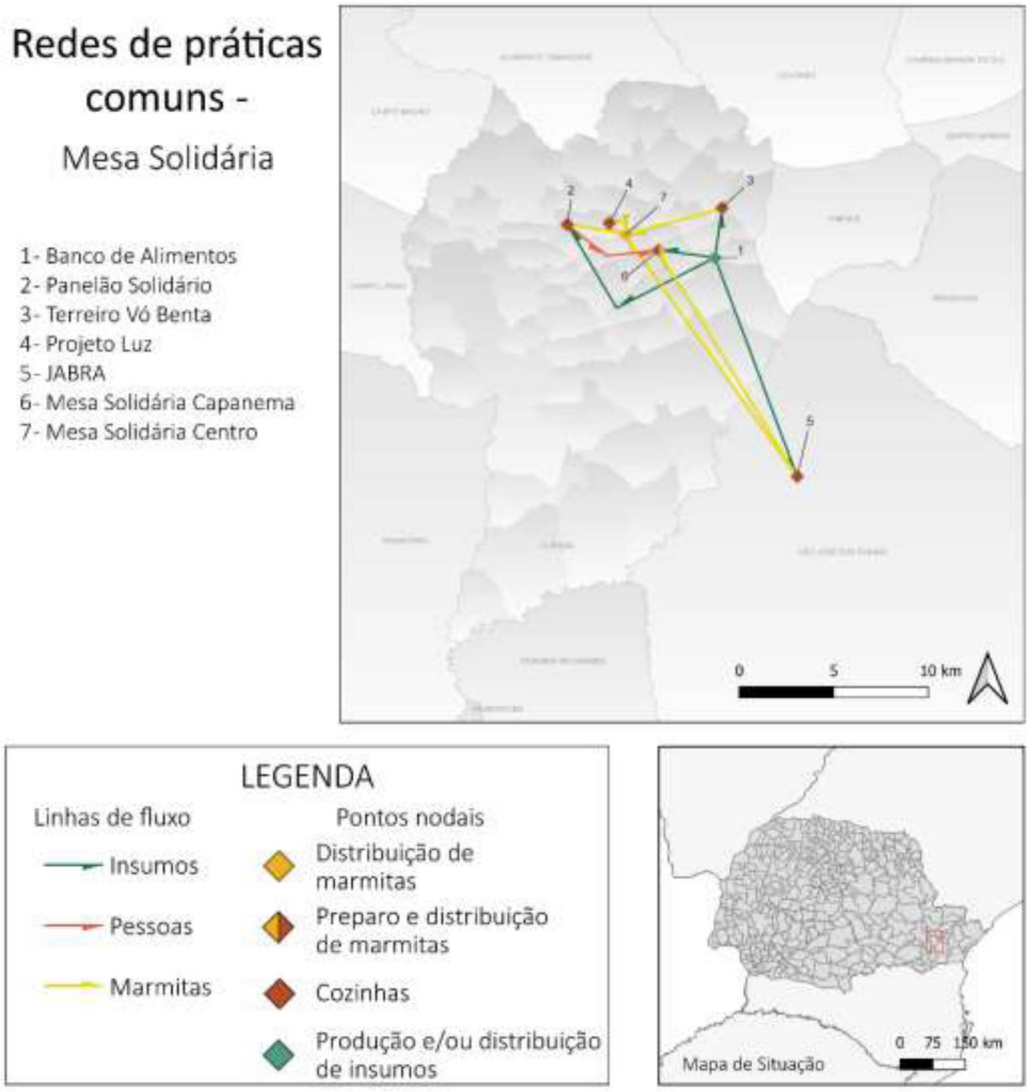


Fonte: pesquisa empírica e diários de campo, elaborado pelo autor (2022);
Base cartográfica: IPPUC, 2019 e IAT, 2020.

No caso da rede de práticas comuns levada a cabo pela Gastromotiva (figura 22), em geral, a integração entre as pessoas que compõem as cozinhas não ocorre mediante a troca de experiências na prática, como na rede dos movimentos sociais, mas sobretudo através das reuniões e aulas, na maior parte das vezes realizadas de maneira remota, e centralizada através de um comitê gestor responsável por comunicar o núcleo local com as outras cidades a qual a ONG tem ações. Percebe-se que a geometria resultante induz a um fortalecimento das pontas da rede, mas sem necessariamente uma troca entre as mesmas. Algo semelhante ocorre no caso da rede identificada no programa Mesa Solidária (figura 23). Pois, se por um lado o programa, através do acesso ao banco de alimentos, representa uma política pública interessante para transformar o desperdício de comida em insumos para as cozinhas solidárias, por outro, a falta de integração entre as instituições participantes ou mesmo de um planejamento a longo prazo revela os limites do mesmo. Segundo funcionárias da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN), é difícil precisar o número de grupos participantes, já que a rotatividade é bastante grande e muitos deles funcionam de maneira bastante informal. Não obstante, todos eles realizam as distribuições, de forma voluntária, nos espaços delimitados pela Prefeitura.

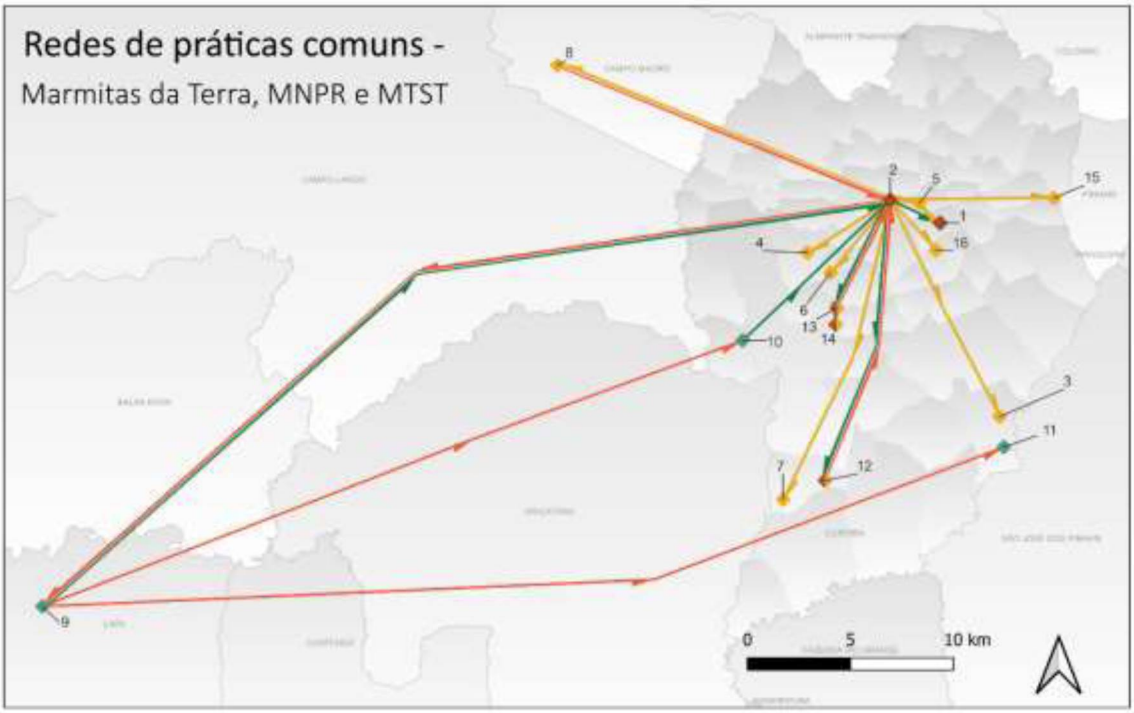
As três geometrias identificadas revelam aspectos importantes, não somente sobre a amplitude territorial dos três modelos de organização das cozinhas, mas especialmente os fundamentos que fornecem a base para as práticas socioespaciais das mesmas. A iniciativa do Marmitas da terra em não somente entregar as marmitas e cestas, mas integrar a população das comunidades atendidas em outros processos de transformação social evoca a perspectiva de uma expansão do comum, o que pode ser observado na integração entre as diferentes cozinhas, ainda que de maneira bastante convergente na cozinha do Marmitas (figura 23). Tal aspecto se assemelha ao papel da sede da Gastromotiva que funciona como cozinha e centro logístico. No entanto, no caso da rede de práticas-comuns dos movimentos sociais, observam-se relações entre os diferentes lugares, e não somente com um ponto da rede. Identificar a potência desses nós pode ser um caminho para pensar processos de expansão do comum.

Figura 23 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas promovidas pelo programa “Mesa Solidária”



Fonte: pesquisa empírica e diários de campo, elaborado pelo autor (2022);
Base cartográfica: IPPUC, 2019 e IAT, 2020.

Figura 24 - Cartograma referente às Redes e Circuitos de colaboração das cozinhas organizados por Movimentos Sociais (MST, MTST e MNPR)







1- Cozinha do MNPR (SINTCON)
2- Cozinha do Marmitas da Terra (CEFURIA)
3- Vila Pantanal e Chacrinha
4- Comunidade Santos Andrade
5- Praça Rui Barbosa/ Tiradentes
6- Comunidade Portelinha
7- Ocupação Nova União
8- Ocupação Nova Esperança
9- Assentamento Contestado
10- Agrofloresta Papa Francisco
11- Horta da Chacrinha
12- Ocupação Marielle Franco/ Cozinha do MTST
13- Cozinha da UMT
14- Cozinha da UMT 2
15- Vila Joanita
16- Associação de catadores Automotores

Fonte: pesquisa empírica e diários de campo, elaborado pelo autor (2022);
Base cartográfica: IPPUC, 2019 e IAT, 2020.

O que encontramos nos mapas apresentados é o contraste entre uma rede multicêntrica, que apesar de possuir pontos de convergência (como a cozinha do Marmitas da Terra), não se fecha em si mesma, fazendo com que as práticas comuns exercidas nos diferentes pontos da rede sejam capazes de traçar outras linhas de colaboração e assim manter e até expandir os fazeres-comuns. Por outro lado, as outras duas redes apresentam bastante dependência de um centro logístico e gerenciador, como a sede da Gastromotiva, e no caso da Mesa Solidária, também dos próprios lugares de distribuição, centralizados nos equipamentos específicos delimitados pela Prefeitura. O que se observa nesses dois casos, em contraste com o primeiro, é o fato de que ao sacar tais centralidades, ter-se-ia o desfalecimento de toda a rede.

Finalmente, é importante ressaltar que tais cartografias são representações estáticas de um fenômeno bastante fluído. E embora a tentativa de utilizar flechas na demonstração dos fluxos viesse com o intuito de dar vazão ao movimento que é intrínseco ao fenômeno que temos aqui analisado, há um caráter temporal dos acontecimentos cotidianos que escapa a representação de toda e qualquer informação qualitativa em meios cartográficos. Ainda assim, se tomado enquanto exercício, e não como verdade absoluta, o entendimento do espaço através dos mapas pode ser sim uma ferramenta de muita valia para descobrir as brechas que Leonardo menciona, mas também os limites, potências e possibilidades de nossas ações na constituição de redes de espaços comuns.

CAPÍTULO VII - ESPAÇOS COMUNS E A POLÍTICA RELACIONAL DO ESPAÇO

No percurso até então caminhado, defendemos que a prática espacial realizada pelas cozinhas comunitárias induz a produção de espaços diferenciais, nos quais o valor de uso destitui o valor de troca. Demonstramos que as relações sociais que reverberam através do compartilhamento de fazeres-comum potencializam um tipo de pertencimento que embora se vincule com o lugar, de forma alguma se absolutiza nele. Mas sobretudo, descobrimos que a potência de transformação social e material da vida se relaciona com um tipo de inventividade política que tem na autonomia e na auto-organização seu motor insurgente, capaz de dar vazão a práticas e fazeres comuns seja em espaços considerados como públicos ou privados. Dando sequência ao raciocínio colocado aqui em movimento, nas páginas que seguem, propomos dar mais alguns pontos nessa teia (ou tecido) teórico-prática ao qual nos envolvemos ao passo que a tecemos.

Nesse capítulo, propomos algumas alianças possíveis entre a política relacional do espaço e a experiência levada a cabo pelas cozinhas comunitárias. Como já debatido anteriormente, demonstramos que os distintos modos de organização do trabalho dizem respeito, ainda que implicitamente, a uma opção política. Embora todas as cozinhas exercitem uma atividade parecida, tendo em comum o trabalho coletivo, ao entendê-las como espaços comuns, na perspectiva transdutiva, algumas diferenças vieram à tona. Seguindo as pistas que esse trajeto nos levou, seja através do percurso teórico, seja através das experiências e impressões suscitadas nos campos, neste capítulo tentamos reunir tais diferenças em discussões nodais que relacionam a política relacional do espaço com a produção diferencial e as práticas e fazeres-comuns. Assim, de modo a analisar criticamente a prática espacial das cozinhas com relação à produção de espaços comuns, tais aspectos foram enfocados por meio de quatro intersecções: com as práticas espaciais insurgentes; com os paradigmas de reconhecimento e distributivo; com a solidariedade reflexiva; e com a autogestão como componente utópico do direito à cidade.

A primeira intersecção propõe uma interpretação das ações realizadas pelas cozinhas comunitárias **enquanto "práticas espaciais insurgentes", como proposta por Souza (2010), bem como a análise de suas "estratégias socioespaciais". Na segunda** intersecção, por sua vez, o foco reside no conflito expresso entre os paradigmas de reconhecimento e distributivo presente nas práticas espaciais das cozinhas, e a formação de identidades coletivas, lembrando que esse problema é caro também à Stavrides (2016b), em sua discussão sobre os *thresholds.* Neste sentido, entender os processos de formação de laços de pertencimento que não caiam no identitarismo, bem como de

cooperação que não sejam cerceados pela fraternidade, se coloca como uma questão pertinente não apenas para a construção teórica que ensaiamos aqui, mas também para pensar maneiras mais efetivas de construir práticas insurgentes.

Na terceira intersecção, continuamos a discussão sobre política relacional do espaço e práticas espaciais, analisando um dos aspectos centrais para a formação de espaços comuns e de relações sociais baseadas em fazeres-comuns. Com a mesma intensidade que esses outros modos de fazer desviam das lógicas dominantes, potencializam modos de sociabilidade baseados no compartilhamento e na solidariedade (STAVRIDES, 2019). Neste sentido, propomos uma interpretação das práticas espaciais em relação aos distintos tipos de solidariedade descritos por J. Dean (1995): afetiva, condicional e reflexiva. Por fim, na última parte do capítulo e consequentemente da dissertação, chegamos até a proposição utópica ensaiada em todo o percurso caminhado até então. É através da autogestão estendida como conteúdo utópico experimental (LEFEBVRE, 2017), que propomos entender a prática de uma política relacional do lugar efetivamente exercitada. Defendemos ali que tal reconsideração pode nos ajudar tanto no repensar de políticas públicas e intervenções espaciais, mas também fornece potentes meios para inventar formas de compartilhamento que contestem o atomismo social dominante, tais como as práticas espaciais insurgentes.

7.1 Política relacional do espaço e práticas espaciais insurgentes: estratégias socioespaciais para a expansão do comum

Pensar uma política relacional requer considerar que o espaço político hegemônico, **isto é, os âmbitos institucionais de deliberação sobre o que é "útil e justo", ou então "os lugares adequados à deliberação e à decisão sobre o bem comum" (RANCIÈRE,** 1996, p. 18) não se comportam como espaços *topológicos*, no sentido de um encaixe perfeito, cujas regras são as mesmas em todos os seus lugares. Em outras palavras, mesmo que os ritos legais tentem estabelecer uma igualdade fantasmática para esses espaços, onde **teoricamente "todos os falantes têm a mesma voz", é impossível fugir das diferenças** *topográficas,* isto é, os desníveis do espaço real, que compreendem a construção de geometrias de poder (MASSEY, 1999) entre os diferentes grupos que participam do debate público. Na verdade, como compreendido por Rancière, é exatamente a tentativa falha de estabelecimento de um todo capaz de dar conta do múltiplo que marca o acontecimento político[54]. A política, neste sentido, não é o rito de negociação pré-estabelecido, a ordem

[54] Segundo Rancière, a política e o espaço público grego nascem tendo como objetivo a idealização de uma **"polis sem dano, uma polis onde a superioridade exercida de acordo com a ordem natural produz a reciprocidade dos serviços entre os guardas protetores e os artesãos provedores"** (1996, p. 19), no entanto

hegemônica que é definida por Rancière como "polícia", mas sim o estabelecimento de uma outra configuração, onde a igualdade entre os seres falantes acontece, não pela assimilação das diferenças, mas pela sua afirmação. Balem (2021, p. 121) escreve que,

> Segundo o pensamento de Rancière, a lógica da política não surge pelo fato de os homens colocarem seus interesses em comum, mas porque aqueles que não tem direito de serem contados como seres falantes conseguem ser contados, e estabelecem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento.

Também usando as ideias de Rancière, Stavrides (2016a, p. 176) escreve que a política "ocorre quando a ordem social dominante ('polícia') sofre uma disrupção e assim é redefina (...) através de atos que podem ser considerados como criativos não porque produzem algo (tangível ou não) mas porque formam subjetividades emergentes do sujeito agente" (STAVRIDES, 2016a, p. 176, trad. nossa). Como aponta Massey (2008, p. 258), dentro da "complexa geometria de poder das relações espaciais", que desloca o espaço político de qualquer transparência aparente, a formação da identidade e ação política de cada luta local deve ser considerada relacionalmente. Assim, a política relacional do espaço ocorre quando essas lutas conseguem tecer encontros e "linhas de equivalência" através de diferentes contextos sociais, históricos e espaciais. Dessa forma, "a atividade política, por sua vez, dá nova forma tanto às identidades quanto às relações espaciais. Espaço enquanto relacional e enquanto esfera da multiplicidade, é tanto uma parte essencial do caráter do compromisso político quanto perpetuamente reconfigurado por ele" (MASSEY, 2008, p. 258).

No cenário posto, tem-se que as práticas contestatórias, de resistência, insurgência ou contrapoder são fundamentais nesse processo. Segundo Souza (2010), é também fundamental considerar o papel do espaço, não apenas porque o poder se expressa no espaço, mas através e por meio dele. Se utilizando da compreensão trialética oferecida por Lefebvre, Souza escreve ser possível entender "as formas espaciais, as configurações territoriais e as imagens de 'lugar" como "produtos das relações sociais (...) quanto, ao mesmo tempo, condicionadores dessas relações" (SOUZA, 2010, s.p.). Para Stavrides as

---

isso não define nenhuma ordem política, que se dá quando se "tenta repartir as parcelas do *comum*" (RANCIÈRE, 1996, p. 21). Rancière identifica aqui que a política não se ocupa das relações entre os indivíduos e a comunidade, mas sim da "contagem das partes da comunidade", pois segundo a filosofia platônica, "para que a pólis seja ordenada para o bem, é preciso que as parcelas da comunidade estejam em estrita proporção com a *axia* de cada parte da comunidade: ao *valor* que ela traz para a comunidade e ao *direito* que esse valor lhe dá de deter uma parte do poder comum" (RANCIÈRE, 1996, p. 21). Assim, fantasia-se o poder econômico enquanto poder dos nobres, enquanto "a massa dos homens sem propriedade identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cuja qualidade ou propriedade têm por feito natural relançá-la na inexistência" (RANCIÈRE, 1996, p. 24). Assim, "há política quando existe uma parcela dos sem-parcela (...). Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade".

conexões entre as lutas sobre as representações e a produção de uma prática política emancipatória encontra amparo na crítica lefebvriana das representações do espaço, mas principalmente na concepção da "partilha do sensível" (RANCIÈRE, 2019). Ao passo que "o espaço como a matriz e formante das relações sociais adquire um papel crucial tanto na manutenção da partilha do sensível quanto em desafiar suas premissas e seus limites" (STAVRIDES, 2019, p. 10, trad. nossa), a produção de espacialidades emancipadoras requer uma prática política cuja partilha do sensível não seja imposta pelos discursos e representações dominantes. Por esse motivo, e porque a política ocorre na criação disruptiva, a luta por espacialidades mais justas, porosas e inclusivas é também uma luta por representações. Nas palavras de Stavrides,

> Nesse caso, o poder em construir representações da vida social através de qualidades espaciais é usado para projetar elementos de mundos sociais possíveis através de imagens-pensamento de espaços possíveis para a vida social. (...) Aqui reside o potencial emancipatório desse processo: um futuro emancipatório possível está ao mesmo tempo conectado com a concretude das experiências disponíveis compartilhadas e as suas representações compartilhadas, bem como à razão generalizadora abstrata que é aprendida dessas experiências e representações (e não as utiliza como meros exemplos ou ilustrações) (STAVRIDES, 2019, p. 13-14, trad. nossa).

Ao entender que os espaços comuns se potencializam ao mobilizar tanto experiências concretas quanto suas representações compartilhadas, encontramos aqui uma chave possível de interpretação das práticas e fazeres comuns como práticas espaciais insurgentes. Segundo Souza (2010), tais práticas são aquelas que utilizam o espaço como motor de luta reivindicatória, tendo como foco a autonomia. As cozinhas comunitárias, quando pensadas a partir de uma prática insurgente, instauram um modo de fazer político capaz de mobilizar tanto práticas concretas de transformação, quanto subjetividades políticas. Para isso, o papel dos diferentes espaços e suas configurações em rede, como demonstrado no capítulo 6, é essencial.

Souza (2010, n.p.), então, nos apresenta "seis tipos gerais de práticas espaciais insurgentes", capazes de "abranger um sem-número de manifestações empíricas particulares", e normalmente combinadas umas às outras, no âmbito do que o autor denomina como "estratégias socioespaciais". A primeira delas é a "territorialização em sentido estrito", isto é, quando ocorre a apropriação e o controle do espaço através da presença física. É o sentido imediato de qualquer ocupação reivindicatória, o que foi observado tanto na cozinha do MNPR quanto do Marmitas da Terra, porém com muito mais força naquelas localizadas em territórios periféricos, como a da Ocupação Veneza/Marielle Franco e da UMT. Diferentemente, a "territorialização em sentido amplo", segundo tipo elencado por Souza (2010), não traz consigo a necessidade da presença física dos atores

responsáveis, de modo que o embate territorial aqui se alça com mais força na arena simbólica; se encaixam nesse tipo de prática espacial o pixo, a grafitagem e outras ações clandestinas de intervenção visual.

Em todas as cozinhas visitas algum tipo de territorialização pôde ser observado, já que a presença física é necessária para a execução das tarefas cotidianas. Não obstante, os momentos de distribuição, ao passo que parte essencial da prática espacial das cozinhas, podem servir para definir distintos níveis de territorialização. Como já comentado no capítulo 6, a produção de um espaço-tempo de comensalidade que diariamente toma lugar nas praças onde são distribuídas as marmitas, ao inserir uma arritmia nos ritmos convencionais do espaço público, não apenas modifica temporariamente a paisagem daquele lugar, mas que ao fazê-lo disputa a partilha do sensível estabelecida, e fornece a possibilidade da emergência da política. É nesse sentido que podemos entender as distribuições enquanto territorializações em sentido amplo, sendo que para movimentos sociais estigmatizados na mídia *mainstream* tal como o MST, tais momentos têm sido importantes oportunidades para romper preconceitos e imaginações sociais equivocadas sobre o movimento. Nessa lógica, as cozinhas aliadas ao programa Mesa Solidária ao realizarem a entrega das marmitas nos lugares selecionados pela Prefeitura, abdicam do embate simbólico no espaço público e da possível produção que pode surgir a partir disso.

O terceiro tipo, por sua vez, diz respeito à "refuncionalização/reestruturação do espaço material", ou seja, a "adaptação do substrato material a novas necessidades" (SOUZA, 2010, n.p). Aqui a territorialização já objetiva uma ocupação duradoura, de modo que se faz necessário intervenções, às vezes mínimas, outras vezes estruturais no espaço ocupado. Na cozinha do Marmitas da Terra, isso pôde ser observado não apenas internamente, nos lugares de preparo, mas também na lógica por trás das ações de expansão do comum que resultaram na construção de infraestruturas produtivas em territórios periféricos da cidade. Além disso, esse processo também se evidencia ao olharmos para ocupações urbanas de moradia e para os acampamentos do MST. Especialmente, a construção da cozinha da ocupação Veneza/Marielle foi bastante representativa, pois resultou da reestruturação (modificação ampla do espaço material) de um espaço ocioso, abandonado e resquício da ocupação prévia do local. Não por acaso, todo o processo de construção da cozinha se deu através de mutirões, organizados por militantes do MTST, moradores e voluntários. Juntamente com a refuncionalização, vem o quarto tipo de prática espacial insurgente, a "ressignificação de lugares", que diz respeito a "cultura, o simbolismo e o discurso na qualidade de 'campos de batalha" (SOUZA, 2010,

n.p). No caso das cozinhas instaladas em espaços cedidos, como as da Gastromotiva e a do MNPR, percebe-se que a condição de propriedade do imóvel utilizado limita a prática espacial à "refuncionalização".

Por fim, os dois tipos de práticas restantes também se relacionam intrinsecamente. São a "construção de circuitos econômicos alternativos" e a "construção de redes espaciais". Enquanto aquele diz respeito ao desenvolvimento econômico e produtivo de espaços insurgentes, através da geração de renda e da criação de circuitos alternativos de produção, comercialização e consumo, esse último amplia tal visão, compreendendo estratégias de cooperação para além dos circuitos econômicos. Nas palavras de Souza (2010, n.p), tais redes se referem a "estratégias multiescalares integrando várias ou mesmo muitas experiências de resistência local ou regional e seus respectivos territórios dissidentes". Embora Souza não indique nenhuma relação de ordem entre os seis tipos, na nossa pesquisa percebemos que esses dois últimos podem ser entendidos como estágios mais elaborados de práticas insurgentes, de modo que para atingi-los necessitam, em maior ou menor grau, contemplar os outros quatro tipos de práticas espaciais insurgente.

Souza (2010 n.p.) destaca que "os seis tipos de práticas espaciais insurgentes anteriormente descritos, em especial o último deles, podem ser viabilizados ou fortalecidos por meio de uma 'política de escalas", isto é "a articulação de ações e agentes operando em níveis escalares diferentes (que produzem magnitudes e alcances distintos) com a finalidade de potencializar efeitos (...), ampliando esferas de influência". Nesse sentido, ao relacionar as práticas espaciais insurgentes com os fazeres-comuns, tem-se que a construção de redes espaciais deve ser entendida como o objetivo primordial para a expansão do comum. No caso do Marmitas da Terra, esse aspecto se evidencia ao passo que, desde o início das ações, o estabelecimento de relações e parcerias com outros grupos foi fundamental para a manutenção do processo de fazimento das marmitas, e mesmo para a expansão do coletivo, e de suas práticas espaciais. Também, as repercussões positivas da articulação interescalar, isto é, a inserção em uma organização mais ampla e atuante na escala nacional e internacional tal como o MST fornece não somente os meios materiais para a expansão das ações, mas também todo um arcabouço de experiência e formas de fazer construídas na história do movimento, na forma de uma identidade política afirmativa. Como escreve Massey (2008, p. 256), "a topografia é muito diferente quando o local (...) é pensado relacionalmente. Neste caso, cada luta local já é uma conquista relacional, baseada tanto dentro quanto para além do "local", e é internamente múltipla".

7.2 Política relacional do espaço e as políticas da diferença

Vimos no último tópico como as práticas espaciais levadas a cabo nas lutas sociais em curso mobilizam o espaço não apenas no seu sentido físico-material, mas principalmente relacional. Para Massey (2008), a potência desse tipo de prática política reside na ontologia espacial relacional, não mais focada no indivíduo, de modo que o "espaço, enquanto relacional e enquanto esfera da multiplicidade, é tanto uma parte essencial do compromisso político, quanto perpetuamente reconfigurado por ele" (MASSEY, 2008, p. 258, trad. nossa). Tal comprometimento político com o espacial nos leva a algumas repercussões. Uma das mais fundamentais se refere ao "abandono político da segurança de uma identidade aterrada", o que requer a produção de uma identidade relacional que subverte os "clamores localistas ou nacionalistas do lugar baseados em uma essência eterna e, em consequência, exclusiva de características de pertencimento" (MASSEY, 2004, p. 06, trad. nossa). Assim pensar uma política relacional do espaço requer também pensar nas identidades como relacionais.

Se, como destacado em outros momentos do texto (p.77-79), Stavrides (2016b) enxerga na liminaridade identitária a potência política dos *thresholds,* isto é, o que permite que tais lugares sejam colocados enquanto lugares de encontro produtivo entre diferentes pessoas, podemos intuir que esse tipo de espacialidade pode ser um palco produtivo para o exercício de uma política relacional. Aqui tece-se um encontro entre a identidade e a responsabilidade, que no caso dos *thresholds* ou de espaços comuns, está localizado na manutenção e expansão dos fazeres-comuns, embora possa também servir para pensar dinâmicas presentes nas instituições políticas como um todo. Para isso, Massey propõe utilizar a noção de responsabilidade desenvolvida por Gatens e Lloyd (1999), a partir das ideias de Espinosa. Tal compreensão 'espinosista' da responsabilidade pode ser marcada por três características: é relacional, no sentido que "depende de uma noção de entidade (individual, política, de grupo, lugar) que vai sendo construída em relação com outros" (MASSEY, 2004, p. 9, trad. nossa); é corporificada, no sentido que produz e é produzida a partir do nosso corpo; e, por último, implica necessariamente uma extensão, isto é, não pode ser restrita a um espaço imediatamente localizado. Embora Gatens e Lloyd proponham entender essa extensão com relação ao tempo, Massey indica ser possível pensar o mesmo para com o espaço. Assim como o passado influencia quem somos atualmente, também o fazem fenômenos originados em lugares alheios aos da nossa vida cotidiana. Em todo o caso, a responsabilidade, seja para com o bem comum, seja para com nossos semelhantes nos diversos círculos sociais, "deriva dessas relações nas quais a identidade é construída" (MASSEY, 2004, p. 10, trad. nossa).

Para Stavrides (2016b, p. 23), um dos aspectos cruciais do modo de vida que irrompe após a modernidade é o que denomina como "alteridade pré-fabricada", onde o encontro com o externo, visto até então como potencialmente hostil, agora se transforma em "uma tentativa em acolher a alteridade sem passar por uma fase intermediária de reconhecimento mútuo". Seguindo o raciocínio, para ele, a eliminação da distância através de operações que negam as diferenças é tão problemática quanto a absolutização das fronteiras. Nesse cenário, se faz mister um tipo de "visita à alteridade (...) que não apenas preserva a distância; também tece uma relação a partir dessa distância" (STAVRIDES, 2016b, p. 135, trad. nossa). Lefebvre (2013, p. 224, trad. nossa), por sua vez, também identifica que

> na sociedade, os fechamentos tendem a ser absolutos. O que caracteriza a propriedade (privada), a posição no espaço da cidade, da nação, do Estado-nação, é a fronteira fechada. A margem desse caso-limite, podemos dizer que toda envoltura espacial leva uma distinção relativa, no caso das membranas, sempre permeáveis.

Tal tensão entre a abertura e o fechamento é um tópico muito discutido por Doreen Massey, como também explorado no *atravessamento #2*. De fato, é no reconhecimento da "distinção relativa" que se refere Lefebvre, isto é, da impossibilidade de criar regras que sejam aplicáveis para todas as realidades socioespaciais, que se coloca um dos aspectos centrais para o exercício da "política relacional do espacial". Segundo Massey (2008, p. 267) esse exercício se dá no "pleno reconhecimento da contemporaneidade", ao passo que necessita um "entendimento do social e do jogo político que evite tanto o individualismo clássico quanto o organicismo comunitarista". Endossando essa crítica, que também se coloca para Stavrides (2016a) quando argumenta contra o fechamento do comum, para Young (2000, p. 385) "o ideal de comunidade nega, desvaloriza ou reprime a diferença ontológica dos sujeitos, e tenta dissolver a inesgotabilidade social na comodidade de um todo fechado em si mesmo".

Dessa forma, o espaço-comum quando compreendido através da expansão do comum, pode dar vazão a relações sociais capazes de reconhecer e valorizar as diferenças ontológicas, mas ao mesmo tempo manter a coesão coletiva, sendo concomitantemente resultado dos fazeres-comuns e instâncias pelas quais os mesmos podem ser expressados. Trata-se de criar um tipo de reconhecimento mútuo que tem como objetivo a expansão dos fazeres-comuns em sua base. Uma das comunidades que recebe semanalmente as marmitas do Marmitas da Terra, ocupação Nova Esperança, em Campo Magro, região metropolitana de Curitiba, é um exemplo disso. Nessa ocupação, originada logo no início da pandemia de Covid-19, em Maio de 2020, vivem atualmente pouco mais de 1200 famílias, sendo que quase um terço, são compostas por imigrantes, principalmente

Haitianos e Venezuelanos. Mesmo com todas as diferenças culturais e até mesmo linguísticas, a comunidade inventou maneiras de se organizar politicamente, e garantir não apenas a manutenção do lugar mas expandir os laços de comunalidade através de instrumentos coletivos de deliberação e decisão, diversos espaços de uso comum (salas de aula, laboratório de informática, campo de futebol, etc), além de infraestruturas coletivas de produção (hortas coletivas, padaria e cozinha comunitária, centro de reciclagem, cooperativa de corte e costura).

Nesse sentido, o fazer-comum se coloca na fronteira entre dois importantes paradigmas da ciência política: a distribuição e o reconhecimento, e assim desafiam a própria existência dessa fronteira. Ao passo que a Nova Esperança, mesmo com as contradições inerentes, nos fornece elementos para pensar um modelo alternativo de vida urbana, isto é, a partir do cultivo de seus poros e "portais" abertos ao fazer-comum, essa se coloca também como uma maneira interessante para exercitar um modo relacional de política. Não por acaso, Stavrides (2018, p. 32, trad. nossa) escreve que a porosidade urbana

> Pode descrever uma alternativa possível para o dilema presente em muitas lutas urbanas. Esse dilema pode ser formulado da seguinte maneira: estamos aqui para defender um direito que estabelece distribuição e demanda por bens e serviços atrelados ao espaço (por exemplo, transporte, infraestruturas de saúde, oportunidades de trabalho, etc.) ou estamos aqui para defender o direito de assegurar ou de desenvolver nossas identidades coletivas situadas?

Young (2000) argumenta que o paradigma distributivo, ao equalizar justiça social com a distribuição de bens materiais, assume implicitamente um atomismo social, "na medida em que não há relação interna entre as personas na sociedade que seja relevante para as considerações de justiça (...). A avaliação da justiça social implica, não obstante, comparar modelos alternativos e determinar qual é o mais justo" (YOUNG, 2000, p. 36). Assim, segundo a autora, seria mais prudente definir a injustiça como opressão e dominação, as quais podem ser divididas em cinco "facetas" não-excludentes, e quase sempre interrelacionadas: exploração, marginalização, ausência de poder, imperialismo cultural e violência. Não por acaso, todas essas manifestadas no caso da população que habita a ocupação Nova Esperança, e de tantas outras comunidades que participam da rede de práticas comuns do Marmitas da Terra e outros movimentos sociais. A partir dessa interpretação da injustiça, se evidencia que tanto a desigualdade distributiva e de reconhecimento se retroalimentam.

Endossando esse argumento, para Fraser (2003), o dilema que Stavrides chama a atenção se trata de uma falsa antítese, pois as políticas de afirmação identitárias não

funcionam como um movimento de negação às demandas por uma melhor distribuição dos recursos. Embora entendidas teoricamente como dois campos opostos, na prática essas duas dimensões quase sempre se associam, como também se associam os efeitos da dominação econômica e da repressão identitária. Ainda assim, Fraser identifica que os dois paradigmas apresentam remédios distintos para romper com a condição de injustiça. Enquanto o paradigma distributivo propõe a transformação social a partir da transformação das estruturas econômicas, com uma redistribuição justa do trabalho e das riquezas, o paradigma identitário apresenta como solução a mudança cultural e simbólica. O que Fraser defende e Stavrides demonstra é que essas duas soluções não são excludentes, mas possíveis de serem pensadas conjuntamente, como ocorre quando pensamos a cidade como uma "cidade de portais" (STAVRIDES, 2016b).

O movimento operado entre esses dois paradigmas pôde ser notado em vários momentos durante os campos realizados junto às cozinhas. Em primeiro lugar, pois a motivação inicial para qualquer ação de distribuição de alimentos já pode ser reconhecida exatamente no termo "distribuição". No entanto, como se argumentou no capítulo 6, os "lugares de distribuição", ao propiciar relações de comensalidade dentro da dinâmica hegemônica do espaço público, cuja organização imposta exclui essas pessoas da participação plena na cidade, faz com que também esse seja um lugar de reconhecimento. Na verdade, a potência de transformação política reside, entre outras coisas, exatamente no reconhecimento de tais ações não somente como redistributivas, mas sobretudo como de reconhecimento. Basta lembrar do *atravessamento #3*, e da importância simbólica de uma marmita bonita para o coletivo. Mais do que mitigar as desigualdades econômicas, a prática espacial promovida pelo Marmitas da Terra, pensada a partir da expansão dos fazeres comuns, se mostrou capaz de criar também espaços de reconhecimento mútuo, ou como escreve Stavrides (2018, p. 32), de "consciência de uma identidade coletiva".

Para Young (2000), a política da diferença não deve implicar no estabelecimento de identidades fechadas, mas sim dar vazão a práticas que encarem a diferença como variação e não como oposição. Segundo ela, a política da diferença "propõe conseguir um entendimento da diferença de grupo como realmente ambígua, relacional, mutante, sem limites claros que mantenham as pessoas em regra, é dizer, entender que a diferencia não supõe nem uma unidade amorfa nem pura individualidade" (YOUNG, 2000, p. 287). Dessa maneira, enquanto a *diferença como oposição* essencializa e estigmatiza a diferença, através de categorias e atributos, a *diferença como especificidade variada*, oferece uma compreensão contextualizada e baseada nas relações de grupo. Assim, "as diferenças de grupo deveriam conceber-se como relacionais antes que definidas por categorias e

atributos substantivos" (YOUNG, 2000, p. 287). Aqui, a política relacional do espaço conduz a um entendimento semelhante, ao passo que para Massey (2004b, p. 15)

> um verdadeiro reconhecimento "político" da diferença deve entendê-la como algo mais do que um lugar numa sequência; de que um reconhecimento mais completo da diferença deveria reconhecer a contemporaneidade da diferença, reconhecer que os "outros" realmente existentes podem não estar apenas nos seguindo, mas ter suas próprias estórias para contar.

Mais do que as outras cozinhas, o Marmitas da Terra se mostrou capaz de produzir um espaço social capaz de dar vazão a essas várias "estórias", a partir de uma construção coletiva e cotidiana que se aproxima da espacialidade de um *threshold,* e, portanto, de um "espaço diferencial". Analisamos isso através da produção dos espaços de comensalidade nas praças, mas também podemos utilizar a mesma chave conceitual para pensar os lugares de produção e preparo, relacionados à condição de liminaridade, capazes de criar uma identidade coletiva concomitantemente aberta e coesa. No caso dos espaços fomentados a partir da expansão dos fazeres-comuns do Marmitas da Terra, bem como nas cozinhas localizadas em territórios periféricos, a identidade coletiva fundamenta a potência de manutenção e expansão desses espaços diferenciais. Não obstante, como escreve Dean (1995, p. 127), "nunca podemos ter certeza de quem 'nós' somos em qualquer noção final e última", já que a liminaridade que é própria dos *thresholds*, faz com que essa identidade também esteja em constante formação.

Nesse ponto, cabe diferenciar *identidade coletiva,* aqui entendida como um processo em permanente movimento pelo qual um grupo constrói um modo de fazer e concomitantemente uma representação perante outros grupos, de *identificação* uma prática de construção do self através da procura de similaridades com outrem. Em outras palavras, se a identidade coletiva diz respeito ao modo como o "nós" é produzido, a identificação versa sobre como o "eu" se produz ao fazer parte do "nós". Para Young (2000), a identificação tem a ver com afinidade, isto é, com "a maneira de compartilhar pressupostos, conectar-se afetivamente e tecer redes que de maneira notável diferenciam uns grupos de outros, mas não conforme a alguma natureza comum", sendo portanto uma "afirmação subjetiva", enquanto a "identidade de grupo se constrói através de um processo que flui, no qual os indivíduos se identificam a si mesmos e a outros em termos de grupos, e assim a própria identidade de grupo flui e varia com as mudanças no processo social" (YOUNG, 2000, p. 289).

Um argumento bastante defendido nessas páginas é o aspecto eminentemente coletivo da produção de espaços diferenciais, ou espaços comuns. Ainda que as questões referentes à "identificação" sejam relevantes no estabelecimento de portais e espaços

diferenciais, seria muito extenso analisar os distintos casos, que muitas vezes se dão na esfera subjetivo-pessoal, por isso, nesse tópico nos concentramos na "identidade coletiva", em especial como ela pode dar vazão a um tipo de pertencimento não excludente e aberto à integração de novas identidades. Cabe ressaltar que, a partir da visão aqui proposta, esses dois termos não se excluem, o que não quer dizer que sua relação complementar não possa ser por vezes conflituosa. Em termos gerais, enquanto uma identidade coletiva fechada restringe os modos de identificação, quando é exercida de maneira aberta, o oposto se faz mais propício a ocorrer. Stavrides oferece algumas indicações para pensar esse tipo de relação. Segundo ele,

> Ao passo que as pessoas produzem coletivamente o comum, eles criam si próprios. Uma identidade coletiva, então, não é a identidade de uma comunidade de pertencimento. Se uma comunidade em movimento é um laboratório onde formas do comum são inventadas e testadas, se uma comunidade em movimento inventa a si própria enquanto inventa seus espaços e instituições, então essa comunidade é uma comunidade-em-construção (*Community-in-the-making*). Não pode ser resumida por um nome ou uma identidade (STAVRIDES, 2016a, p. 125).

Aqui, uma possível chave de leitura para entender essa dinâmica é a distinção realizada por Young (2000), entre "grupos sociais" e "grupos de interesse". O primeiro termo se refere aos grupos formados a partir do encontro de pessoas com vivências e práticas específicas e compartilhadas, o segundo, por sua vez, são aqueles reunidos a partir de uma pauta ou objetivo específico, pontual e às vezes efêmero. Tendo como fundamento a compreensão relacional da diferença, Young argumenta que os grupos sociais são reunidos através de um "processo social de diferenciação e interação", sendo que "a própria identidade de grupo flui e varia com as mudanças no processo social" (YOUNG, 2000, p. 289, trad. nossa). Neste sentido, ao passo que o combate à fome realizada nas ações das cozinhas comunitárias pode ser visto como uma atividade com um fim específico, quando praticada como expansão do fazer-comum, esse grupo de interesse se transforma aos poucos em um grupo social, por um processo que não é somente assimilado, mas exercido através das trocas sociais que ocorrem em meio ao trabalho coletivo.

Como se evidencia no caso de movimentos sociais como o MST e o MTST, destaca-se que a identidade coletiva internamente cultivada se diferencia muito do modo como setores conservadores ou mesmo a mídia *mainstream* os representam. Não é surpresa que isso se deva aos interesses divergentes desses grupos, menos ainda que as dissincronias com respeito ao poder e influência colaborem para a distorção dos fatos dentro da esfera pública. Nesse processo, é inevitável assumir antagonismos. Cabe lembrar que não raramente, tal antagonista se materializa, geralmente com a violência

legitimada pelo Estado. Um dia, após o pré-preparo das marmitas, estávamos jantando no Cefuria e Marcos nos contava causos de sua infância, de quando a polícia ameaçava invadir o acampamento e todo o pessoal ia para o portão com as foices e enxadas. Impossível não reconhecer aqui a importância do aspecto da luta comum para a produção da identidade coletiva. No entanto, no caso do MST, e mais potencialmente no Marmitas da Terra, a existência de um "antagonista" ante o qual a luta comum é mobilizada não implica no estabelecimento de uma identidade coletiva fechada. Em comparação, aponta-se a cozinha do MNPR, na qual a identidade coletiva era fortemente marcada pela divisão entre integrantes do movimento e apoiadores-voluntários, sendo aqueles também definidos mediante condicionantes, isto é, o histórico de situação de rua.

Podemos relacionar essas duas dinâmicas com as duas maneiras de compreensão do pronome "nós" apontada por Habermas e trabalhada por Dean (1995). A primeira, externamente definida, ocorre quando o uso do "nós" ocorre em contraste com um outro grupo, seja de maneira explícita ou subentendida. Mas há um segundo tipo de uso dessa palavra, manifestado quando a definição não se dá a partir da oposição com o "eles", mas sim através do estabelecimento de um "espaço" ou "experiência comum" (DEAN, 1995, p. 125). Para esse segundo tipo de uso do "nós", internamente definido, Habermas (1979 *apud* DEAN, 1995, p. 124) utiliza o exemplo da frase "nós estamos todos no mesmo barco", sendo que aqui, a palavra "barco" cria o sentido comum. Segundo Dean, esse tipo de emprego discursivo do "nós" (1995, p. 126) "estira a possibilidade de um entendimento inclusivo do 'nós', de modo que a força dos laços que nos conectam, brota do nosso mútuo reconhecimento ao invés da exclusão de outras pessoas".

Assim, enquanto na cozinha do MNPR, o estabelecimento de hierarquias com respeito aos voluntários, apoiadores e integrantes se aproxima do estabelecimento do "nós" como externamente definido, também faz com que a integração, a participação, bem como a responsabilidade para com o coletivo seja mediada por essas condições, no caso, o histórico de situação de rua. Ao mesmo tempo, contraditoriamente, essa separação entre o nós e o eles é o que faz com que o contato e a integração com as pessoas que pegam as marmitas sejam amistosos e até mesmo pessoais, já que muitos dos integrantes das cozinhas conhecem do cotidiano de rua várias pessoas que pegam as marmitas, gerando uma identificação mútua. Assim, embora internamente (no sentido da organização interna dos ritmos de trabalho) o coletivo se constitui a partir do estabelecimento do "nós" externamente definido, externamente (com relação aos momentos de distribuição), isso se inverte, e o "nós" é internamente definido pelo acontecimento, isto é, a distribuição das marmitas enquanto atividade compartilhada.

Ao passo que o trabalho coletivo nas cozinhas e hortas, entendido como a produção de um espaço comum - tanto no sentido apontado por Stavrides, quanto por Habermas e Dean - estabelece um sentido internamente constituído de identidade coletiva, como foi percebido em todas as cozinhas, nem sempre isso é o suficiente para gerar a coesão necessária para a expansão dos fazeres comuns. No caso do Marmitas da Terra, foi possível observar êxitos nesse aspecto, ao passo que se colocaram em práticas alguns mecanismos de estabelecimento de terrenos de negociação, de organização e atribuição de responsabilidades conforme a participação e de controle à formação de hierarquias rígidas, como descrito no capítulo 6, no tópico referente aos "lugares de preparo". Tal processo de formação identitário relacional e capaz de envolver uma responsabilidade conjunta pode também ser entendido através da "camaradagem",

> por meio da disciplina de camaradagem, fortalecemos uns aos outros. Nosso compromisso de trabalhar juntos em direção a nosso objetivo comum funciona também sobre nós, permitindo-nos superar e talvez até abolir os atributos individualistas produzidos pelo capitalismo. Podemos cometer erros, aprender e mudar. Ao reconhecermos nossas próprias inadequações, passamos a compreender a necessidade de sermos generosos e compreensivos com os defeitos dos outros. Desenvolvemos uma apreciação por pontos fortes e talentos que até então não éramos capazes de enxergar. Nos tornamos um novo tipo de coletividade. (DEAN, 2021, p. 132).

Não obstante, também quando pensado em relação às distribuições, os dois tipos de estabelecimento do "nós" definem práticas espaciais distintas, que podemos marcar através da fronteira já mencionada entre caridade e solidariedade. Neste sentido, no próximo tópico, a atenção se volta aos distintos níveis de solidariedade indicados por Dean, relacionando-os com a prática de uma política relacional do espaço.

7.3 Política relacional do espaço e solidariedade reflexiva

No último tópico vimos que a construção de uma identidade coletiva aberta não apenas coaduna com a noção de expansão do comum, proposta por Stavrides (2016a), mas também, como se demonstrou mediante a experiência junto às cozinhas comunitárias, favorece um tipo especial de prática solidária que vai além dos laços de convencionalidade. No discurso dos militantes do Marmitas da Terra, é perceptível a necessidade em demarcar esse "além", denominando a prática realizada pelo coletivo como "solidariedade ativa" ou "solidariedade popular". Jodi Dean (1995), por sua vez, utiliza a duplicidade do entendimento discursivo do "nós" para defender sua noção de "solidariedade reflexiva". Ela argumenta que ao considerar a noção internamente constituída, e portanto, não excludente do "nós", é possível dar vazão a um tipo de solidariedade que seja também integrativa. Embora a autora reconheça que a fragmentação em grupos identitários seja importante "para compensar a experiência

maculada de outros marginalizados necessitados de suporte e afirmação", ao mesmo tempo ressalta que "quando a solidariedade exige que membros sejam 'reconhecidos como', suas particularidades concretas sempre acabarão sendo excluídas" (DEAN, 1995, p. 122 trad. nossa).

Para basear a sua proposta de uma "solidariedade reflexiva", Dean (1995) diferencia esse termo dos outros dois tipos de solidariedade por ela identificados: afetiva e convencional. A solidariedade afetiva tem a ver com relações pessoais e íntimas, como aquelas cultivadas a partir do reconhecimento familiar ou da amizade, e nesse sentido representa o contato primário com a alteridade, bem como diz respeito à formação de um senso de autoconfiança, isto é, quando um se reconhece como capaz de responder às demandas de outrem. Embora esse tipo de solidariedade seja mais evidente em relações pessoais, pôde-se perceber alguns paralelos entre essa perspectiva e o discurso de algumas organizações responsáveis por cozinhas comunitárias, principalmente aquelas ligadas a instituições religiosas, mas mesmo algumas ONG's no qual a ideia da caridade ainda é dominante. Nessa lógica, a solidariedade não é pensada como uma ação capaz de produzir um terreno comum, mas sim como uma "ajuda aos necessitados", que provém sempre de quem tem mais, mas não questiona a razão pela qual essa desigualdade existe.

A solidariedade convencional, por sua vez, tem como base o estabelecimento de laços a partir do compartilhamento de valores, identidades ou de uma luta comum. Nesse sentido, é compreendida como uma prática também externamente exercida, isto é, mediada por uma divisão entre quem devemos nos solidarizar e quem não devemos. Diferentemente da solidariedade afetiva, aqui não são os laços pessoais que definem esse limiar, mas sim, o reconhecimento enquanto membro de um grupo. Segundo Dean (1995, p. 118 trad. nossa), ao "substituir o reconhecimento de pessoas pelo reconhecimento de membros, solidariedades convencionais estendem a faixa de nossos laços intersubjetivos ao custo do 'outro concreto', marcando os limites do que ela pode fazer e como ela pode ser vista".

É possível relacionar a perspectiva da solidariedade afetiva, e de certa forma também a convencional, com a ideia da tolerância formal proposta por Valentine. Segundo ele, a "tolerância traz consigo uma configuração implícita de relações de poder. É uma cortesia possuída pelo grupo dominante ou privilegiado, que tem o poder de ampliar, ou de reter, de outros" (VALENTINE, 2008, p. 329, trad. nossa), e assim como a lógica da caridade, que ao se basear em "sentimentos de afeto ou compaixão", "estabilizam um outro específico que vale nossa afeição, ou merece nossa compaixão" (DEAN, 1995, p. 117,

trad. nossa), e assim, não questiona tais relações de poder. Por outro lado, Valentine (2008) propõe uma "ética do cuidado" ou "respeito mútuo", que não apenas reconhece tais relações, mas induz a um comportamento capaz de romper preconceitos e atitudes discriminatórias. Da mesma maneira, a solidariedade reflexiva, conforme Dean (1995), mais que uma atitude para com a outras pessoas no nível individual, deve ser entendida como um ideal normativo de convivência, uma "generalizada observância das normas, um patamar estável de condescendência normativa" (DEAN, 1995, p. 117, trad. nossa). Neste sentido, Dean (1995, p. 123) define a solidariedade reflexiva como

> A expectativa mútua da responsabilidade para a relação. Esse conceito de solidariedade surge da intuição de que o risco permanente de não concordância deve ser racionalmente transformado para promover as bases para a solidariedade. Em contraste com a solidariedade convencional na qual o dissenso sempre carrega a latente disrupção, a solidariedade reflexiva tem o dissenso na sua fundação. Eu desenvolvo essa ideia através de uma estratégia tripartida, na qual eu foco na expectativa, responsabilidade e orientação em direção às relações.

Vamos olhar com mais detalhe esses três itens. Em primeiro lugar, a expectativa mútua tem a ver com o entendimento da função comunicativa do "nós", ressaltada no último tópico, sendo assim, resultado de uma compreensão internamente definida do grupo. A expectativa mútua pode se referir a um patamar de comprometimento comum para com o espaço, em um sentido mais democrático/liberal, mas também é um potente elemento definidor para a participação em práticas espaciais insurgentes. Pois, como ressaltado, a indefinição do "nós" não significa ignorar as assimetrias de poder. Como escreve Dean (1995, p. 127), "aqui, a solidariedade reflexiva se refere à exclusão da exclusão: nós podemos estar no mesmo barco pois alguém está tentando afundá-lo". No mesmo sentido, Stavrides sinaliza que mais que "identidade fixas", uma luta comum se potencializa a partir de "valores coletivos fortemente defendidos: igualdade, solidariedade e responsabilidade comum" (STAVRIDES, 2016a, p. 125).

Em segundo lugar, para realização da solidariedade reflexiva, é necessário encarar a responsabilidade como "uma atitude hipotética em direção às normas e expectativas do grupo" (DEAN, 1995, p. 130), o que significa dizer que tais normas e expectativas não são meramente impostas como condição para o pertencimento, mas sim descobertas conforme a prática. Quando nos referimos aos ritmos de organização do trabalho interno do Marmitas da Terra, no capítulo 6, destacamos o fato de que a responsabilidade é construída conforme a participação, fazendo com que o processo de integração às diferentes funções, como as de gerenciamento e organização do preparo, isto é, a coordenação da atividade, seja aprendido e exercitado de acordo com o grau de participação. Influenciam aqui questões pessoais, como a disponibilidade de tempo,

ocupação e lugar de residência, mas também as diferentes trajetórias que compõem tipos distintos de maneiras de relacionar-se, e que encontram ali um terreno em comum. Assim, "ao requirir que os membros tomem uma atitude hipotética para suas associações, a solidariedade reflexiva é capaz de descartar os elementos de homogeneidade e isolamento de outros grupos, consequentemente unindo o vão entre o interno e o externo" (DEAN, 1995, p. 129).

Finalmente, a "orientação para as relações" diz respeito ao modo pelo qual a noção de solidariedade reflexiva opera no nível sociopsicológico. Para desenvolver seu argumento, Dean utiliza a ideia do "outro generalizado" proposta por Mead (1962 *apud* DEAN, 1995). Enquanto as duas outras formas de solidariedade têm como base o reconhecimento do outro-concreto, isto é, individualizado e portador de uma identidade definida, a solidariedade reflexiva demanda uma atitude voltada ao outro-generalizado. Para diferenciar esses dois "outros", Mead utiliza o exemplo do jogo: quando jogamos, não consideramos cada participante em relação a sua individualidade, mas sim de acordo com as funções exercidas em relação ao grupo como um todo. Dean (1995, p. 131), pontua que "sem essa atitude para o coletivo, ou time, em direção a atividade social em comum, o papel de cada jogador estaria perdido". Assim,

> com a solidariedade reflexiva, nós contamos com outros para nos incluir e nos dar suporte, tendo como base nossa expectativa comunicativamente engendrada da responsabilidade do outro. Aqui, reconhecemos o outro de uma maneira que não é imediata, nem restritamente mediada (DEAN, 1995, p. 132).

Dessa forma, a solidariedade reflexiva, ao se construir a partir de uma não-determinação do outro, permite conservar a "fase intermediária de reconhecimento mútuo", a qual disserta Stavrides (2016b). Diferentemente da relação do MNPR, que consolida os espaços de comensalidade através de uma relação de reconhecimento mútuo expresso por um outro-concreto (a pessoa em situação de rua), quando os militantes do Marmitas da Terra afirmam que as marmitas são para os *trabalhadores*, não importa o outro-concreto. Como vimos em outras cozinhas, principalmente nas do Mesa Solidária, mas também em discursos de voluntários da Gastromotiva, tal situação conduziria ao estabelecimento de condições de merecimento para o recebimento da marmita, implicando em uma noção restritiva de solidariedade. No caso do Marmitas da Terra, a identidade de trabalhador(a) serve como um outro-generalizado, capaz de incluir as diversas identidades que compõem o público atendido pelas cozinhas e dessa forma, praticando assim um tipo de solidariedade, que se aproxima ao que Dean (1995) denomina como reflexiva.

Ao desenvolver a ideia da solidariedade reflexiva, percebemos possíveis alianças com a produção de espaços comuns. Para Stavrides (2016a, p. 97), a "solidariedade, um elemento crucial da futura sociedade emancipada, não é descoberta ideologicamente, como um valor alternativo, mas destilada das experiências cotidianas de grandes e pequenas comunidades urbanas". Ao mesmo tempo, a solidariedade reflexiva necessita reconhecer "nossa necessidade comum de cooperação" (DEAN, 1995, p. 133). Para conceber o estabelecimento da solidariedade reflexiva como um "ideal normativo de convivência", tal como propõe Dean (1995), um dos caminhos reside no florescimento de pequenos núcleos para o exercício desse tipo de prática solidária, e consequentemente política. A teoria da expansão dos fazeres-comuns de Stavrides (2016a) aliada ao exercício de uma geografia dos espaços comuns pode, nesse sentido, oferecer ferramentas interessantes para analisar e compreender as dinâmicas e os limites de tais processos, como tentamos demonstrar nesta pesquisa.

Atravessamento #7: Cozinhando espaços comuns: audiência pública do Mesa Solidária

No último atravessamento, trabalhamos como as distribuições de marmitas fomentam uma disritmia produtiva nos espaços públicos, isto é, as praças nas quais elas ocorrem. Ao passo que induzem um tipo de apropriação que contrasta com os ritmos convencionais de tais espaços, dão forma a relações de visibilidade tanto para as pessoas que recebem quanto aos grupos que realizam as distribuições. Mas, o que ressalta sua potência, é a produção de um espaço tempo de comensalidade que oferece àquele espaço público a espacialidade e a temporalidade de um threshold*. De fato, após mais de dois anos de distribuição, tal elemento disruptivo aos poucos se torna um ritmo esperado e rotineiro, o que pode ser destacado a partir das próprias falas de quem recebe as marmitas. No entanto, tal tipo de territorialização não se deu de forma pacífica, sendo um dos embates mais evidentes aquele travado por meio do projeto de lei do programa "Mesa Solidária". A tentativa da prefeitura de Curitiba em regular a distribuição de alimentos demonstra que o espaço público material e a sua esfera política estão intimamente relacionados.*

No atravessamento #2 falamos um pouco sobre essa proposta, a proposição N° 005.00103.2021, referente a instituição do programa "Mesa Solidária". Agora convém analisá-la com mais calma. Em fevereiro de 2021, a proposta foi encaminhada pelo gabinete do prefeito Rafael Greca (União Brasil), em caráter de urgência, para aprovação

*da Câmara de Vereadores. De acordo com o texto da proposta, o objetivo do programa era o*rganizar e fiscalizar os "procedimentos para a distribuição de alimentos às pessoas *em situação de vulnerabilidade e risco social, contemplando a população em situação de* rua" (CURITIBA, 2021), no entanto o texto original da proposta de lei continha alguns *absurdos, dentre os quais a aplicação de multas para as pessoas e organizações que realizassem distribuições de alimentos em espaços públicos sem a autorização da prefeitura. Olhando com calma, as premissas contidas no próprio projeto já evidenciavam algumas motivações higienistas. Dentre os argumentos utilizados para justificar a proposta* da prefeitura, estavam a "ausência de parâmetros organizacionais" das cozinhas, o "desperdício de alimentos" e o "acúmulo de resíduos orgânicos e rejeitos nas vias *públicas, ocasionando a proliferação de pragas e vetores urbanos, e, consequentemente,* trazendo riscos à saúde da população em situação de rua" (CURITIBA, 2021).

A obrigatoriedade em fazer parte do programa para a realização de ações de preparo e distribuição de alimentos foi algo que incomodou bastante tanto as organizações responsáveis quanto a população em geral, gerando uma comoção midiática que adquiriu repercussão nacional, sendo capaz de transpassar até mesmo barreiras ideológicas. A partir da pressão popular, das organizações, coletivos e movimentos, no dia 22/04/2021 foi realizada uma audiência pública para discutir o tema. E embora os representantes do prefeito indicassem que não houve insinuações impositivas na proposta, ficou evidente, através da fala dos representantes populares, da OAB (Ordem dos Advogados do Brasil), mas também da Fundação de Assistência Social de Curitiba (FAS) e de membros do conselho de Assistência Social de Curitiba que não houve nenhum tipo de discussão prévia e ampla com a população da cidade, e muito menos com aqueles que seriam atendidos pelo programa.

Visivelmente irritado, o Vereador Pier Petronetto (UB) (líder do governo na câmara) abriu os trabalhos fazendo a defesa do projeto, dizendo que "em nenhum momento *se teve o* interesse de (sic) punir a solidariedade", e complementando que o presidente da casa, com "coragem" irá passar o projeto, "ouvindo à todos, todos os segmentos, as Igrejas, *organizações sociais, as Igrejas católicas evangélicas, espíritas, todas as religiões, todas as pessoas que tem interesse em contribuir com o social e melhorar a vida da nossa* população". O fato do vereador ignorar a presença de movimentos sociais, e dar ênfase *às ações promovidas por instituições religiosas é sintomático, e se relaciona com a ideia limitante da caridade. No mesmo sentido, o Pastor Jorge, representante da Igreja* Quadrangular, convidado a participar da audiência, fala em "levar comida pros

necessitados" e em "alimentar com palavra de Jesus", chamando a atenção para algumas parcerias já existentes com a prefeitura e para a atuação da sua instituição religiosa nos equipamentos de atenção à população em situação de rua, como os albergues da cidade.

Para Lilian, que faz parte do terreiro Vó Benta, uma das organizações que integram o Mesa Solidária, a proposta de ter um lugar coberto para distribuir as marmitas foi muito bem recebido, "pela possibilidade de fazer as distribuições sentada numa bancada e não ao relento". Segundo ela, "somos assistidos pelo banco de alimentos, não nos falta nada", e cita também o projeto xepa da feira, que em parceria com a prefeitura, realiza a coleta do que sobra das feiras livres realizadas na cidade. Cerca de 20% vai para as marmitas e a restante é doado para os moradores".

Já Leonildo José, coordenador do MNPR e um dos responsáveis pelo gerenciamento da cozinha localizada no sindicato dos correios denuncia que "a nossa cozinha aqui não está dentro do orçamento do poder público", ou sequer é contemplada com os projetos mencionados. Em tom propositivo, diz que "é importante pensar em uma cozinha comunitária que colocasse a própria população em situação de rua, em parceria com o SENAC, de formação, para que essa própria população faça sua própria alimentação", assim como Renato Freitas, vereador de Curitiba, que diz que ao invés de focar no assistencialismo, "é necessário ver o problema como um todo", e propõe a criação de um programa de agricultura urbana que foque na produção e integração social através da parceria com as organizações e movimentos sociais junto ao usufruto de terrenos baldios em Curitiba. Proposta que, embora documentada, nunca foi ao plenário.

Adriana Oliveira, membro da coordenação estadual do MST e do Marmitas da Terra, ressalta a abertura do coletivo às parcerias e reconhece a importância de "iniciativas que a gente pode fazer coletivamente com a prefeitura, desde que a gente esteja pensando e remando no mesmo barco". O sentido de uma solidariedade reflexiva é marcado em sua fala, quando diz que "nós enquanto trabalhadores, acreditamos em uma solidariedade de trabalhadores para trabalhadores, e a nossa doação das marmitas nunca é de um alimento que não serve, mas uma doação do que eu alimento minha filha também", o que se contrasta bastante com a fala de Camilo Turmina, da Associação Comercial do Paraná que sugere à população ajudar comprando "vales-bandejão" para distribuir para a população em situação de rua e organizar pontos de coleta para "doar o que está sobrando".

Mais do que destacar a discrepância discursiva entre os diferentes atores coletivos (ou mesmo individuais) que participam de ações de distribuição de alimentos, e a maneira como tais discursos se relacionam com modos mais ou menos restritivos de compreender a solidariedade, é interessante demarcar como o Estado, enquanto mediador ativo, oferece, através de uma imparcialidade fantasmagórica, instrumentos decisórios diferenciais conforme os interesses pessoais de quem está ali, evidenciando as desequilibradas geometrias de poder que existem em tais órgãos decisórios. A figura da audiência pública, embora legalmente instituída como uma arena política importante para o estabelecimento da democracia, como nos indica Rancière (2019), se tona um espetáculo da polícia.

O espaço público aparece aqui de maneira transversal. Em primeiro plano, foi um conflito de disputa sobre o uso do espaço público físico-material que originou a proposta de lei que tornava obrigatória a adesão ao Mesa Solidária. Em segundo plano, foi no espaço público comunicativo, das redes sociais aos grandes telejornais que a discussão se tornou de fato "pública", gerando grande repercussão até mesmo fora de Curitiba. Cabe ressaltar *que isso não teria ocorrido se os movimentos não tivessem prontamente se organizado para publicar* uma manifestação de repúdio à proposta de lei, passada na "surdina", e *levado o caso para os meios de comunicação locais. Em terceiro plano, estão os espaços decisórios de deliberação oficial. Poucos dias após estourar a repercussão pública negativa, mesmo antes da audiência pública, a prefeitura voltou atrás e retirou os itens que exigiam a obrigatoriedade de entrar no programa para realizar as ações de distribuição de alimentos. Poderíamos ainda adicionar um quarto plano, com os efeitos dessas decisões no espaço público real, vivido e experenciado. Isso aponta para uma das conclusões dessa pesquisa: que a institucionalização do comum não parece ser um bom caminho para garantir sua expansão.*

7.4 Imaginando outras possibilidades políticas: autogestão e espaço comum

Começamos esse texto falando sobre utopias e distopias. Partindo da crítica da concepção do espaço público enquanto utopia abstrata, chegamos até a ideia lefebvriana de utopia concreta/experimental, a qual se compreende, tal como o processo transdutivo, a partir da elaboração de um objeto virtual de análise, buscando a partir daí, os caminhos possíveis para sua realização. Nesse sentido, o movimento em direção a utopia não é entendido como um caminho único rumo a um futuro já delimitado, mas sim, enquanto processo em permanente construção. No entanto, isso não desconsidera a validade de

algumas indicações, ou sentidos, pelos quais a utopia experimental pode-se realizar, isto é, algumas hipóteses estratégicas. Colosso (2016) propõe, neste sentido, três ideias norteadoras para pensar a realização utópica do direito à cidade.

Em primeiro lugar, ele aponta a ideia de reapropriação, entendida como uma maneira de se relacionar com os outros e com o espaço distinta daquela imposta pela lógica da propriedade, realizando-se, dessa forma, na superação do valor de uso sob o valor de troca. De maneira relacionada, outra ideia norteadora reside no "elemento lúdico da vida cotidiana", se ligando à "dimensão poética da vida" e, portanto, aos "espaços de representação" (LEFEBVRE, 2013). Se essas duas dimensões não podem ser pensadas isoladamente, também é assim com relação a terceira ideia chave, referente ao ideal da "participação", bem como da "autogestão", que para Lefebvre (2017, p. 141) "poderá ser apenas um elemento de uma estratégia política, mas será o elemento essencial sem o qual o resto não terá valor e que valoriza o resto. O conceito de autogestão, hoje, é a abertura na direção do possível". Segundo Colosso (2016, p. 86),

> Tendo em vista tais acepções da "participação", fica mais clara sua importância na concreção de uma democracia urbana. Mas é preciso destacar ainda que, para Lefebvre, a participação permanente dos concernidos obtém seu estatuto revolucionário em termos políticos, econômicos e culturais, num dado horizonte, a saber, o da "autogestão" e, mais propriamente, o da autogestão estendida à questão urbana (LEFEBVRE, H. [1970] 2008: 135: 161). Este é o momento mais acabado da gestão coletiva dos meios de produção, da aplicação dos avanços técnico-produtivos na vida cotidiana, da socialização dos bens produzidos e, ainda, da horizontalidade na participação no destino partilhado. Neste momento, tem-se a superação das relações de dominação e exploração – provindas das coerções estatais ou das relações capitalistas de produção —, de tal modo que se instauram coletivamente práticas sociais – um trabalho livre e criativo que não se opõe mais ao lazer passivo – nas quais o desenvolvimento de um indivíduo garante a emergência de todos. Este é o momento no qual a crítica se abre à utopia que, segundo Lefebvre, é tornada possível numa sociedade urbana, mas também já pode ser vivida como experimentação.

Também aqui, tentamos mobilizar a crítica em direção à utopia, não através somente do caminho teórico, mas pautado na prática junto aos coletivos e organizações responsáveis pelas cozinhas comunitárias. Alguns elementos da prática autogestionada foram trabalhados no capítulo 6, especialmente na discussão sobre os ritmos internos de organização do trabalho, e também aqui podemos encontrar relações com a ideia de expansão do comum de Stavrides (2016a), ao passo que a autogestão representa uma alternativa à organização do trabalho através de hierarquias e assim o fechamento do comum. É importante citar que a autogestão para Lefebvre, entendida como hipótese estratégica para a realização do direito à cidade, deve ser entendida como "estendida" ou "generalizada". Segundo Lefebvre (2017, p. 141), "Mesmo radicalizada, uma autogestão que se instaure apenas em unidades parciais, sem alcançar o global, está destinada ao

fracasso". Isso quer dizer que, para a produção de um espaço diferencial em escala planetária, e assim de uma nova sociedade, apenas enclaves autogestionados não são o bastante. Outrossim, se faz necessário estender esse processo para todos os âmbitos da vida cotidiana e da produção do espaço. Dessa maneira, não seria um erro dizer que a "cidade de *thresholds*" defendida por Stavrides (2016b), coaduna com a ideia lefebvriana da autogestão generalizada, ou de um estado da autogestão, "o Estado em cujo âmago a autogestão é elevada ao poder" (LEFEBVRE, 2017, p. 141).

Se indagando sobre o que fundamenta a emergência de práticas autogestionadas Lefebvre (2017) oferece três hipóteses: a liberdade criativa, a consciência social ou então simplesmente os "esforços humanos, quando é objetivamente possível, para assumir a organização da vida diária" (LEFEBVRE, 2017, p. 139). Nas práticas das cozinhas comunitárias, especialmente se voltando ao Marmitas da Terra, percebemos que esses três fatores importam. No entanto, mesmo aí, se notam também algumas contradições, ao passo que "em qualquer lugar e momento em que a autogestão espontaneamente se manifesta, ela traz consigo a possibilidade de sua generalização e radicalização; mas, ao mesmo tempo, mostra e cristaliza diante dela as contradições da sociedade" (LEFEBVRE, 2017, p. 139). Isso significa que embora ela necessite ocupar "os pontos fortes da estrutura social que se erigem contra ela" (LEFEBVRE, 2017, p. 139), ao fazê-lo encontra-se em contato com uma burocracia interna que nega a si mesma.

Nesse ponto, cabe lembrar da discussão realizada por Souza (2010) sobre as práticas espaciais insurgentes. Segundo ele, tais práticas podem se dar "contra o estado", "apesar do estado" ou "com o estado". Ao analisar as redes de expansão do comum produzidas pelos três conjuntos de práticas identificados na pesquisa, podemos concluir que a rede conformada pelo Marmitas da Terra, em comparação com as outras duas que ocorrem "apesar do estado" ou "com o estado", confirmam o raciocínio de Lefebvre quando escreve que "por essência, o princípio estatal tende a limitar o princípio da autogestão, a reduzir suas aplicações" (LEFEBVRE, 2017, p. 140). Isto pôde ser percebido na prática, ao passo que, ao produzir também uma autonomia na produção dos alimentos, a cozinha do Marmitas da Terra adquire uma maior liberdade para a definição dos seus ritmos de trabalho, das comunidades atendidas e para a expansão das atividades.

A autogestão, segundo Lefebvre, deve ser entendida e estudada a partir de duas maneiras: "como meio de luta, abrindo caminho, e como meio de reorganização da sociedade, transformando-a de baixo para cima, da vida cotidiana ao Estado" (LEFEBVRE, 2017, p. 140). Essas duas dimensões apontadas ressaltam a dialética da utopia concreta

que tem como base o pensamento transdutivo, pois ao passo que a reorganização da sociedade é o futuro almejado, é somente a partir da luta, isto é, experimentando nos agenciamentos locais, que tal objetivo pode ser alcançado. Quando experimentos de autogestão são considerados não apenas como destinados a um fim específico, mas praticados levando em conta a potência transformadora do acontecimento, isto é, o virtual presente no atual, o que ocorre é o exercício de uma "pedagogia social", um tipo de prática pedagógica que "propõe a construção de espaços de aprendizagem que permitem desenvolver uma gestão coletiva da vida na cidade" (BONET e GARDEÑAS, 2015, p. 298). Para Dardot e Laval (2017, p. 536),

> A acumulação das práticas alternativas tem efeitos educativos e de subjetivação que podem ajudar em sua possível tradução política e generalização, pois o que há de mais interessante nessas práticas não é a deserção do mundo, mas a força arrebatadora muito maior que elas podem ter sobre as subjetividades.

A dimensão pedagógica da autogestão se liga, entre outras coisas, à superação da especialização como modo fundamental de organização do trabalho, bem como da vida cotidiana. É a troca de saberes, posições e ofícios entre os participantes que faz com que um possa compreender o processo social como um todo, residindo aí o seu potencial desalienador. Para Dardot e Laval (2016, p. 518), o trabalho coletivo criativo permite que os trabalhadores "superem a fragmentação da vida cotidiana, criando transversalidades entre as esferas da vida social", sendo não apenas resultado da autogestão, mas também motor para sua execução, de modo que "o comum na forma de cooperação concreta em grupos livremente constituídos é um dos caminhos para enfrentar os efeitos da dominação hierárquica no trabalho e na vida social, permitindo que cada indivíduo se desenvolva no âmbito de uma obra verdadeiramente coletiva".

Esse tipo de troca de saberes e posições pôde ser percebida em diversos momentos nos mutirões realizados pelo Marmitas da Terra, e não obstante, é também uma condição para o estabelecimento de *thresholds.* Bonet e Gardeñas (2015, p. 300) ainda ressaltam que "o fato de compartilhar, tanto o conhecimento como a experiência e a vivência sobre uma realidade, se translada ao próprio contexto dessa realidade, chegando até os habitantes, que podem-se impregnar e ser partícipes do mesmo processo". Ou seja, a autogestão, quando encarada sob a ótica pedagógica, permite compreender de maneira mais ampla os ritmos do processo de emancipação que condiz a sua aplicação. Segundo Lefebvre,

> A autogestão introduz e reintroduz a única forma de movimento, de contestação eficaz, de desenvolvimento efetivo numa tal sociedade. Sem isso, há apenas crescimento sem desenvolvimento (cumulação quantitativa da produção, estagnação qualitativa da prática e das relações sociais). Nesse sentido, a ideia de

> autogestão coincide com a de liberdade. Autogestão é a essência teórica da liberdade, hoje concentrada e identificada com uma noção prática e política. (LEFEBVRE, 2017, p. 140)

Nesse sentido, cabe diferenciar a liberdade coletiva a qual se refere Lefebvre enquanto ligada a ideia da autogestão estendida, da ideia convencional de liberdade, expressa sobre a máxima "a minha liberdade começa quando termina a do outro". Essa frase, embora faça parte do senso comum, revela o caráter fundamentalmente reativo dessa concepção de liberdade, que coaduna com práticas espaciais também individualistas. Por outro lado, a concepção coletiva de liberdade inverte tal lógica, de modo que a "minha liberdade cresce e se afirma na liberdade do outro". Nesse sentido, partimos de uma compreensão centrada no sujeito para uma compreensão centrada no grupo, ou no coletivo que participa e vivencia o espaço. Nesse ponto, a perspectiva da autogestão estendida se liga à política relacional do espaço, no sentido da reconsideração da responsabilidade e das tomadas de decisão, bem como à ideia de política do comum ensaia por Dardot e Laval (2017). Para Amin (2004, p. 40), "na política relacional do lugar, decisões que concernem ao que é bom ou ruim para a economia local não pode ser tomada em separado de suas assumpções escalares ou territoriais", da mesma forma que para Dardot e Laval (2017, p. 489), "a política do comum visa uma reorganização social, fazendo do direito de uso o eixo jurídico da transformação social e política, em lugar do princípio da propriedade".

Quando o comum é constituído como um "princípio de transformação do social", a perspectiva da autonomia é construída em relação com as geometrias de poder as quais se insere, isto é, como um movimento oposto à heteronomia (SOUZA, 2010), "a coerção, a imposição de cima para baixo ou de fora para dentro das leis e normas que regulam a vida de um grupo e de uma sociedade" (SOUZA, 2010, n.p.). Para Souza, que utiliza a compreensão de autonomia oferecida por Castoriadis (1999 *apud* SOUZA, 2010), ela "implica uma democracia radical", mas também "à emancipação, à autodeterminação, à autodefesa legitima, ao autogoverno, à instituição livre e lúcida das leis e normas pelo próprio corpo de cidadãos" (SOUZA, 2010, n.p.).

Também inserida nesse debate, Young (2000), equaliza a ideia de autonomia à soberania, entendendo-a enquanto autoridade absoluta. Para Souza (2010, n.p.) se trata de uma "usurpação", ao passo que "com a ajuda da dimensão espacial, não deixa dúvidas quanto à acepção de 'autonomia' ora empregada: constitui uma usurpação o uso da palavra para designar certos processos de auto enclausuramento e separatismo (...) se trata de uma "autonomia" conseguida às custas da heteronomia". É importante destacar que a soberania, por sua vez, não existe sem um componente espacial, isto é, ela apenas

se expressa em um território, sendo assim também incompatível com a política relacional do espaço, ao considerar a responsabilidade coextensiva a qual aponta Massey (2004). Para Young (2000, p. 418) a solução é limitar a autonomia, de modo que

> Os agentes, sejam individuais ou coletivos, tenham direito a uma autoridade absoluta sobre suas ações apenas se as ações e suas consequências, a) não infligem dano a outros, b) no inibem a capacidade dos indivíduos de desenvolver e exercer suas capacidades dentro dos limites do respeito mutuo e da cooperação, e c) não determinam as condições sob as quais outros agentes se vejam forçados a atuar.

Mesmo colocando tais limites, a equiparação da autonomia à autoridade generalizada é problemática. Como demonstrou-se na nossa pesquisa, a autonomia é sim um componente importante da expansão dos fazeres-comuns, em especial em contextos políticos e econômicos que dificultam que isso ocorra, e também para a produção de espaços diferenciais. Exemplos diversos justificam nosso argumento, como os assentamentos do MST, organizados a partir de coordenações e brigadas. Doravante, como argumentamos aqui, a autonomia não implica necessariamente na soberania, ainda que em alguns casos essas duas se associem, como no caso dos Deni, relatado no *atravessamento #2*. Aqui, cabe ressaltar que através de uma política relacional do espaço que estabeleça responsabilidades e laços de pertencimento em relação aos usos e às geometrias de poder, se mostrou possível compreender um tipo de autonomia que desafia a noção de soberania, e assim, se faz capaz de evitar as armadilhas do espaço concebido.

Como evidenciou-se em todas as cozinhas comunitárias, tem-se a cooperação como um momento necessário e importante para criar as condições para o florescimento do comum. No entanto, como argumentam Dardot e Laval (2017), para o estabelecimento de uma política do comum, é necessário ir além, e instituir, a partir da cooperação, a auto-organização. Para os autores, "o comum leva à introdução, em toda a parte, de maneira mais profunda ou sistemática, da forma institucional do *autogoverno*, que convirá distinguir daquilo que na história do século XX se chamou de *autogestão*" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 485 grifo dos autores). Isso porque, para eles, a autogestão tem um sentido estrito, limitando-se "à dimensão da organização e só diz respeito à administração das coisas", ao passo que a ideia de governo, por sua vez, se refere as regras e instituições que os seres-humanos "adotam para organizar suas relações" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 485). Dessa forma, "uma política deliberada do comum visará criar instituições de autogoverno que possibilitem o desenvolvimento mais livre possível desse agir comum" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 484), sendo que para isso, como argumenta Lefebvre (2017) é necessário ampliar tais instituições para todas as esferas da vida social. Nesse sentido, a ideia de autogoverno proposta por Dardot e Laval se aproxima muito com a autogestão estendida, sendo que o

comum se apresenta como uma chave bastante interessante para explorar melhor essas possibilidades políticas.

Rancière, ao discutir a natureza da política, indica que esta tem sua gênese a partir de dois logos, e **"antes do logos que discute sobre o útil e o nocivo, há o logos que ordena** e confere o direito de ordenar. Mas esse logos primeiro já está mordido por uma **contradição primeira. Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem"** (RANCIÈRE, 1996, p. 31). Destaca-se desse processo a geração de algumas dicotomias como aquela operada entre a vontade geral e **os interesses particulares, ao passo que "**Na teoria política moderna esta dicotomia aparece como a dicotomia entre, por um lado, uma autoridade pública que representa o interesse geral, e por outro, os indivíduos privados com seus próprios desejos privados**"** (YOUNG, 2000, p. 176). Assumir a autogestão como utopia concreta significa superar essas dicotomias, isto é, experimentar através da cooperação novas formas de vida compartilhada e forjar a partir daí uma maneira de relacionar-se uns com os outros que seja capaz de acolher as diferenças e ao mesmo tempo construir um mundo em comum.

Tal missão não se coloca sem dificuldades, sendo que muitas delas foram demonstradas nessa pesquisa, quando apontamos os limites para a expansão do comum no seu embate contra os ritmos hegemônicas, como apresentado no caso da horta da Vila Chacrinha. Ainda assim, é preciso recordar quando Lefebvre (2013) aponta que uma das chaves para a superação do limiar entre a trajetória e a tragédia reside na compreensão das interações rítmicas do cotidiano, através da produção de novos ritmos, que consigam dar conta de superar aqueles dominantes. E se é pertinente e necessário olhar para os erros e limites, também o é ressaltar os acertos e as potências, também aqui analisadas através das redes de colaboração solidária. Como esse trabalho tentou abarcar, se faz mister investigar os caminhos possíveis para que autogestão estendida possa se efetuar enquanto prática política cotidiana nas nossas cidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logo no início desse trabalho, apontamos como a ficção científica, através de suas narrativas mirabolantes, cria "um espaço cognitivo de estranhamento" (COLLIE, 2011, p. 482, trad. nossa). Algo parecido tentamos fazer aqui. De fato, a literatura e a ciência possuem caminhos e objetivos distintos. Enquanto uma se ocupa de criar "verdades" a partir do mundo, a outra cria mundos a partir de "mentiras". No entanto, tais "mentiras" muitas vezes nos ajudam a entender melhor nosso mundo que as "verdades" dos dados oficiais. Macondo talvez seja o melhor exemplo disso, uma cidade que embora nunca tenha existido, é tão real como Aracataca, onde nasceu García Márquez. Embora cada estilo possua suas próprias estratégias para efetivação do estranhamento, não é à toa que o realismo fantástico seja o contemporâneo latinoamericano do *cyberpunk*. Ursula Le Guin, no prefácio do romance "A Mão Esquerda da Escuridão" (LE GUIN, 2008, p. 08) escreve que "a única verdade que consigo entender ou expressar-me define-se logicamente como uma mentira. Define-se, psicologicamente, como um símbolo. Define-se, esteticamente, como uma metáfora".

Assim como escritores, nós cientistas também usamos metáforas, com a diferença que elas escapam do plano estético para o plano lógico. Do que se trata a teoria dos lugares centrais de Christaller senão de uma metáfora da realidade, cuja idealidade homogênea do sistema propicia ressaltar as diferenças do mundo real, e não servir como um modelo aplicável a todo e qualquer caso. De fato, em tempos de negacionismo científico, antivacinas e afins se torna uma ação perigosa questionar a ideia de verdade científica, no entanto se faz necessário ressaltar também que aqui não almejamos de maneira alguma alcançar verdades. O que não quer dizer que essas páginas tenham sido uma coleção de mentiras. A Geografia tem sua origem como uma ciência descritiva, e compartilha com a literatura a intrínseca potência de criação de mundos. Quando ancorada sobre uma perspectiva de retroalimentação contínua sob o real, tal qual indicado pelo método transdutivo (LEFEBVRE, 1991; 2011), tal potência criativa, e porque não poética, da ciência geográfica se faz inexoravelmente crítica. Da mesma forma, ressaltar as potencialidades da ritmanálise enquanto perspectiva teórico metodológica significa não se ater ao seu emprego como técnica de investigação, mas fazê-la presente em todos os momentos da pesquisa, e mais do que isso, entender e também apresentar o texto como ritmo.

Exercitar tal potência enquanto prática de pesquisa requer também distinguir que tipo de representações nos limitam e quais nos potencializam. No caso do Espaço Público, conceito amplo e transversal que propositalmente, nessas páginas, não foi definido e fechado, tal conflito em relação a representação é latente. Vimos no capítulo que abre essa dissertação que o espaço público da convivência cívica e do contato impessoal tal como imaginado pelas elucubrações modernistas não se realizou, senão em casos pontuais. Em todos os outros, a contradição imanente do processo social se faz ver, ouvir e sentir nas mais diversas manifestações que insistem em criar na sua prática, espaços diferenciais. Ainda assim, aqueles interessados em manter tal "fantasmagoria" utilizam dos subterfúgios a sua disposição para encenar a "ordem" da cidade confinada à sua imagem oficial. Tal conflito imanente da cidade capitalista encontra expressão quando um artista de rua é proibido de se apresentar, ou precisa realizar uma série de burocracias para tal; quando um grupo de ciclistas deambulam pela cidade e, entoando palavras de ordem, desafiam o trânsito da hora do *rush* e o urbanismo excludente; ou então quando uma das praças mais importantes da cidade se torna um refeitório a céu-aberto, com comida de graça, saudável e sem veneno.

Assim podemos entender também o espaço público da democracia liberal, ou seja, enquanto esfera de deliberações acerca das decisões que incidirão sobre o corpo da sociedade. Neste sentido, um tipo de espaço público onde todos possuem a mesma voz e o mesmo poder de decisão se torna algo existente apenas no plano ideal. A democracia representativa, baseada nessa imagem idealmente falha de espaço público fracassa perante às contradições do real. A incapacidade do Estado de lidar com um problema tão urgente e socialmente relevante como a fome corrobora tal afirmação. Esse processo se traduz no senso comum por uma suspeição generalizada nas instituições públicas e um sentimento social de exclusão e não-pertencimento àqueles espaços decisórios.

Investigamos, junto com Rancière (1996), que os espaços "oficiais" de decisão, como as sessões legislativas, assembleias e audiências públicas não abrigam o exercício da política de fato, mas uma arena simbólica que está mais a serviço da manutenção da ordem dominante que à sua contestação. A política, assim, ocorre quando os excluídos desse processo começam a compor relações entre si. Balim (2021, p. 121-122) escreve que "os movimentos insurgentes são o dano e a política que emergem da crise do modelo democrático representativo". Nesse cenário, as iniciativas comunitárias investigadas nessa pesquisa surgem não apenas como alternativa e resistência, mas também como práticas

essencialmente políticas, até mesmo em maior grau que os ritos convencionados que fazem parte da rotina de trabalho dos representantes "democraticamente" eleitos.

Não obstante, tal sensação de não-pertencimento ao espaço das decisões políticas observa um paralelo na crise das experiências clássicas de organização política, como sindicatos, associações de moradores e afins. Essas experiências deram lugar a movimentos de pautas temáticas específicas, identitárias, ambientais, entre outras. É importante ressaltar que a compreensão crítica a respeito do funcionamento da sociedade está presente no debate de muitos desses movimentos, e que os mesmos podem dar vazão à potentes formas de organização política, bem como à mudanças sociais consideráveis, como a luta pela legalização do aborto promovido pelo movimento feminista da Argentina. No entanto, é preciso apontar que além do perigo de apropriação de tais pautas pelo mercado capitalista, a pulverização das lutas é também positivo para a manutenção do sistema. Ao fortalecer o que Young (1999) denomina como "grupos de interesse" em detrimento aos "grupos sociais", instaura-se o risco da produção de práticas e fazeres comuns ficar direcionada a uma pauta ou ação específica, e assim colaborar para o fechamento das possibilidades e das potências do comum.

Assim, para vislumbrar a cidade como espaço comum, é necessário pensar além dos interesses de grupo e rumar em direção a vida cotidiana em sua totalidade e complexidade. Stavrides oferece um bom contraponto aos grupos de interesse através do conceito sociedades em movimento (STAVRIDES, 2016a). Para ele, esse conceito

> Desloca a atenção às maneiras nas quais estratégias de sobrevivência cotidianas das classes subalternas adquirem de fato poder para produzir mudanças, quando, sem a necessidade e sem ser resultado de um programa político imposto, essas estratégias tendem a se tornar coordenadas e coletivamente buscadas (STAVRIDES, 2016a, p. 96).

Dessa maneira, é importante frisar que, para a expansão dos fazeres-comuns, é imprescindível que a comunidade ou o grupo de pessoas seja unida não somente através de uma demanda coletiva, restrita ao tempo e espaço compartilhado, mas sim por laços cotidianos de resistência e solidariedade. O artigo de Capanema-Alvares, Tonucci Filho e Mayer (2022, não publicado) sobre a comunidade-ocupação Dandara, na Grande Belo Horizonte revela os limites da expansão do comum. Apesar de constituída a partir da luta por moradia, atualmente essa comunidade já não conta mais com os instrumentos de expansão do comum que foram necessários nos momentos de luta coletiva do começo da ocupação. A desmobilização ocorrida após a conquista da garantia legal do imóvel foi notável, e segundo os autores, "superar o vaticínio de Olson (1971) sobre o fim dos

movimentos uma vez que os objetivos principais são alcançados, e ao invés disso, trabalhar continuamente para constituir o Comum contra o privado, encontrando novos modos de vida fora da subjetividade capitalista, é realmente muito difícil".

É através desse movimento que Stavrides sugere superar o que denomina como "problema da politização" dentro dos movimentos sociais, de modo que "quando a sociedade está em movimento, então formas de ação tendem a se tornar inerentemente politizadas" (STAVRIDES, 2016a, p. 96, trad. nossa). Assim, não se trata de criar uma consciência crítica nas pessoas para depois integrá-las à determinado projeto político, mas desvendar na vida cotidiana os meios possíveis para possibilidades de vida distintas que as dadas, "porque as pessoas veem na prática que diferentes valores e relações sociais podem as dar oportunidades para pegar a sua vida em suas mãos e fazê-la melhor" (STAVRIDES, 2016a, p. 96, trad. nossa). Assim como argumenta Rancière (1996), para Stavrides (2016a, p. 96), a "politização pode possivelmente significar, nesse contexto, estar atento ao poder que um coletivo desenvolve quando está organizado horizontalmente e através de laços de solidariedade".

Essencial então, para o exercício de tal prática política, está uma imaginação espacial que entenda o espaço como coetaneidade. Isto é, o desenvolvimento de um tipo de solidariedade para com o outro, que seja capaz de compreender as implicações coextensivas do viver juntos em um mesmo lugar. Isso demanda encarar o espaço não como "um vazio preexistente, dotado de propriedades formais sozinho" ou "tampouco um contêiner esperando para ser preenchido por matéria e corpos" (SILVA et al, 2019, p. 68), de modo que possamos entender a nossa responsabilidade mútua com espaços e lugares que à primeira vista parecem alheios a nós mesmos. Ao mesmo tempo, abre-se aí a possibilidade de assumir o corpo como produtor de espaço, e considerar sua capacidade inerente de produzir espaços diferentes. Produzir uma cidade onde todos os corpos tenham os mesmos direitos de criar espaços é certamente uma componente utópica do pensamento lefebvriano, mas uma utopia experimental antes que abstrata (LEFEBVRE, 2011; TONUCCI FILHO, 2017). Trata-se, em primeiro lugar, de experimentar outros modos de fazer, destituídos das lógicas do valor de troca que fundamentam as práticas sociais hegemônicas.

A presente pesquisa tentou dar vazão a essas outras lógicas. No primeiro capítulo a intenção foi abrir a perspectiva do espaço público como utopia abstrata em direção ao espaço comum como utopia concreta, enquanto no segundo capítulo, trabalhamos a compreensão da dialética tridimensional oferecida por Lefebvre na sua teoria sobre a

Produção do Espaço. Aplicando o movimento de pensamento lefebvriano sobre o espaço público, percebemos que tanto o ideal modernista como o democrático são representações do espaço, componentes do momento concebido da produção espacial. Aliados em interações contraditórias se encontram os outros dois momentos, o percebido e o vivido. E é nesses outros dois momentos que o espaço público ideal encontra suas assincronias, seja em relação àquele cotidianamente experienciado pelas pessoas, ou mais explosivamente quando é subvertido mediante ações de reapropriação. Se o espaço público ideal induz a homogeneidade, a realidade impõe diferenciação. Assim, também no segundo capítulo, percorremos alguns caminhos teóricos pelos quais foi possível mapear os intrínsecos conceitos de espaço diferencial e prática espacial e suas posições no movimento do pensamento lefebvriano. Se esse mapa teórico indicava a existência de **uma "tensão entre a pressão homogeneizante do espaço abstrato e o campo diferencial da experiência",** a partir dos momentos de comensalidade ocorridos nas praças onde eram realizadas as distribuições, pudemos também observá-la na prática.

O terceiro capítulo teve como objetivo discutir a ideia de espaço social alimentar, bem como a importância das relações de comensalidade para a manutenção de práticas comuns. Ainda que, em muitos contextos sociais a comensalidade indica a existência de hierarquias, ela também pode ser motim para a produção de espaços diferenciais, como indica Stavrides a partir das experiências das cozinhas comunitárias de Atenas e São Paulo (STAVRIDES, 2022). Assim como Rancière (1996) indica que a existência da política reside na exclusão promovida pelo estado policial, aqui a potência criativa que resultou em pratos como a feijoada, mesmo em um contexto tão duro como a escravidão, se fez presente. Ambos os casos se manifestam a partir da exclusão, e no exemplo desse prato, que hoje é um dos símbolos do Brasil, também da exclusão das relações de comensalidade dos senhores, que não por acaso ainda exprime seus efeitos na sociedade atual.

Constatou-se que embora os espaços diferenciais rejeitem uma localização fixa, é possível e pertinente identificar quais agenciamentos locais estão envolvidos na sua produção, bem como quais tipos de associações em rede são produzidas a partir dos mesmos. No sexto capítulo, elaborou-se uma análise geográfica do funcionamento dessas **configurações espaciais, exercitando um tipo de "fazimento geográfico" de práticas e** espaços comuns, e ao mesmo tempo satisfazendo alguns objetivos previamente elencados como ponto de partida dessa pesquisa, dentre os quais a análise crítica das práticas espaciais efetuadas pelas cozinhas comunitárias. A produção diferencial do espaço, no caminho teórico prático traçado, foi desdobrada através da teoria de Stavrides (2016a,26016b) e Massey (2009), ao passo que o espaço comum representado pelas

diferentes redes identificadas, assumido no sentindo de um macroespaço de encontro (MASSEY, 2009) entre diferentes realidades e contextos espaciais, permitiu entender os lugares de preparo, produção e distribuição enquanto *thresholds,* microespaços de interação e negociação (MASSEY, 2009), portais que criam as bases para a criação de novas possibilidades concretas de vida.

Assim, para possibilitar o exercício político "de baixo", que vá além do espetáculo, é necessário, mais que investigar como a construção da imaginação social dominante a partir de um discurso que, ao se pautar como absoluto, limita a compreensão do que pode ser entendido como espaço, entender suas repercussões políticas, ao passo que a política relacional requer "em si mesma, necessariamente, uma espacialidade que seja tanto múltipla quanto não fechada, que esteja sempre em processo de construção" (MASSEY, 2009, p. 267). O espaço ainda importa e,

> Como Featherstone (2001) argumenta, mesmo "particularismos militantes" são produzidos aberta e relacionalmente. A potencialidade, então, é para que o movimento para além do local seja, antes, um movimento de expansão e encontro ao longo de linha de equivalência construída com componentes de multiplicidades internas de outras lutas locais. A construção de tais equivalências é, em si mesma, um processo, uma negociação, um envolvimento de práticas políticas e imaginações em que o fundamento é buscado através do que as lutas locais podem constituir como uma causa comum diretamente contra um antagonista (MASSEY, 2009, p. 256).

Construir equivalências entre lutas sociais distintas, significa inventar uma maneira de combinar diferentes ritmos. A ritmanálise enquanto metodologia adotada se mostrou presente em todos os momentos da pesquisa, de modo a promover, como o método transdutivo sugere, um tráfego contínuo entre o mundo real e o objeto virtual da análise. Desse modo, tem-se que os resultados não são apresentados como um momento culminante, centralizador, mas como uma parte da pesquisa tão importante e aberta, quanto as outras. A descrição da organização dos ritmos de trabalho faz jus a esse intuito, já que pudemos perceber que mesmo partindo do esmiuçar de relações rítmicas localizadas, quando entendidas sob uma perspectiva mais ampla, em direção a totalidade, pudemos interpretar como tais relações se associam com fluxos que atravessam o conjuntural e podem ser experenciados também em outras realidades. Assim, no último capítulo tentamos oferecer algumas pistas para pensar um outro tipo de prática política, isto é, responder como a perspectiva relacional do espaço pode ajudar a interpretar as potências insurgentes, dar vazão às mesmas, e ao mesmo tempo propor uma alternativa tanto a democracia representativa quanto aos localismos "comunitaristas".

Cabe ressaltar que a perspectiva do artesanato intelectual (MILLS, 2009), no sentido de uma pesquisa que se constrói fazendo, foi também de muita valia, ao percurso de pesquisa não se deu seguindo um caminho ideal, mas foi atravessado por fenômenos das mais diversas ordens e grandezas. Dentre eles, uma pandemia mundial acentuada por uma crise econômica e política em escala nacional, e intermediada pelos desafios de se fazer ciência em condições institucionais cada vez menos favoráveis. No entanto, muitos dos imprevistos foram fomentados pela própria opção do percurso científico, que se deu na prática e não de forma pré-concebida. Não é por acaso que a concepção do "fazimento", palavra tão utilizada pelos militantes do Marmitas da Terra, que denota ao mesmo tempo o fazer e o pensar, isto é, a reflexão a partir da prática e do conjuntural, encontre paralelos com esse modo de encarar a pesquisa. Talvez isso decepcione alguns que, por ventura, possam se ater demais a um modelo específico de ciência a ponto de desvalidar o que se elabora aqui como contribuições científicas. Mas, se queremos tensionar as possibilidades teórico metodológicas do nosso campo de estudo, esse é um risco que vale a pena ser corrido.

Assim como o espaço é intrinsecamente aberto a novas configurações, o que se encerra nessas páginas é de forma alguma um término, um cerceamento, mas uma abertura ao que pode daqui se originar. O desafio consiste em não se ater a pesquisa como simples ponto de chegada ou mesmo de partida. Mas considerá-la como um entreposto, uma brecha, um meio pelo qual outras trajetórias, vindouras ou em curso, possam nela tecer um ponto de encontro e de ampliação de suas possibilidades.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Isabel Pinto. A noção de mobilização do espaço em Henri Lefebvre. *GEOUSP Espaço E Tempo (Online)*, 2019, vol. 23, no 3, p. 494-505.

AMIN, Ash. Regions unbound: towards a new politics of place. Geografiska annaler: series B, human geography, 2004, vol. 86, no 1, p. 33-44.

AMIN, Ash. Collective culture and urban public space. City, 2008, vol. 12, no 1, p. 5-24.

ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante: coleção pesquisa qualitativa*. Bookman Editora, 2009.

ASCHER, François. *Los nuevos principios del urbanismo*. Madrid: Alianza, 2004.

AVANZI, Kauê. *Entre foices e engrenagens: Crise, mobilidade do Trabalho e a contradição urbano-agrário no estado do Paraná*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade de São Paulo, 2017.

BALEM, Tiago. *O território do comum em práticas urbanas insurgentes*. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

BARBOSA, Jorge L. e DAMASCENO, Ilaina. Reiventando espaços públicos: políticas de si e políticas de muitos outros *in* CAPANEMA ALVARES, Lucia e BARBOSA, Jorge (org.). Espaços Públicos Urbanos: das políticas planejadas à política cotidiana. Letra capital, 2019.

BEIGUELMAN, Giselle. Coronavida: pandemia, cidade e cultura urbana. *São Paulo: ECidade*, 2020.

BENJAMIN, Walter e LACIS, Asja. *Sur Naples*. La Tempête, 2019.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Utopia, distopia e história. Revista Morus–Utopia e Renascimento, 2005, no 2, p. 4-10.

BENVENISTE, Emile. Problemas de lingüística geral II. Campinas, Pontes, 1995. *Trad. de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri*, 1976.

BOLLIER, David. *The Clash of Markets and the Commons: How it Affects Science, Economic Performance and Democracy*. Simon Fraser University, 2004.

BONET, Marta Carrasco; GARDEÑAS, Sergi Selvas. Una pedagogía social para un desarrollo colectivo de la ciudad contemporánea. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 2015, vol. 5, no 2, p. 293-302.

BRETON, Herve. Investigação narrativa: entre detalhes e duração. *Educação, Pesquisa e Inclusão*, 2020, vol. 1, no 1, p. 12-20.

BUTTIMER, Anne. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. Geograficidade, 2015, vol. 5, no 1, p. 4-19.

CAPANEMA ALVARES, Lucia e BARBOSA, Jorge L. Uma proposta multidimensional para analisar as políticas dos e a política nos Espaços Públicos Urbanos *in* CAPANEMA ALVARES, Lucia e BARBOSA, Jorge (org.). *Espaços Públicos Urbanos: das políticas planejadas à política cotidiana*. Letra capital, 2019.

CAPANEMA ALVARES, Lucia; TONUCCI FILHO, João Bosco e MAYER, Joviano. The Dandara Community-Occupation: Destitution-Constitution Movements Towards Urban Commons in Belo Horizonte (Brazil) *in* STAVRIDES, Stavros e TRAVLOU, Penny. Housing as Commons: Housing Alternatives as Response to the Current Urban Crisis. (não publicado)

CARLOS, Ana Fani. Henri Lefebvre: a problemática urbana em sua determinação espacial. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, 2019, vol. 23, no 3, p. 458-477.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o "direto à cidade". *Revista Direito e Práxis*, 2020, vol. 11, p. 349-369.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano–Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Ed. *Vozes*, 1998, vol. 3.

COLLIE, Natalie. Cities of the imagination: Science fiction, urban space, and community engagement in urban planning. *Futures*, 2011, vol. 43, no 4, p. 424-431.

COLOSSO, Paolo. A crítica de Henri Lefebvre ao urbanismo moderno. *XIV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. Cidade, Arquitetura e Urbanismo: visões e revisões do Século XX, 2016, p. 79-88.

CONTRERAS, Jesús; ARNAIZ, Mabel Gracia. *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel, 2005.

CURITIBA, Prefeitura Municipal. Proposição 005.00103.2021. "projeto de lei que "Institui o Programa Mesa Solidária no Município de Curitiba, no âmbito da Secretaria Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional - SMSAN, e dispõe sobre procedimentos para a distribuição de alimentos a pessoas em situação de vulnerabilidade e risco social". Curitiba, 26 de Março de 2021.

CRANG, Mike. Rhythms of the city: temporalised space and motion. En *timespace*. Routledge, 2003. p. 199-219.

CRESSWELL, Tim. *Geographic thought: a critical introduction*. John Wiley & Sons, 2012.

DA ANUNCIAÇÃO ALVES, Glória. A produção do espaço a partir da tríade lefebvriana concebido/percebido/vivido. *GEOUSP Espaço E Tempo (Online)*, 2019, vol. 23, no 3, p. 551-563.

DA MATTA, Roberto. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio da Unesco*, 1987, vol. 15, no 7, p. 22-3.

DA SILVA MARTINS, Flávia Elaine. Aproximações entre a ritmanálise e a geografia urbana. *Reflexões Conceituais Leituras da Ciência Geográfica Estudos Geográficos*, 2020, p.

96.

DANTAS, Rebekka Fernandes; DANTAS, Alexsandro Galeno Araujo. Comunidade à mesa: a comensalidade em O Pai Goriot de Balzac. *Estudos de Sociologia*, 2018, vol. 23, no 44.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. Boitempo Editorial, 2017.

DAVIS, Mike. *Cidade de quartzo: escavando o futuro em Los Angeles*. Boitempo Editorial, 2015.

DE SOUZA LIMA, Romilda; NETO, José Ambrósio Ferreira; FARIAS, Rita de Cássia Pereira. Alimentação, comida e cultura: o exercício da comensalidade. *DEMETRA: Alimentação, Nutrição & Saúde*, 2015, vol. 10, no 3, p. 507-522.

DEAN, Jodi. Reflective solidarity. Constellations, 1995, vol. 2, no 1, p. 114-140.

DEAN, Jodi. Camarada: Um ensaio sobre pertencimento político. Boitempo Editorial, 2021.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Editora Paz e Terra, 2018.

DI MÉO, Guy. Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *Cahiers de géographie du Québec*, 1999, vol. 43, no 118, p. 75-93.

EK, Richard. Media studies, geographical imaginations and relational space. *Geographies of communication. The spatial turn in media studies*, 2006, p. 45-66.

EDENSOR, Tim (ed.). *Geographies of rhythm: nature, place, mobilities and bodies*. Ashgate Publishing, Ltd., 2012.

ELDEN, Stuart. Rhythmanalisis, an Introduction *in* LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. A&C Black, 2004.

FISCHLER, Claude. Commensality, society and culture. *Social science information*, 2011, vol. 50, no 3-4, p. 528-548.

FLAMMANG, Janet A. The taste for civilization: Food, politics, and civil society. University of Illinois Press, 2009.

FONSECA, H. Marcar sua cidade e seu tempo: A teoria dos momentos de Henri Lefebvre como leitura do possível. Revista do Núcleo Onetti de Estudos Literários Latino-Americanos. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

FOUCAULT, M. De espaços outros. Estudos Avançados, v. 27, n. 79, p. 113–122, 2013.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel; GOLB, Joel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Verso, 2003.

GATENS, Moira; LLOYD, Genevieve. *Collective imaginings: Spinoza, past and present*.

Routledge, 2002.

GÉRARDOT, Maie. Robert Delaunay, le rythme et la géographie. Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, 2007, vol. 33, no 129, p. 65-70.

GIMENES-MINASSE, Maria Henriqueta. Novas configurações do comer junto–reflexões sobre a comensalidade contemporânea na cidade de São Paulo (Brasil). *Estudos Sociedade e Agricultura*, 2017, vol. 25, no 2, p. 251-275.

GOONEWARDENA, Kanishka. Marxism and everyday life: on Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others. En *Space, Difference, Everyday Life*. Routledge, 2008. p. 131-147.

GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.* Editora 34, 1997.

GUTIÉRREZ, Emílio M. Ciudad, espacio y cotidianidad en el pensamiento de Henri Lefebvre *in* LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Capitán Swing, 2013.

GÜMÜŞ, İmran. *A study on social practices and rhyths: The analysis of everyday life spaces in Izmir*. **2017. Dissertação de Mestrado. İzmir Institute of Technology.**

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do" fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Editora Bertrand Brasil, 2014.

HÄGERSTRAND, T.; PRED, A. Torsten Hägerstrand & Allan Pred (eds.), Space and Time in Geography: Essays Dedicated to Torsten Hägerstrand, 1981. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ HGESAT>.

HARDIN, G. ESSAYS ON SCIENCE AND SOCIETY: Extensions of "The Tragedy of the Commons". **Science**, v. 280, n. 5364, p. 682–683, 1998.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Editora Record, 2016.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Método e metodologias na pesquisa das geografias com cultura e sociedade. *Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em geografia e saberes sobre espaço e cultura. p. 15-34*, 2016.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana. *The human advantage: a new understanding of how our brain became remarkable*. MIT Press, 2016.

HONÓRIO, Olivia Souza. *Desertos e pântanos alimentares em uma metrópole brasileira*. Dissertação (Mestrado em Nutrição). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

INGOLD, Tim. *Bringing things to life: Creative entanglements in a world of materials*. Realities working papers, 2010.

JACOBS, Jane. *Morte e vida de grandes cidades*. Martins Fontes, 2000.

KILIAN, Ted. Public and private, powelr and space. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

LEFEBVRE, Henri. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo: Documentos, 1969.

LEFEBVRE, Henri. De lo Rural a lo Urbano. Edicions 62: Barcelona, 1978.

LEFEBVRE, Henri; ARMIÑO, Mauro. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid: Siglo XXI, 8 ed., 1988.

LEFEBVRE, Henri; COUTINHO, C. N. **Lógica formal, lógica dialética**. Civilização Brasileira, 1991a.

LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life: Foundations for a sociology of the everyday*. Verso, 1991b.

LEFEBVRE, Henri; MARTINS, S.; ANDRADE, M. M. D. E. **A revolução urbana**. Editora UFMG, 2002.

LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. A&C Black, 2004.

LEFEBVRE, H.; FRIAS, R. E. F. **O direito à cidade**. Centauro Editora, 2011.

LEFEBVRE, H; GUTIÉRREZ, E. MARTÍNEZ; LOREA, I. MARTÍNEZ. **La producción del espacio**. Capitán Swing, 2013.

LEFEBVRE, Henri. Problemas teóricos da autogestão. GEOgraphia, 2017, vol. 19, no 41, p. 135-141.

LEFEBVRE, Henri. *Elementos de Ritmanálise: e outros ensaios sobre temporalidades;* traduzido por Flávia Martins e Michel Moreaux. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2021, 216 p.

LEMOS, André. Ficção científica cyberpunk: o imaginário da cibercultura. *Conexão-Comunicação e Cultura*, 2004, vol. 3, no 06.

LIMONAD, Ester. Uma utopia com os pés no chão: algumas considerações sobre práticas espaciais transformadoras. *Novos Cadernos NAEA*, 2018, vol. 21, no 2.

LOREA, Ion M. Henri Lefebvre y los espacios de lo posible *in* LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Capitán Swing, 2013.

LOURAU, R. **A Analise institucional**. Vozes, 1996.

MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. En *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. 2005. p. 49-55.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, São Paulo, jun. 2002.

MANCE, Euclides André. Redes de colaboração solidária. *IFiL, Curitiba*, vol. 11, 2002.

MARTINS, José de Souza. A. Sociabilidade do Homem Simples: Cotidiano e História na

Modernidade Anômala. *São Paulo: Hucitec*, 2000.

MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na sociologia. **Revista Brasileira de Sociologia - RBS**, v. 1, n. 2, p. 13, 2013.

MASSEY, Doreen. Imagining globalization: power-geometries of time-space. En Global futures. Palgrave Macmillan, London, 1999. p. 27-44.

MASSEY, Doreen. Geographies of responsibility. Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 2004a, vol. 86, no 1, p. 5-18.

MASSEY, Doreen. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. GEOgraphia, Niterói, 2004b, vol. 6, no 12, p. 7-23.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Bertrand Brasil, 2009.

MAUSS, Marcel. Techniques of the Body. *Economy and society*, 1973, vol. 2, no 1, p. 70-88.

MILLS, C. W.; CASTRO, C.; BORGES, MARIA LUIZA X. DE A. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Zahar, 2009.

MOREAUX, Michel P.. Expressões e impressões do corpo no espaço urbano: estudo das práticas de artes de rua como. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Geografia) PUC-Rio. 2013

MOREAUX, Michel P.. Espaço e ritmo: estudo das práticas dos artistas de rua como formas de apropriação do espaço público. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Geografia) UERJ, Rio de Janeiro. 2020

MOREIRA, Ruy. Espaço. *GEOgraphia*, 2017, vol. 19, no 41, p. 142-143.

MORIN, Edgar. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Europa-América, 1973.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. Bem-estar comum. *Rio de Janeiro: Record*, 2016.

ORTEGA, Francisco. Por uma ética e uma política da amizade. *Ética e Cultura*, 2004, p. 145-156.

OSTROM, E. **Governing the commons: the evolution of institutions for collective action**. Cambridge University, 1990.

PAIVA, Daniel, et al. 569. A criação de geoetnografias como metodologia para o estudo dos ritmos urbanos. Uma aplicação no Chiado, Lisboa. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 2017, vol. 21.

PAIVA, Daniel. Teorias não-representacionais na Geografia I: conceitos para uma geografia do que acontece. *Finisterra*, 2017, vol. 52, no 106, p. 159-168.

PAIVA, Daniel. Teorias não-representacionais na Geografia II: métodos para uma geografia do que acontece. *Finisterra*, 2018, vol. 53, no 107.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des) caminhos do meio ambient*e. Editora contexto, 1989.

POULAIN, Jean-Pierre; PROENÇA, Rossana Pacheco da Costa. O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. *Revista de Nutrição*, 2003, vol. 16, p. 245-256.

PLOEG, J. D. Van der. **Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização**. Editora UFRGS, 2008.

PURCELL, Mark. Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant. *GeoJournal*, 2002, vol. 58, no 2, p. 99-108.

RANCIÉRE, Jacques. O Desentendimento : politica e filosofia. São Paulo, SP: Ed. 34, 1996. 138 p.

REVOL, Claire. Henri Lefebvre's rhythmanalysis as a form of urban poetics. *The Routledge Handbook of Henri Lefebvre, the City and Urban Society*, Routledge, 2019. Disponível em <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02010529/document>

RIBEIRO JUNIOR, José Raimundo Sousa. Urbanização crítica e alienação das práticas alimentares. *Agrária (São Paulo. Online)*, 2012, no 17, p. 104-131.

RIBEIRO JÚNIOR, José Raimundo Sousa. Alienação das práticas alimentares e urbanização: uma análise da alimentação da classe trabalhadora em São Paulo. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROBAINA, I. M. M. Entre mobilidades e permanências: uma análise das espacialidades cotidianas da população em situação de rua na área central da cidade do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015

RODRIGUES, Nara Caetano; TOLEDO PRADO, Guilherme do Val. Investigação Narrativa: construindo novos sentidos na pesquisa qualitativa em educação. 2015.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição notas para uma vida não cafetinada**. n-1 edições, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 8. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2011. 415 p

SANTOS, César Simoni. Henri Lefebvre e a morfologia de uma dialética espacial. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, 2019, vol. 23, no 3, p. 525-550.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, Ed. da Univ. de São Paulo, 2009.

SECCHI, Bernardo. A Cidade dos Ricos e a Cidade dos Pobres. Ayné, 2020.

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição-Georg Simmel. *Revista Estudos Históricos*, 2004, vol. 1, no 33, p. 159-166.

SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. Geousp - Espaço e Tempo, v. 16, n. 3, p. 89-109, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Viver numa casa de vidro é uma virtude revolucionária por excelência": Walter Benjamin e a paixão pela cidade e pela história "porosas. *Pandaemonium Germanicum*, 2020, vol. 23, p. 20-42.

SERPA, Angelo. O espaço público na cidade contemporânea. Editora Contexto, São Paulo, 2018.

SENNETT, Richard; ZOLA, Emile. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SHELLER, Mimi; URRY, John. Mobilities, immobilities and moorings. *Mobilities*, 2006, vol. 1, no 1, p. 1-22.

SHIELDS, Rob. *Lefebvre, Love and Struggle: spatial dialectics*. London: Routledge, 1999, p. p119.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; JUNIOR, Alides Baptista Chimin. O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma geografia corporificada. *Caderno Prudentino de Geografia*, 2019, vol. 3, no 41, p. 63-77.

SILVEIRA, J. M. Ao sabor das narrativas: Sujeitos, cotidiano e práticas de cozinha. [Tese de Doutorado]. Programa de pós-graduação em arte e cultura visual. Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2015.

SIMPSON, Paul. Chronic everyday life: rhythmanalysing street performance. *Social & Cultural Geography*, 2008, vol. 9, no 7, p. 807-829.

SIMPSON, Paul. Street performance and the city: Public space, sociality, and intervening in the everyday. *Space and Culture*, 2011, vol. 14, no 4, p. 415-430.

SIMPSON, Paul. Apprehending everyday rhythms: rhythmanalysis, time-lapse photography, and the space-times of street performance. *Cultural Geographies*, 2012, vol. 19, no 4, p. 423-445.

SOARES, Frederico Cid; DE LIMA CAMARGO, Luiz Octávio. Produção científica sobre comensalidade no Brasil: estudo documental de teses e dissertações (1997-2011). *Rosa dos Ventos*, 2015, vol. 7, no 2, p. 191-204.

SOBCHACK, Vivian. Cities on the edge of time: the urban science fiction film. *East-West Film Journal*, 1988, vol. 3, no 1, p. 4-19.

SOJA, Edward W.; CHOUINARD, Vera. Thirdspace: journeys to Los Angeles & other real & imagined places. *Canadian Geographer*, 1999, vol. 43, no 2, p. 209.

SOJA, Edward. The city and spatial justice. *Justice spatiale/Spatial justice*, 2009, vol. 1, no 1, p. 1-5.

SOUZA, Marcelo Lopes de. COM O ESTADO, APESAR DO ESTADO, CONTRA O ESTADO:

OS MOVIMENTOS URBANOS E SUAS PRÁTICAS ESPACIAIS, ENTRE A LUTA INSTITUCIONAL E A AÇÃO DIRETA. *Revista Cidades*, 2010, vol. 7, no 11.

STAVRIDES, Stavros. Common space: The city as commons. Zed Books Ltd., 2016a.

STAVRIDES, Stavros. Hacia la ciudad de umbrales. Ediciones Akal, 2016b.

STAVRIDES, Stavros. Urban porosity and the right to a shared city. En *Porous City*. Birkhäuser, 2018. p. 32-37.

STAVRIDES, Stavros. *Common spaces of urban emancipation*. Manchester University Press, 2020.

STAVRIDES, Stavros. Inurgências e comuns urbanos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U8ABdND8byE&t=5244s> Acesso em julho de 2022.

THRIFT, Nigel. But malice aforethought: cities and the natural history of hatred. *Transactions of the institute of British Geographers,* 2005, vol. 30, no 2, p. 133-150.

TONUCCI FILHO, João Bosco Moura; CRUZ, Mariana de Moura. O comum urbano em debate: dos comuns na cidade à cidade como comum? 1. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 2019, vol. 21, p. 487-504.

TONUCCI FILHO, Joao Bosco Moura. *Comum urbano: a cidade além do público e do privado*. 2017. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, UFMG, Belo Horizonte.

TONUCCI FILHO, João Bosco Moura. Do direito à cidade ao comum urbano: contribuições para uma abordagem lefebvriana. *Revista Direito e Práxis*, 2020, vol. 11, p. 370-404.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência*. SciELO-EDUEL, 2013.

TUTOR ANTÓN, Aritz. Abriendo la ciudad a partir de los umbrales: Una aproximación a la teoría de Stavrides. *Anuario de Espacios urbanos: historia, cultura, diseño*, 2020, p. 19-38.

URIARTE, Urpi Montoya. Podemos todos ser etnográfos? *Redobra, Salvador*, 2012, vol. 10, p. 171-189.

VALENTINE, Gill. Living with difference: reflections on geographies of encounter. Progress in human geography, 2008, vol. 32, no 3, p. 323-337.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felippe. *A transformação da noção de espaço público: a tendência à heterotopia no Largo da Carioca*. 2007. Tese (Doutorado em Geografia) UFRJ, Rio de Janeiro.

VANEGAS, Jorge Mario Carmona. UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE SOBRE O ESPAÇO PÚBLICO CONTEMPORÂNEO. *REVISTA GEOGRAFAR*, 2020, vol. 15, no 1, p. 31-43.

VIGANÒ, Paola. Porosity: why this figure is still useful. En *Porous City*. Birkhäuser, 2018. p.

50-56.

VOLOCHKO, Danilo. Henri Lefebvre: totalidade, radicalidade e dialética espacial. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, 2019, vol. 23, no 3, p. 506-524.

YOUNG, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Universitat de València, 2000.

WOLFRUM, Sophie. Porosity—Porous City. En *Porous City*. Birkhäuser, 2018. p. 17-19.

WUNDERLICH, Filipa Matos. Symphonies of urban places: Urban rhythms as traces of time in space. A study of 'urban rhythms'. *KOHT ja PAIK/PLACE and LOCATION Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics VI*, 2008, vol. 6, p. 91-111.

WRIGHT, Erik Olin. Alternativas dentro e além do capitalismo: rumo a um socialismo social. Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política, 2012, vol. 21, no 1.