

EVERTON NERY CARNEIRO

AS CIDADES E SEUS TEMAS



AS CIDADES E SEUS TEMAS





AValiação, Parecer e Revisão por Pares

Os textos que compõem esta obra foram avaliados por pares e indicados para publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária responsável: Aline G. S. Benevides CRB-1/3889

1.ed.	As cidades e seus temas. [livro eletrônico] / Everton Nery Carneiro. – 1.ed. – Curitiba-PR, Editora Bagai, 2026, 161 p. E-Book. Bibliografia Acesso em www.editorabagai.com.br ISBN: 978-65-5368-730-1 1. Cidade. 2. Subjetividade. 3. Espaço urbano. I. Carneiro, Everton Nery. 07-2026/11
	CDD 918.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Geografia: Espaço urbano; Subjetividade. 918.1

 <https://doi.org/10.37008/978-65-5368-730-1.25.02.26>

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização prévia da Editora BAGAI por qualquer processo, meio ou forma, especialmente por sistemas gráficos (impressão), fonográficos, microfílmicos, fotográficos, videográficos, reprográficos, entre outros. A violação dos direitos autorais é passível de punição como crime (art. 184 e parágrafos do Código Penal) com pena de multa e prisão, busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610 de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

Este livro foi composto pela Editora Bagai.



www.editorabagai.com.br



[/editorabagai](https://www.instagram.com/editorabagai)



[/editorabagai](https://www.facebook.com/editorabagai)



contato@editorabagai.com.br

Everton Nery Carneiro

AS CIDADES E SEUS TEMAS



1.a Edição – Copyright© 2026 dos autores.

Direitos de Edição Reservados à Editora Bagai.

O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) respectivo(s) autor(es).

As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referencial bibliográfico são prerrogativas de cada autor(es).

<i>Editor-Chefe</i>	Prof. Dr. Cleber Bianchessi
<i>Revisão</i>	Karinna Alves Amorim de Sousa & Karol Jefessom Alves de Sousa
<i>Imagem de Capa</i>	Marb
<i>Capa & Diagramação</i>	Luciano Popadiuk
<i>Conselho Editorial</i>	Dr. Adilson Tadeu Basquerote – UNIDAVI Dr. Anderson Luiz Tedesco – UNOESC Dra. Andréa Cristina Marques de Araújo – CESUPA Dra. Andréia de Bem Machado – UFSC Dra. Andressa Grazielle Brandt – IFC – UFSC Dr. Antonio Xavier Tomo – UPM – MOÇAMBIQUE Dra. Camila Cunico – UFPB Dr. Carlos Alberto Ferreira – UTAD – PORTUGAL Dr. Carlos Luís Pereira – UFES Dr. Claudino Borges – UNIPIAGET – CABO VERDE Dr. Cledione Jacinto de Freitas – UFMS Dra. Clélia Peretti – PUC-PR Dra. Dalia Peña Islas – Universidad Pedagógica Nacional – MÉXICO Dra. Daniela Mendes V da Silva – SEEDUCRJ Dr. Deivid Alex dos Santos – UEL Dra. Denise Rocha – UFU Dra. Elisa Maria Pinheiro de Souza – UEPA Dra. Elisângela Rosemeri Martins – UDESC Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima – UFPI Dr. Ernane Rosa Martins – IFG Dra. Flavia Gaze Bonfim – UFF Dr. Francisco Javier Cortazar Rodriguez – Universidad Guadalajara – MÉXICO Dr. Francisco Odécio Sales – IFCE Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes – UENP Dr. Hélder Rodrigues Maiunga – ISCED-HUILA – ANGOLA Dr. Helio Rosa Camilo – UFAC Dra. Helisamara Mota Guedes – UFVJM Dr. Humberto Costa – UFPR Dra. Isabel Maria Esteves da Silva Ferreira – IPPortalegre – PORTUGAL Dr. João Hilton Sayeg de Siqueira – PUC-SP Dr. João Paulo Roberti Junior – UFRR Dr. Joao Roberto de Souza Silva – UPM Dr. Jorge Carvalho Brandão – UFC Dr. Jose Manuel Salum Tome, PhD – UCT – Chile Dr. Juan Eligio López García – UCF-CUBA Dr. Juan Martín Ceballos Almeraya – CUJM-MÉXICO Dr. Juliano Milton Kruger – IFAM Dra. Karina de Araújo Dias – SME/PMF Dra. Larissa Warnavin – UNINTER Dr. Lucas Lenin Resende de Assis – UFLA Dr. Luciano Luz Gonzaga – SEEDUCRJ Dra. Luísa Maria Serrano de Carvalho – Instituto Politécnico de Portalegre/CIEP-UE – POR Dr. Luiz M B Rocha Menezes – IFTM Dr. Magno Alexon Bezerra Scabra – UFPB Dr. Marciel Lohmann – UEL Dr. Márcio de Oliveira – UFAM Dr. Marcos A. da Silveira – UFPR Dra. Maria Caridad Bestard González – UCF-CUBA Dra. Maria Lucia Costa de Moura – UNIP Dra. Marta Alexandra Gonçalves Nogueira – IPLEIRIA – PORTUGAL Dra. Nadja Regina Sousa Magalhães – FOPPE-UFSC/UFPE Dr. Nicola Andrian – Associação EnARS, ITÁLIA Dra. Patricia de Oliveira – IF BAIANO Dr. Paulo Roberto Barbosa – FATEC-SP Dr. Porfirio Pinto – CIDH – PORTUGAL Dr. Rogério Makino – UNEMAT Dr. Reiner Hildebrandt-Stramann – Technische Universität Braunschweig – ALEMANHA Dr. Reginaldo Peixoto – UEMS Dr. Ricardo Cauica Ferreira – UNITEL – ANGOLA Dr. Ronaldo Ferreira Maganhotto – UNICENTRO Dra. Rozane Zaionz – SME/SEED Dr. Samuel Pereira Campos – UEPA Dr. Stelio João Rodrigues – UNIVERSIDAD DE LA HABANA – CUBA Dra. Sueli da Silva Aquino – FIPAR Dr. Tiago Tendai Chingore – UNILICUNGO – MOÇAMBIQUE Dr. Thiago Perez Bernardes de Moraes – UNIANDRADE/UK-ARGENTINA Dr. Tomás Raúl Gómez Hernández – UCLV e CUM – CUBA Dra. Vanessa Freitas de Araújo – UEM Dr. Walmir Fernandes Pereira – FLSHEP – FRANÇA Dr. Willian Douglas Guilherme – UFT Dr. Yoissell López Bestard- SEDUCRS

PREFÁCIO

Ler *As cidades e seus temas* é aceitar um convite exigente: abandonar a segurança das definições prontas e entrar no movimento vivo de um pensamento que caminha. Este não é um livro que observa o urbano à distância. É um livro escrito por alguém que foi atravessado pelas ruas, pelos ruídos, pelos nomes, pelos mortos, pelos céus recortados de concreto e pelas promessas que insistem em não se cumprir. Aqui, a cidade não é objeto; é interlocutora.

A obra nasce de uma maturidade rara. Ao longo de sua trajetória intelectual, Dr. Everton Nery Carneiro consolidou um modo singular de pensar, no qual filosofia, teologia, geografia, educação e crítica cultural não aparecem como disciplinas separadas, mas como linguagens que se cruzam para interpretar a experiência concreta da vida. Essa marca se revela com força neste livro: cada página é atravessada por implicação ética, por responsabilidade política e por uma sensibilidade que transforma teoria em gesto.

O leitor perceberá rapidamente que não se trata de uma análise urbanística tradicional. O que está em jogo é algo mais profundo: compreender como a cidade produz modos de existir. Memória, desejo, música, liberdade, símbolo, trocas, corpo, olhar, nomes, mortos, planeta, céu, religião; cada tema funciona como uma lente que reconfigura o visível. A cada deslocamento, outra cidade emerge. Não há síntese final, porque o urbano é excesso, conflito permanente, campo aberto. Assim, a escrita assume deliberadamente a forma do ensaio. Não oferece repouso, oferece movimento. Ao invés de encerrar sentidos, intensifica perguntas. Essa opção não é fragilidade metodológica; é postura epistemológica. Significa reconhecer que pensar a cidade é envolver-se nela, é permitir que o território modifique o próprio pensamento. O autor não fala *sobre* o urbano: ele pensa *com* ele.

Há também, ao longo da obra, uma recusa clara da neutralidade. A cidade que aqui aparece é atravessada por desigualdades, violências históricas e silenciamentos persistentes. Mas, ao mesmo tempo, é lugar de criação, de insurgência, de imaginação política. Entre a denúncia e o anúncio, o livro sustenta uma esperança inquieta, nunca ingênua, jamais confortável, mas necessária.

Este prefácio poderia tentar resumir capítulos, destacar argumentos, mapear referências. Seria insuficiente. O que o leitor tem em mãos é menos um tratado e mais uma experiência de pensamento. Cada seção pede envolvimento, pausa, retorno. A leitura transforma porque é também atravessamento. Talvez a maior força desta obra esteja em nos lembrar que nenhuma cidade termina no mapa. Ela continua pulsando dentro de nós, na maneira como olhamos, caminhamos, lembramos, desejamos e nos responsabilizamos pelo comum. Ao fechar o livro, dificilmente o leitor verá suas próprias ruas da mesma forma. E é exatamente aí que reside sua potência.

12 de fevereiro de 2026

Lousana de Jesus Santana

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – CIDADE COMO TRAVESSIA ENSAÍSTICA	9
1. CIDADE E MEMÓRIA.....	14
2. CIDADE E DESEJO.....	17
3. CIDADE E MÚSICA	19
4. CIDADE E LIBERDADE	22
5. CIDADE E SÍMBOLO.....	25
6. CIDADE E TROCAS	28
7. CIDADE E CORPO	31
8. CIDADE E OLHAR.....	34
9. CIDADE E NOMES	37
10. CIDADE E MORTOS.....	40
11. CIDADE E PLANETA TERRA.....	43
12. CIDADE E CÉU	46
13. CIDADE E RELIGIÃO.....	49
14. CIDADE E OCULTAMENTO.....	52
15. CIDADE E REVELAÇÃO.....	55
16. CIDADE E PAISAGEM.....	57
17. CIDADE E CAPITALISMO	60
18. CIDADE E COMUNISMO	63
19. CIDADE E ESPERANÇA.....	66
20. CIDADE E FELICIDADE	69
21. CIDADE E RACISMO	72
22. CIDADE E MISTÉRIO	75
23. CIDADE E DROGAS.....	78
24. CIDADE E LOGOS.....	81
25. CIDADE E SEXUALIDADE	84

26. CIDADE E ALCOOLISMO	87
27. CIDADE E SOLIDÃO.....	90
28. CIDADE E TRANSPORTES	93
29. CIDADE E CLIMA	96
30. CIDADE E NATUREZA	99
31. CIDADE E ESPIRITUALIDADE	102
32. CIDADE E PSICANÁLISE.....	105
33. CIDADE E O URBANO	108
34. CIDADE E GRAMÁTICA.....	111
36. CIDADE E MATEMÁTICA.....	114
37. CIDADE E CIÊNCIA.....	117
38. CIDADE E PÓS-MODERNIDADE	122
39. CIDADE E RACISMO.....	125
40. CIDADE E BAIANIDADE	128
41. CIDADE E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL.....	131
42. CIDADE E FEMINISMO.....	134
43. CIDADE E TEOLOGIA	137
44. CIDADE E VIOLÊNCIA SEXUAL	140
45. CIDADE E ARQUITETURA.....	143
46. CIDADE E CARNAVAL	146
47. CIDADE E EDUCAÇÃO	148
48. CIDADE E PRAÇA	151
REFERÊNCIAS	154
SOBRE O AUTOR	157
ÍNDICE REMISSIVO.....	158

INTRODUÇÃO – CIDADE COMO TRAVESSIA ENSAÍSTICA

Há livros que nascem de projetos. Outros nascem de feridas. Este nasce do encontro entre ambos. Durante anos caminhei por ruas que me ensinaram mais do que bibliotecas, escutei territórios que falavam antes das teorias e encontrei, na paisagem urbana, perguntas que nunca aceitaram repousar. A cidade foi se tornando, pouco a pouco, não apenas tema de investigação, mas condição de pensamento. Ela me atravessou. Moldou meus gestos, minhas perplexidades, minhas esperanças. E quando percebi, já não era possível escrever sem que o asfalto, as praças, os rostos anônimos e os gritos abafados escrevessem comigo. Este livro nasce dessa cumplicidade.

A cidade não aparece aqui como objeto distante, disponível à observação fria. Ela é experiência viva, campo de forças, textura sensível do existir. É o lugar onde o poder se materializa, onde a memória disputa permanência, onde o desejo inventa fugas e onde a história deixa marcas que insistem em falar. O urbano não é cenário; é protagonista. Ele produz subjetividades, organiza o visível, regula os ritmos do cotidiano e determina as formas possíveis do encontro.

Essa perspectiva amadureceu em uma trajetória intelectual construída na interseção entre filosofia, teologia, geografia e educação. A fenomenologia ensinou a permanecer atento àquilo que se mostra; a hermenêutica advertiu que toda mostraçãõ é atravessada por linguagem e tradiçãõ; a crítica cultural revelou que por trás de cada evidência operam dispositivos de poder. Entre essas matrizes, compreendi que a cidade era o ponto onde tais dimensões se condensavam com maior dramaticidade. Por isso, a investigação que o leitor encontrará nestas páginas é assumidamente situada. Não há pretensão de neutralidade. O pensamento aqui é implicado, afetado por territórios concretos, por histórias de desigualdade, por experiências pedagógicas e por encontros que tornaram impossível qualquer indiferença. Interpretar o urbano é tomar parte na disputa por seus sentidos.

Metodologicamente, a obra move-se como cartografia. Acompanha processos, identifica tensões, aproxima vozes heterogêneas. Não busca

totalizar; busca intensificar. Em vez de oferecer respostas finais, prefere sustentar perguntas que mantenham aberto o horizonte do possível. É nesse contexto que a forma do **ensaio** se impõe como escolha fundamental. Cada capítulo constitui uma aproximação singular, uma tentativa de leitura que sabe de antemão sua incompletude. O ensaio, como nos lembra Jorge Larrosa, é um gesto de pensamento que se faz no próprio movimento da escrita, uma experiência que transforma quem escreve e quem lê. Nas palavras do autor, o ensaio é “uma forma de escrever que é também uma forma de pensar e de viver” (Larrosa, 2003). Assim, ensaiar a cidade é permitir-se atravessar por ela. É pensar em estado de abertura, sem a proteção das certezas definitivas. Cada texto é exercício, tentativa, risco. Não há fechamento porque o urbano também não se fecha.

Os capítulos distribuem-se como variações dessa experiência maior. Alguns mergulham na relação entre espaço e memória, interrogando aquilo que o progresso tenta soterrar. Outros examinam os modos pelos quais o poder administra corpos e circulações. Há momentos em que o olhar se volta para a festa, para a música, para o sagrado, para as linguagens do desejo. Em outros, a atenção recai sobre ruínas, violências, ausências, fantasmas que persistem. Em todos eles, a pergunta permanece: que formas de vida estão sendo produzidas aqui?

O leitor é convidado a perceber que cada tema funciona como lente. Ao alterar o foco, altera-se também o mundo que se revela. A cidade multiplica rostos. Ela nunca é uma só. É disputa de narrativas, campo de aparecimentos, arquivo de esquecimentos.

Ao longo da travessia, conceitos clássicos da filosofia tais como, habitar, alteridade, território, cotidiano, liberdade, são convocados como ferramentas de leitura da experiência concreta. Não aparecem como adorno erudito, mas como instrumentos de intervenção. Pensar é comprometer-se. Interpretar é participar, é travessia singular!

Há, portanto, um horizonte ético que sustenta esta escrita: perguntar continuamente quem pode viver a cidade e sob quais condições. Enquanto essa pergunta permanecer aberta, a reflexão filosófica continuará necessária. Mas este livro não deseja apenas denunciar. Ele deseja também anunciar. Em meio às engrenagens que capturam, há práticas que libertam. Em meio à repetição, há invenção. Em meio ao cansaço,

há imaginação política. A cidade é, simultaneamente, limite e promessa. Talvez por isso cada ensaio carregue uma espécie de esperança inquieta. Não a esperança ingênua que ignora a violência, mas aquela que nasce justamente do reconhecimento da ferida. A escrita torna-se, assim, um modo de cuidar do possível.

A cidade não é apenas um artefato técnico nem um arranjo funcional de ruas, prédios e fluxos. Ela é, antes de tudo, uma experiência existencial compartilhada, um modo histórico de habitar o mundo e de produzir sentidos sobre si, sobre o outro e sobre o tempo. Viver a cidade é ser atravessado por ritmos, normas, afetos, conflitos e expectativas que se inscrevem nos corpos e moldam as subjetividades. O espaço urbano, nesse sentido, não é neutro: ele produz e é produzido por relações de poder, por memórias sedimentadas, por desejos em disputa e por formas de vida que se afirmam ou são silenciadas no cotidiano.

Henri Lefebvre (2001) já advertia que o espaço não deve ser compreendido como um simples dado físico, mas como uma produção social, atravessada por interesses, ideologias e práticas concretas. A cidade é resultado de decisões políticas, econômicas e simbólicas que organizam quem pode circular, quem pode permanecer, quem deve ser visto e quem deve desaparecer. O urbano, assim, torna-se um campo de tensões entre controle e liberdade, onde dispositivos de vigilância, planejamento e normalização convivem com gestos ordinários de invenção, desvio e resistência. Nesse horizonte, o tempo urbano não é homogêneo. Ele se fragmenta em urgências, esperas, acelerações e ruínas. Há cidades que prometem futuro enquanto acumulam passados não resolvidos; há bairros que vivem a lógica do progresso e outros que permanecem marcados pela precariedade estrutural. Milton Santos (1996, p. 273) observa que o espaço é inseparável do tempo, pois “cada lugar é, à sua maneira, o mundo”, condensando processos globais e experiências locais. A cidade, portanto, é um acontecimento contínuo, onde o global se encarna no cotidiano e o cotidiano revela as contradições do global.

Habitar a cidade é também uma experiência corporal. O corpo sente o peso das distâncias, a violência dos deslocamentos forçados, o cansaço do transporte precário, mas também experimenta encontros, festas, afetos e possibilidades de criação. Michel Foucault (1987), ao analisar a relação

entre espaço e poder, mostra como os dispositivos urbanos organizam e disciplinam os corpos, distribuindo-os, classificando-os e tornando-os úteis ou descartáveis. Contudo, esses mesmos corpos escapam, reinventam usos do espaço e produzem outras formas de presença que desestabilizam a ordem planejada.

O cotidiano urbano, longe de ser banal, é o lugar onde essas disputas se tornam visíveis. Michel de Certeau (1994) afirma que caminhar pela cidade é uma forma de enunciação, uma escrita anônima que reinscreve o espaço a partir do uso, do desvio e da astúcia dos sujeitos comuns. A cidade, nesse sentido, pode ser lida como um texto em permanente reescrita, onde as narrativas oficiais convivem com histórias subterrâneas, memórias marginalizadas e práticas de resistência que raramente aparecem nos mapas ou nos planos diretores.

Ao seguir esse caminhar, entendemos que a alteridade é constitutiva da experiência urbana. A cidade é o lugar do encontro com o estranho, com o diferente, com aquilo que desestabiliza identidades fixas. No entanto, ela também é o espaço onde se produzem fronteiras simbólicas e materiais que separam centro e periferia, incluídos e excluídos, cidadãos plenos e vidas precarizadas. Hannah Arendt (2007) lembra que o espaço público é o lugar da aparição, onde os sujeitos se tornam visíveis uns aos outros e podem agir politicamente. Quando parcelas da população são privadas desse espaço de aparição, a cidade perde sua potência política e se converte em cenário de administração da desigualdade.

Pensar a cidade filosoficamente é, portanto, reconhecer sua ambiguidade constitutiva. Ela é, ao mesmo tempo, promessa e ruína, abrigo e ameaça, possibilidade de comunidade e máquina de exclusão. Em diálogo com Martin Heidegger, pode-se dizer que a crise urbana contemporânea é também uma crise do habitar, pois “habitar é o modo como os mortais são sobre a terra” (Heidegger, 2001, p. 128). Quando o habitar se reduz à ocupação funcional do espaço, perde-se a dimensão ética, poética e política do estar-no-mundo. Ainda assim, a cidade permanece como lugar de reinvenção do humano. Nas brechas do planejamento, nas práticas coletivas, nas ocupações, nos movimentos sociais, nas expressões artísticas e culturais, surgem outras formas de habitar e de significar o espaço urbano. A cidade resiste a ser totalmente capturada por lógicas de mercado

ou de controle, porque é feita de vidas concretas que insistem em existir, narrar e transformar. Pensá-la filosoficamente é aceitar essa tensão como constitutiva e reconhecer que, no emaranhado de ruas, corpos e histórias, a cidade continua sendo uma travessia aberta, onde o humano se refaz continuamente entre o risco e a esperança. Ao me aproximar do fim desta introdução, percebo que volto ao ponto de partida: caminhar. Todo este livro é feito de passos. Passos teóricos, afetivos, biográficos. Passos que hesitam, que retornam, que se perdem e se reencontram. Se há unidade entre os capítulos, ela talvez esteja nesse movimento contínuo de buscar compreender enquanto se é transformado.

Escrever a cidade foi, para mim, deixar que ela escrevesse em mim. E agora, ao entregar estas páginas, resta apenas o gesto de abertura. Que o leitor caminhe. Que encontre seus próprios espantos. Que reconheça, nas esquinas do texto, memórias que julgava perdidas. Que perceba que o urbano respira dentro dele. Porque, no fundo, nenhuma cidade termina no mapa. Ela continua pulsando no interior de quem ousa habitá-la com pensamento, com vida, ousadia e travessia.

CIDADE E MEMÓRIA

A cidade é, antes de tudo, um vasto arquivo de memórias. Não apenas porque conserva monumentos, prédios antigos ou nomes de ruas, mas porque inscreve, em sua materialidade e em seus vazios, as marcas do vivido, do esquecido e do silenciado. Pensar as cidades a partir da memória é deslocar o olhar da cidade como simples organização funcional para compreendê-la como experiência existencial, política e simbólica, onde o passado não está atrás, mas atua no presente, orientando práticas, afetos, conflitos e formas de vida. A cidade lembra, e também escolhe esquecer.

O espaço urbano é produzido por camadas de tempo que se sobrepõem. Cada rua carrega trajetórias anônimas, cada praça guarda usos que mudaram, cada periferia revela histórias que raramente se tornam narrativas oficiais. Como observa Paul Ricoeur, a memória nunca é um espelho neutro do passado, mas um campo de disputas entre lembrança, esquecimento e narrativa, pois “não há memória sem seleção, nem narrativa sem interpretação” (Ricoeur, 2007, p. 68). A cidade, nesse sentido, é um texto inacabado, escrito por múltiplas mãos, no qual algumas histórias são celebradas enquanto outras permanecem subterrâneas.

A memória urbana não se restringe aos registros institucionais; ela se manifesta no cotidiano, nos usos do espaço, nos gestos corporais e nas práticas ordinárias de sobrevivência e resistência. Michel de Certeau afirma que o cotidiano é um lugar privilegiado de invenção, no qual os sujeitos “reapropriam o espaço organizado pelas técnicas da produção sociopolítica” (Certeau, 1994, p. 41). Caminhar pela cidade, ocupar uma esquina, nomear um território são modos de ativar memórias que escapam ao controle do planejamento urbano e dos discursos oficiais. Essa dimensão memorial é inseparável das relações de poder. Decidir o que deve ser preservado, demolido ou esquecido é um ato político. Henri Lefebvre (2001) lembra que o espaço é sempre uma produção social e, portanto, atravessado por interesses e estratégias de dominação. Quando determinadas memórias

são apagadas, especialmente as ligadas às populações negras, indígenas, periféricas ou empobrecidas, a cidade se converte em um dispositivo de esquecimento programado, no qual o progresso justifica a ruína de histórias e existências consideradas descartáveis.

O corpo é o lugar onde a memória urbana se encarna. Os corpos carregam marcas de deslocamentos forçados, violências estruturais, rotinas exaustivas, mas também guardam afetos, pertencimentos e modos de habitar que resistem à homogeneização. Michel Foucault (1987) mostra que os espaços urbanos são dispositivos de poder que organizam, distribuem e controlam os corpos, tornando-os visíveis ou invisíveis conforme interesses específicos. Ainda assim, esses corpos lembram, mesmo quando a cidade tenta esquecer. Eles funcionam como arquivos vivos de experiências que não cabem nos monumentos. Neste viés, entendemos que a memória urbana é também um problema de alteridade. A cidade coloca sujeitos diferentes em convivência forçada, produzindo encontros, estranhamentos e fronteiras simbólicas. Hannah Arendt (2007) observa que o espaço público é o lugar onde os sujeitos aparecem uns para os outros, tornando-se visíveis e reconhecíveis. Quando certos grupos são excluídos desse espaço de aparição, suas memórias são igualmente excluídas do imaginário urbano, reforçando a lógica do não pertencimento.

Milton Santos contribui para essa reflexão ao afirmar que o espaço é um “conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (Santos, 1996, p. 63). A memória, nesse contexto, não é apenas recordação, mas ação: ela orienta práticas, legitima desigualdades ou sustenta resistências. As cidades contemporâneas, atravessadas por fluxos globais, aceleram o tempo e fragilizam os vínculos com o passado, mas não conseguem eliminar completamente as memórias que insistem em retornar sob a forma de conflitos territoriais, disputas identitárias e reivindicações por reconhecimento. Habitar a cidade, portanto, é habitar uma memória em disputa. Em diálogo com Martin Heidegger, pode-se afirmar que a crise urbana atual é também uma crise do habitar, pois “habitar é o modo como os mortais são sobre a terra” (Heidegger, 2001, p. 128). Quando o habitar se reduz à funcionalidade e ao consumo, a memória perde seu caráter formativo e a cidade se transforma em um espaço de passagem sem enraizamento.

Ainda assim, a memória urbana não é apenas peso ou nostalgia. Ela pode ser potência crítica e criadora. Nas práticas culturais, nas ocupações, nas narrativas orais, na arte de rua e nos movimentos sociais, emergem outras formas de lembrar a cidade, reinscrevendo sentidos e abrindo possibilidades de reinvenção do humano. A cidade, como acontecimento, permanece aberta à reinterpretação. Pensá-la a partir da memória é reconhecer que o futuro urbano não se constrói sem enfrentar os passados que insistem em habitar suas ruas, seus corpos e seus silêncios.

CIDADE E DESEJO

A cidade é também um campo de desejo. Não apenas porque concentra promessas de mobilidade, consumo e realização, mas porque organiza, produz e captura afetos, expectativas e faltas. Pensar as cidades a partir do desejo é reconhecê-las como experiências existenciais, políticas e simbólicas nas quais o urbano deixa de ser simples infraestrutura para tornar-se um dispositivo que orienta modos de querer, de habitar e de imaginar a vida. O desejo, longe de ser apenas íntimo ou psicológico, é socialmente produzido e espacialmente distribuído; ele circula pelas ruas, vitrines, transportes, fronteiras e ruínas da cidade contemporânea. O espaço urbano, nesse sentido, não é neutro. Ele convoca desejos e, ao mesmo tempo, os regula. Ao organizar fluxos, delimitar territórios e hierarquizar lugares, a cidade produz subjetividades desejanter ajustadas ou desviantes. Henri Lefebvre observa que o espaço é uma produção social atravessada por interesses econômicos e simbólicos, de modo que o urbano não apenas abriga a vida social, mas a conforma em profundidade (Lefebvre, 2001). Desejar a cidade é, muitas vezes, desejar aquilo que ela promete e não entrega plenamente: pertencimento, reconhecimento, visibilidade, futuro.

O tempo urbano intensifica essa lógica desejanter. A cidade acelera, fragmenta e multiplica expectativas, criando uma temporalidade marcada pela urgência e pela obsolescência. Deseja-se chegar, subir, consumir, circular, enquanto se adia indefinidamente a experiência de habitar com plenitude. Milton Santos lembra que o espaço é inseparável do tempo e que ambos se articulam na vida cotidiana como condição concreta da existência (Santos, 1996). O desejo urbano, assim, vive sob o signo do adiamento: sempre há um outro bairro, um outro centro, uma outra promessa a ser alcançada. O corpo é o primeiro lugar onde esse desejo se inscreve. Corpos que caminham, esperam, se comprimem, se exibem e se escondem experimentam a cidade como campo de atração e frustração. Michel Foucault mostra que os espaços modernos organizam os corpos por meio de dispositivos de controle, vigilância e normalização,

produzindo sujeitos desejáveis e indesejáveis (Foucault, 1987). Contudo, o desejo nunca se deixa capturar por completo. Ele escapa, reinventa usos do espaço, cria zonas de prazer, encontro e transgressão que desafiam a racionalidade urbana dominante.

No cotidiano, o desejo aparece como prática silenciosa. Michel de Certeau destaca que os usuários da cidade produzem táticas que desviam os usos previstos, reapropriando o espaço a partir de necessidades, afetos e imaginações próprias (Certeau, 1994). Caminhar sem destino, ocupar uma praça, transformar uma esquina em ponto de encontro são gestos que revelam uma cidade desejada para além da cidade planejada. Nesses gestos, o urbano deixa de ser apenas cenário e torna-se experiência vivida.

A cidade é também o lugar onde o desejo encontra seus limites mais brutais. As fronteiras entre centro e periferia, visível e invisível, incluído e excluído mostram que nem todos os desejos têm o mesmo valor social. Certos corpos são autorizados a desejar a cidade; outros são permanentemente frustrados em seu direito de existir e circular. Hannah Arendt (2007) lembra que o espaço público é o lugar da aparição e da ação, onde os sujeitos podem ser vistos e reconhecidos. Quando o desejo de aparecer é negado, a cidade se converte em espaço de administração da desigualdade. Habitar a cidade, portanto, é negociar continuamente o desejo. Em diálogo com Martin Heidegger, pode-se afirmar que a crise urbana contemporânea é também uma crise do habitar, pois “habitar é o modo como os mortais são sobre a terra” (Heidegger, 2001, p. 128). Quando o urbano se reduz à funcionalidade e à mercantilização, o desejo perde sua dimensão criadora e transforma-se em carência permanente, administrada por lógicas de consumo e exclusão.

Ainda assim, o desejo permanece como potência de reinvenção. Nas margens, nas periferias, nas práticas culturais e nos movimentos coletivos, emergem outros desejos de cidade: desejos de encontro, de justiça, de permanência, de memória e de vida compartilhada. A cidade, como texto e acontecimento, não está fechada. Ela continua sendo escrita por desejos que insistem em existir apesar das ruínas. Pensar as cidades a partir do desejo é reconhecer que o urbano não é apenas aquilo que é, mas também aquilo que ainda pode vir a ser, quando o desejo deixa de ser capturado e volta a ser força de criação do comum.

CIDADE E MÚSICA

A cidade também se deixa pensar como música. Não apenas porque abriga sons, ruídos e canções, mas porque ela própria é feita de ritmos, pausas, intensidades e dissonâncias que atravessam o cotidiano e produzem modos de sentir, lembrar e desejar. Pensar as cidades a partir da música é deslocar o olhar do urbano como simples organização espacial para compreendê-lo como experiência sensível, existencial, política e simbólica, na qual o som participa ativamente da produção das subjetividades e das formas de vida. A cidade soa, vibra, resiste e silencia; e nesses movimentos revela suas tensões mais profundas.

O espaço urbano nunca é silencioso. Ele é atravessado por buzinas, passos, pregões, sirenes, rezas, festas, músicas que escapam das casas, dos carros, das ruas. Esses sons não são neutros: eles organizam o tempo, marcam pertencimentos, produzem afetos e delimitam fronteiras simbólicas. Como observa Murray Schafer (2011), o ambiente sonoro é parte constitutiva da experiência humana e revela as estruturas sociais e culturais de uma época. A cidade, nesse sentido, pode ser lida como uma paisagem sonora na qual se expressam desigualdades, conflitos e invenções do cotidiano. Nesse entendimento, a música urbana não é apenas entretenimento; ela é linguagem social e política. Em muitas cidades brasileiras, gêneros musicais surgem como resposta às condições materiais da vida urbana, transformando precariedade em expressão estética e crítica. O samba, o rap, o funk, a canção popular urbana e tantas outras formas musicais narraram experiências de exclusão, desejo, violência e esperança que raramente aparecem nos discursos oficiais sobre a cidade. Walter Benjamin (1994) já sugeria que a modernidade urbana produz novas formas de sensibilidade, nas quais a arte capta aquilo que escapa à percepção ordinária. A música, nesse contexto, torna-se uma forma de leitura crítica da cidade.

O tempo urbano também se musicaliza. Há cidades aceleradas, marcadas por ritmos exaustivos, e há cidades que resistem na lentidão, na

repetição, no refrão cotidiano. A música organiza a experiência do tempo, criando memórias compartilhadas e afetos duradouros. Theodor Adorno (2009), ao refletir sobre música e sociedade, lembra que as formas musicais carregam marcas das estruturas sociais que as produzem, expressando tanto conformismo quanto possibilidades de ruptura. Assim, a música urbana revela o conflito entre padronização e criação, entre indústria cultural e expressão singular, sendo o corpo o primeiro território onde cidade e música se encontram. Corpos dançam, cantam, caminham no ritmo imposto ou reinventado pela cidade. O som atravessa o corpo antes de se tornar conceito; ele afeta, mobiliza, convoca. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que a percepção é sempre corporal e situada, sendo o corpo o meio pelo qual habitamos o mundo. A música urbana, ao atravessar os corpos, produz modos de estar-na-cidade que escapam ao controle estrito do planejamento urbano. Nesse ponto, a canção popular brasileira oferece uma leitura sensível e crítica da cidade. Em Caetano Veloso, a cidade aparece como lugar de desejo, contradição e estranhamento. Ao cantar “alguma coisa acontece no meu coração / que só quando cruza a Ipiranga e a avenida São João” (Veloso, 1997), a canção não descreve apenas um lugar, mas expressa uma experiência afetiva e histórica da cidade de São Paulo, marcada pela ambiguidade entre fascínio e desconcerto. A música torna-se, assim, uma forma de habitar simbolicamente a cidade, produzindo memória e sentido.

A música também revela as tensões entre visibilidade e invisibilidade no espaço urbano. Certas sonoridades são legitimadas, celebradas e institucionalizadas; outras são criminalizadas, silenciadas ou associadas à desordem. Decidir quais sons podem ocupar o espaço público é um ato político. Jacques Rancière (2009) argumenta que a política passa pela partilha do sensível, isto é, pela definição do que pode ser visto, dito e ouvido em uma comunidade. A disputa sonora nas cidades é, portanto, uma disputa por reconhecimento e existência. Desta forma habitar a cidade musicalmente é resistir à sua redução funcional. Quando a cidade se torna apenas fluxo, consumo e produtividade, a música reintroduz a pausa, o excesso, o inútil necessário. Em diálogo com Martin Heidegger, pode-se afirmar que a música reabre a possibilidade de um habitar poético, pois “poeticamente habita o homem esta terra” (Heidegger, 2001, p. 165). A música devolve à cidade uma dimensão simbólica que o urbanismo técnico tende a sufocar.

Entendemos assim, que a música não redime a cidade de suas violências. Ela convive com a ruína, com o ruído do sofrimento, com a exclusão persistente. Mas exatamente por isso ela se torna espaço de reinvenção do humano. Nas periferias, nas ruas, nos becos e nas festas populares, a música reinscreve o direito à cidade como direito à expressão, à memória e ao desejo. Pensar as cidades a partir da música é reconhecer que o urbano não é apenas aquilo que se vê, mas também aquilo que se escuta — e que, muitas vezes, é no som que a cidade revela suas verdades mais profundas e suas possibilidades de transformação.

CIDADE E LIBERDADE

A cidade pode ser pensada como uma gramática concreta da liberdade. Não porque ela a garanta de forma plena, mas porque é no espaço urbano que a liberdade se torna problema, experiência e disputa. A cidade é o lugar onde a promessa moderna de autonomia individual encontra seus limites mais visíveis: muros, normas, vigilâncias, desigualdades e fronteiras simbólicas. Pensar as cidades a partir da liberdade implica compreendê-las como experiências existenciais, políticas e simbólicas nas quais o urbano deixa de ser mero cenário funcional e passa a operar como dispositivo que produz, regula e, paradoxalmente, também abre brechas para a ação livre. O espaço urbano organiza possibilidades e impossibilidades de vida. Ruas, praças, transportes, condomínios e periferias não são apenas arranjos técnicos, mas expressões materiais de projetos de sociedade. David Harvey (2014) lembra que o direito à cidade não se reduz ao acesso aos serviços urbanos, mas implica o direito coletivo de transformar a cidade e, ao fazê-lo, transformar a nós mesmos. A liberdade urbana, nesse sentido, não é apenas liberdade de circulação, mas liberdade de participação na produção do espaço e dos sentidos que nele se inscrevem.

O tempo da cidade tensiona continuamente essa liberdade. A aceleração da vida urbana, marcada pela lógica da produtividade, do consumo e da urgência, produz sujeitos formalmente livres, mas existencialmente exaustos. Zygmunt Bauman (2001) observa que a modernidade tardia amplia as possibilidades de escolha ao mesmo tempo em que fragiliza os vínculos e aprofunda a insegurança, criando uma liberdade ambígua, frequentemente vivida como peso e ansiedade. Nas cidades, essa ambiguidade se materializa em trajetórias instáveis, deslocamentos forçados e na constante ameaça da exclusão.

A liberdade urbana também se escreve nos corpos. Corpos que podem circular sem medo, ocupar o espaço público e expressar suas identidades experimentam uma cidade distinta daqueles cujos corpos são

vigiados, suspeitos ou violentados. Achille Mbembe (2018) afirma que o poder contemporâneo opera cada vez mais pela gestão diferencial da vida e da morte, produzindo territórios onde certas existências são consideradas descartáveis. Nessas condições, a liberdade deixa de ser um atributo universal e passa a ser distribuída de forma desigual no espaço urbano. O cotidiano revela, em escala microscópica, essas tensões entre controle e liberdade. Pequenos gestos, sentar-se numa praça, ocupar uma rua, realizar uma manifestação, criar uma feira ou uma festa popular, tornam-se atos políticos que desafiam a racionalidade normativa da cidade. Boaventura de Sousa Santos (2010) destaca que as cidades são espaços privilegiados de emergência de práticas contra-hegemônicas, nas quais novas formas de sociabilidade e de liberdade são experimentadas no interior das contradições do capitalismo urbano. A liberdade, aqui, não aparece como abstração, mas como prática situada e frágil.

A cidade é também o lugar onde a liberdade se confronta com a alteridade. Conviver com o diferente, com o estranho, com o imprevisível é condição constitutiva do urbano. Isaiah Berlin (2002) lembra que a liberdade não pode ser pensada como valor único e absoluto, pois ela entra constantemente em conflito com outros valores igualmente legítimos, como igualdade, segurança e justiça. Nas cidades, esses conflitos se tornam visíveis na disputa por políticas públicas, no uso do espaço e na definição de quem pode aparecer e ser ouvido. Nesse cenário, a cidade funciona como texto e acontecimento. Cada intervenção urbana, cada política de segurança, cada processo de gentrificação escreve uma narrativa específica sobre o que significa ser livre naquele território. Milton Santos (1996) observa que o espaço urbano expressa as contradições entre a racionalidade técnica e as necessidades concretas da vida, revelando que a liberdade só pode existir quando o espaço deixa de ser apenas mercadoria e volta a ser condição de existência digna. Onde o espaço é totalmente capturado pelo valor econômico, a liberdade tende a se reduzir à escolha entre opções previamente determinadas.

Habitar a cidade, portanto, é aprender a negociar a liberdade em meio a limites. Não se trata de idealizar o urbano como espaço emancipado, mas de reconhecê-lo como campo de lutas onde a liberdade é sempre incompleta, ameaçada e, justamente por isso, politicamente significativa. A cidade concentra dispositivos de controle, mas também abriga resistências, encontros

e reinvenções que escapam à lógica dominante. Pensar as cidades a partir da liberdade é assumir que o urbano não é apenas aquilo que administra a vida, mas também aquilo que pode devolvê-la à sua dimensão comum. Entre ruas e ruínas, normas e desvios, a cidade permanece como espaço onde a liberdade não é dada, mas continuamente construída, disputada e reinventada no cotidiano dos corpos que insistem em habitá-la.

CIDADE E SÍMBOLO

A cidade pode ser lida como uma vasta trama de símbolos em disputa. Antes de ser apenas um conjunto de edificações, vias e infraestruturas, o espaço urbano é um campo simbólico onde sentidos são produzidos, disputados e naturalizados. Pensar as cidades a partir dos símbolos é reconhecê-las como experiências existenciais, políticas e culturais nas quais o urbano funciona como linguagem viva: fala, silencia, persuade e exclui. A cidade significa antes mesmo de ser compreendida; ela afeta, orienta e molda modos de estar-no-mundo. Assim, o símbolo não é ornamento supérfluo da vida urbana, mas sua própria condição de inteligibilidade. Ernst Cassirer (1994) afirma que o ser humano não vive em um universo meramente físico, mas em um “universo simbólico”, tecido por linguagem, mito, arte e religião. A cidade, nesse sentido, é uma das formas mais densas desse universo: monumentos, praças, prédios públicos, centros históricos e periferias funcionam como signos que narram quem somos, quem fomos e quem pode ou não pertencer. O urbano organiza uma pedagogia simbólica cotidiana, ensinando, muitas vezes de modo silencioso, hierarquias sociais, valores morais e expectativas de futuro.

Os símbolos urbanos também condensam o tempo. Eles operam como memórias materializadas que atravessam gerações. Mircea Eliade (1991, p. 13) observa que o símbolo tem a capacidade de “revelar uma realidade ou uma estrutura do mundo que não é imediatamente evidente.” Uma estátua, um nome de rua ou um edifício oficial não apenas recorda um passado, mas atualiza narrativas históricas específicas, frequentemente ligadas ao poder, à dominação ou à ideia de progresso. Aquilo que a cidade escolhe simbolizar revela tanto quanto aquilo que ela omite ou apaga. O espaço urbano, portanto, é atravessado por uma política dos símbolos. Roland Barthes (2001) demonstra que os símbolos modernos tendem a se apresentar como naturais, ocultando sua dimensão histórica e ideológica. Nas cidades, essa naturalização aparece quando certos modos de vida são celebrados como normais e desejáveis, enquanto outros são estigmatiza-

dos ou invisibilizados. O centro monumental, a arquitetura do poder, os bairros planejados e os espaços de consumo funcionam como signos de ordem, sucesso e civilização; já as periferias e favelas são frequentemente simbolizadas como carência, risco ou desvio.

Essa dimensão simbólica incide diretamente sobre os corpos. O corpo urbano aprende a se orientar por sinais visíveis e invisíveis: onde pode circular, onde deve evitar, como se comportar, como se apresentar. Pierre Bourdieu (2007) lembra que os símbolos exercem um poder específico, o poder simbólico, que atua com a cumplicidade daqueles que o reconhecem como legítimo. A cidade disciplina corpos não apenas por normas explícitas, mas por códigos simbólicos que definem o que é aceitável, belo, seguro ou perigoso. No cotidiano, contudo, os símbolos urbanos não são apenas impostos; eles também são reinterpretados, deslocados e ressignificados. Clifford Geertz entende a cultura como uma “teia de significados” tecida pelos próprios sujeitos (Geertz, 2008, p. 15). A cidade, enquanto cultura material e simbólica, é constantemente reinscrita pelas práticas ordinárias: grafites que subvertem muros oficiais, festas populares que reocupam espaços interditados, usos imprevistos de praças e ruas. Esses gestos revelam que o símbolo urbano nunca é fixo; ele é sempre campo de conflito.

A tensão entre visibilidade e invisibilidade atravessa essa dinâmica simbólica. Tornar-se símbolo é tornar-se visível, reconhecido, narrável. Quando determinados grupos sociais não se veem representados nos símbolos da cidade, sua existência tende a ser deslegitimada. A exclusão simbólica precede e sustenta a exclusão material. Nesse sentido, a luta pelo direito à cidade é também uma luta pelo direito à representação simbólica, à memória e à narrativa.

Habitar a cidade é, assim, habitar um campo simbólico instável. Em diálogo com Gilbert Durand (2002), pode-se afirmar que os símbolos organizam o imaginário social, estruturando afetos, medos e esperanças. As cidades contemporâneas, atravessadas por fluxos globais, tecnologias digitais e lógicas de mercado, produzem símbolos cada vez mais rápidos e descartáveis, enfraquecendo vínculos simbólicos duradouros. Ainda assim, persistem símbolos que resistem ao tempo: festas, rituais, territórios afetivos, práticas comunitárias que devolvem densidade ao urbano.

Pensar as cidades a partir dos símbolos é reconhecer que o urbano não é apenas um espaço que se ocupa, mas um texto que se interpreta e se disputa. Entre monumentos e ruínas, signos oficiais e narrativas marginais, a cidade permanece como lugar onde o humano se constitui simbolicamente. É nesse entrelaçamento de sentidos que se abrem possibilidades de reinvenção: quando novos símbolos emergem, novas formas de vida tornam-se pensáveis. A cidade, como acontecimento simbólico, continua sendo um espaço onde o mundo é incessantemente significado e, por isso mesmo, pode sempre ser transformado.

CIDADE E TROCAS

A cidade pode ser pensada como um imenso sistema de trocas. Antes mesmo de ser mercado, ela é circulação: de corpos, palavras, afetos, mercadorias, símbolos e expectativas. Pensar as cidades a partir das trocas é deslocar o olhar da infraestrutura para a experiência existencial e política que se desenrola no cotidiano urbano. O espaço urbano não apenas abriga intercâmbios; ele os produz, regula e hierarquiza. Trocar, na cidade, nunca é um ato neutro: envolve assimetrias de poder, regimes de visibilidade e formas diferenciadas de pertencimento. Desde suas origens, a cidade se constituiu como lugar privilegiado do encontro e da negociação. Praças, feiras, portos e ruas foram historicamente espaços onde bens circulavam juntamente com narrativas, valores e modos de vida. Karl Polanyi (2000) lembra que a economia, antes de ser um sistema autônomo, estava “imersa nas relações sociais”, de modo que as trocas urbanas não podem ser reduzidas ao cálculo mercantil. Elas implicam confiança, reciprocidade, reconhecimento e também conflito. A cidade, assim, é uma economia moral inscrita no espaço.

O tempo urbano intensifica e acelera essas trocas. A lógica contemporânea da cidade global transforma tudo em fluxo: trabalho, informação, imagens, desejos. Georg Simmel (2005) já observava que a vida nas grandes cidades produz uma intensificação nervosa, na qual o sujeito aprende a se proteger por meio de uma atitude blasé diante do excesso de estímulos. Essa defesa psíquica é também uma forma de troca negativa: troca-se sensibilidade por sobrevivência, profundidade por rapidez, vínculo por funcionalidade.

As trocas urbanas incidem diretamente sobre os corpos. Corpos trabalham, consomem, esperam, oferecem serviços e afetos em mercados formais e informais. O corpo urbano é, ao mesmo tempo, meio e moeda. Marcel Mauss (2003), ao analisar a dádiva, mostra que toda troca envolve obrigação de dar, receber e retribuir, produzindo laços sociais duradouros. Nas cidades, porém, essas obrigações são frequentemente assimétri-

cas: alguns corpos dão muito e recebem pouco; outros acumulam sem retribuir na mesma medida. A desigualdade urbana pode ser lida como desequilíbrio estrutural das trocas.

O espaço organiza essas assimetrias. Centros financeiros, shoppings, condomínios fechados e periferias desenham mapas distintos de circulação e acesso. Milton Santos (1996, p. 63) afirma que o espaço é um “conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações”, revelando que as trocas urbanas são condicionadas pela materialidade do território. Onde faltam transporte, serviços e infraestrutura, as trocas tornam-se mais onerosas e a liberdade de circulação é restringida. No cotidiano, contudo, a cidade também produz trocas que escapam à lógica estrita do mercado. Trocam-se saberes, cuidados, favores, presenças. Michel de Certeau (19994) destaca que os sujeitos ordinários inventam táticas para viver na cidade, criando circuitos alternativos de troca que desafiam a racionalidade dominante. Essas práticas mostram que o urbano não é apenas espaço de exploração, mas também de solidariedade e invenção do comum. As trocas são igualmente simbólicas. Linguagens, gestos, estilos de vida e identidades circulam e se transformam no contato urbano. Bourdieu (2007) lembra que toda troca simbólica envolve relações de poder, pois certos capitais culturais são mais valorizados que outros. Na cidade, isso se manifesta quando determinadas formas de falar, vestir ou ocupar o espaço são reconhecidas como legítimas, enquanto outras são estigmatizadas. A exclusão urbana é, muitas vezes, uma exclusão das trocas simbólicas dominantes.

A alteridade emerge nesse processo como desafio constante. Trocar é confrontar-se com o outro, negociar diferenças, lidar com o imprevisível. Hannah Arendt (2007) observa que o espaço público é o lugar da ação e da palavra compartilhada, onde os sujeitos aparecem uns para os outros. Quando as trocas se reduzem ao interesse privado ou ao cálculo econômico, a cidade perde sua dimensão política e se fragmenta em enclaves isolados. Ainda assim, a cidade permanece como laboratório de novas formas de troca. Economias solidárias, redes comunitárias, ocupações urbanas, feiras populares e práticas culturais coletivas reinventam sentidos de circulação e reciprocidade. Nessas experiências, trocar deixa de ser apenas adquirir ou vender e passa a significar compartilhar, reconhecer e permanecer. A cidade, como texto e acontecimento, registra essas tentativas de reconfigurar o valor do que circula.

Pensar as cidades a partir das trocas é reconhecer que o urbano não é apenas um espaço de passagem, mas um campo de relações em disputa. Entre mercados e dádivas, exploração e reciprocidade, controle e invenção, a cidade revela que toda forma de vida urbana é sustentada por trocas — e que a maneira como trocamos define, em última instância, o tipo de humanidade que somos capazes de produzir em comum.

CIDADE E CORPO

A cidade pode ser lida como uma cartografia viva de corpos. Antes de ser um desenho geométrico de ruas, edifícios e fluxos, o espaço urbano é um campo de inscrição corporal onde se produzem subjetividades, normas, afetos e violências. Pensar as cidades a partir dos corpos é reconhecer que o urbano não existe fora da experiência sensível: ele é vivido na pele, no cansaço, no medo, no desejo, na exaustão e na invenção cotidiana de modos de existir. A cidade acontece no corpo e o corpo, por sua vez, é continuamente moldado pela cidade.

O espaço urbano organiza os corpos ao mesmo tempo em que é organizado por eles. Michel Foucault (1987) demonstra que a modernidade instituiu uma racionalidade espacial que visa administrar os corpos, distribuindo-os, vigiando-os e tornando-os úteis ou descartáveis. A cidade moderna, com suas escolas, hospitais, prisões, transportes e zonas residenciais, constitui uma tecnologia política do corpo. Circular, parar, sentar, atravessar, ocupar ou evitar determinados lugares são gestos corporais atravessados por relações de poder que definem quem pode aparecer, quem deve ser contido e quem pode ser eliminado simbolicamente do espaço urbano.

O corpo urbano é também um corpo temporal. Ele sente o tempo da cidade como aceleração, espera, atraso e repetição. O corpo que acorda antes do amanhecer para atravessar longas distâncias experimenta uma cidade distinta daquela vivida pelo corpo que habita os centros privilegiados. Hartmut Rosa (2019) observa que a aceleração social produz uma relação patológica com o tempo, afetando profundamente a experiência corporal da vida contemporânea. Nas cidades, essa aceleração se traduz em corpos cansados, ansiosos e constantemente pressionados por ritmos que não controlam. O território urbano, nesse sentido, é um território corporalmente diferenciado. Milton Santos (1996) afirma que o espaço é inseparável da vida concreta e que as desigualdades territoriais se expressam

como desigualdades de existência. Certos corpos desfrutam de mobilidade, segurança e conforto; outros são marcados pela exposição permanente ao risco, à precariedade e à violência. O corpo negro, o corpo periférico, o corpo feminino, o corpo dissidente de gênero e sexualidade vivem a cidade sob regimes específicos de vigilância e ameaça, revelando que o urbano é atravessado por hierarquias corporais profundas.

Judith Butler (2018) contribui para essa reflexão ao afirmar que os corpos são politicamente constituídos e diferencialmente reconhecidos como vidas que importam ou não. Nas cidades, essa distinção se materializa na forma como certos corpos são protegidos e outros abandonados. A política urbana decide, ainda que de modo implícito, quais corpos merecem cuidado, quais podem ser expostos à morte lenta e quais devem ser removidos para manter a ordem visível do espaço. Assim, entendemos que o cotidiano urbano é o lugar onde essas tensões se tornam sensíveis. Caminhar, esperar um ônibus, atravessar uma rua, participar de uma manifestação ou simplesmente ocupar uma praça são experiências corporais carregadas de significado político. Henri Lefebvre (1991) lembra que o cotidiano, frequentemente desprezado, é o espaço onde o poder se infiltra de maneira mais eficaz, mas também onde surgem possibilidades de resistência. O corpo cotidiano, ao insistir em estar, circular e permanecer, desafia a cidade funcionalizada. Ao mesmo tempo, os corpos reinventam a cidade. Dança, arte urbana, esportes de rua, festas populares e ocupações coletivas produzem outros usos do espaço, rompendo com a lógica estrita da circulação produtiva. David Le Breton (2012) observa que o corpo é sempre uma construção simbólica e cultural, e que suas práticas revelam modos específicos de relação com o mundo. Nessas práticas, o corpo urbano deixa de ser apenas objeto de controle e torna-se linguagem, expressão e acontecimento.

A cidade é também o lugar onde os corpos se encontram com a alteridade. O urbano expõe o corpo ao estranho, ao imprevisível, ao outro que interrompe rotinas e certezas. Essa exposição é condição tanto do conflito quanto da política. Hannah Arendt (2007) afirma que o espaço público é o lugar da aparição dos corpos e da pluralidade humana. Quando a cidade elimina ou neutraliza essa pluralidade, ela empobrece sua própria vitalidade política.

Pensar as cidades a partir dos corpos é, portanto, reconhecer que o urbano não é neutro nem abstrato. Ele é vivido como experiência encarnada, atravessada por dor, prazer, desejo e resistência. A cidade disciplina corpos, mas também é continuamente reescrita por eles. Entre controle e invenção, exclusão e presença, os corpos urbanos revelam que a cidade não é apenas um lugar onde se vive, mas um campo onde a vida é permanentemente disputada. É nesse embate corporal que se abrem possibilidades de reinvenção do humano e de construção de cidades mais sensíveis à dignidade da vida encarnada.

CIDADE E OLHAR

A cidade pode ser pensada como um vasto campo de visibilidades em disputa, um regime de olhares que organiza quem pode ver, quem deve ser visto e quem precisa permanecer invisível. Pensar as cidades a partir dos olhos é deslocar a análise do urbano como mera organização física para compreendê-lo como experiência existencial, política e simbólica profundamente marcada pelo olhar. A cidade olha e é olhada; vigia e seduz; expõe e oculta. Nela, os olhos não são apenas órgãos da percepção, mas dispositivos de poder, desejo e reconhecimento. O espaço urbano institui pedagogias do olhar. Fachadas, vitrines, monumentos, câmeras, telas e anúncios compõem uma gramática visual que orienta condutas e produz subjetividades. Foucault mostrou que o poder moderno opera menos pela força direta e mais pela visibilidade disciplinar, afirmando que “a visibilidade é uma armadilha” (Foucault, 1987, p. 166). A cidade contemporânea intensifica essa lógica ao multiplicar dispositivos de vigilância e exposição, tornando o olhar um instrumento de controle que atravessa corpos e territórios. Circular na cidade é estar permanentemente sob a possibilidade de ser visto.

Mas a cidade não é apenas o lugar do olhar que controla; é também o espaço do olhar que deseja, interpreta e imagina. Walter Benjamin (1994), ao pensar a figura do flâneur, descreve o sujeito que percorre a cidade deixando-se afetar por suas imagens, ruínas e multidões, lendo o urbano como um texto fragmentado da modernidade. O olhar do flâneur não é utilitário: ele resiste à pressa e à funcionalidade, produzindo uma experiência sensível que revela camadas ocultas da vida urbana. Nesse sentido, os olhos podem ser instrumentos de crítica e não apenas de submissão. A temporalidade urbana se inscreve no olhar. As cidades ensinam a ver rápido, a consumir imagens, a substituir o demorar-se pelo deslizar contínuo. Guy Debord (1997, p. 13) afirma que, na sociedade do espetáculo, “tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.” O urbano espetaculariza a vida, convertendo a cidade em vitrine permanente onde

o olhar é capturado por imagens que prometem pertencimento, sucesso e felicidade. Essa saturação visual, contudo, produz também cegueiras: quanto mais se vê, menos se percebe.

O corpo é o primeiro lugar onde essa política do olhar se materializa. Corpos são avaliados, classificados e hierarquizados visualmente. Certos corpos são considerados adequados à paisagem urbana; outros são vistos como incômodos, perigosos ou fora de lugar. Maurice Merleau-Ponty lembra que a visão não é neutra nem puramente objetiva, pois “ver é sempre ver a partir de um corpo situado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 16). O olhar urbano, portanto, é atravessado por marcadores de classe, raça, gênero e território que definem quem pode olhar sem medo e quem é constantemente olhado com suspeita.

A cidade também produz zonas de invisibilidade. Há vidas que passam sem serem vistas, trabalhos que sustentam o urbano sem reconhecimento, territórios que só aparecem quando associados à violência ou à carência. Georges Didi-Huberman (2011) afirma que ver implica sempre uma tomada de posição ética, pois não há olhar inocente. Nas cidades, a escolha do que se torna visível é profundamente política: iluminar um espaço é, muitas vezes, lançar outro na sombra.

O cotidiano urbano revela microconflitos do olhar. Olhares que evitam, que atravessam, que julgam, que reconhecem. Olhar e ser olhado é parte da experiência ordinária de habitar a cidade. Henri Lefebvre (1991) lembra que o cotidiano é o lugar onde as estruturas abstratas do poder se concretizam na experiência sensível. Nos ônibus, nas filas, nas ruas, os olhos negociam distâncias, medos e possibilidades de encontro. A cidade se constitui nesse jogo silencioso de olhares que aproximam e afastam.

Ao mesmo tempo, há olhares que resistem. A arte urbana, a fotografia, o cinema e a literatura reeducam o olhar para ver o que foi naturalizado ou apagado. Ao reinscrever imagens da cidade a partir das margens, esses olhares deslocam regimes de visibilidade e produzem novas narrativas sobre o urbano. Jacques Rancière (2009) argumenta que a política passa pela redistribuição do sensível, isto é, pela redefinição do que pode ser visto, dito e pensado. Ver de outro modo é, portanto, um gesto político.

Pensar as cidades a partir dos olhos é reconhecer que o urbano não é apenas um espaço que se percorre, mas um campo de visibilidades

em disputa. Entre vigilância e contemplação, espetáculo e invisibilidade, controle e imaginação, a cidade forma e deforma o olhar. Ainda assim, ela permanece aberta à reinvenção: quando novos olhares emergem, novas cidades se tornam possíveis. É nesse entrelaçamento entre ver e existir que a cidade se revela como experiência viva, sempre atravessada pela pergunta ética e política sobre quem pode aparecer, quem pode olhar e quem tem o direito de ser visto.

CIDADE E NOMES

A cidade também se escreve pelos nomes que a atravessam. Antes de ser um traçado de ruas e edifícios, o espaço urbano é uma superfície de nomeações que organizam a memória, produzem pertencimentos e instauram hierarquias simbólicas. Pensar as cidades a partir dos nomes é reconhecer que nomear não é um gesto inocente: é um ato político, existencial e histórico que fixa sentidos, autoriza narrativas e apaga outras. Os nomes das ruas, bairros, praças e monumentos são inscrições de poder que orientam a experiência cotidiana e moldam a forma como os sujeitos habitam, lembram e desejam a cidade.

Nomear é produzir mundo. Walter Benjamin já advertia que a linguagem não apenas comunica, mas revela e cria realidades; no urbano, ela o faz de modo material. Ao percorrer a cidade, o corpo lê nomes como quem lê um arquivo: cada placa carrega histórias celebradas, silêncios persistentes e disputas não resolvidas. O nome estabiliza uma versão do passado no presente, transformando a cidade em texto no qual a memória se sedimenta. Por isso, a toponímia urbana não descreve apenas lugares; ela prescreve sentidos.

O tempo urbano se condensa nos nomes. Mudam os regimes políticos, mas permanecem, muitas vezes, as homenagens que naturalizam violências pretéritas. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre seletiva e que a narrativa histórica implica escolhas que articulam lembrança e esquecimento. A cidade nomeada é, assim, um dispositivo narrativo: aquilo que se repete nas placas tende a tornar-se óbvio; aquilo que não se nomeia tende a desaparecer do imaginário. Renomear, por isso, é reabrir o passado à crítica.

Os nomes organizam o espaço e distribuem valor simbólico. Certos bairros “nobres” carregam nomes associados à ideia de progresso, civilização ou natureza idealizada; outros recebem designações que estigmatizam, remetendo à carência ou ao perigo. Pierre Bourdieu (2007) ajuda a

compreender esse processo ao mostrar que o poder simbólico opera pela imposição de classificações reconhecidas como legítimas. No urbano, o nome classifica e, ao classificar, hierarquiza: ele orienta investimentos, regula olhares e antecipa expectativas sobre quem pertence e quem deve ser contido.

O corpo sente essas nomeações. Habitar um endereço é carregar um signo que precede o encontro: o nome do lugar antecede o rosto. Judith Butler (2018) observa que o reconhecimento social é mediado por quadros normativos que antecedem os sujeitos. Na cidade, o nome do território funciona como um desses quadros: ele pode proteger ou expor, abrir portas ou erguer barreiras. Assim, a nomeação territorial incide sobre a liberdade de circular, aparecer e permanecer.

No cotidiano, os nomes orientam práticas e afetos. Dizer “vou ao centro” ou “moro na periferia” não é apenas indicar um deslocamento; é ativar um campo de sentidos compartilhados. Michel de Certeau (1994) lembra que os usuários da cidade reinventam o espaço por meio do uso e da linguagem, produzindo sentidos que escapam ao planejamento. Os nomes oficiais convivem com apelidos, abreviações e denominações populares que reescrevem a cidade a partir de baixo, instaurando outras memórias e pertencimentos.

A política dos nomes torna-se ainda mais visível quando se observa quem é homenageado e quem permanece anônimo. Achille Mbembe (2018) aponta que a modernidade produziu regimes de visibilidade que decidem quais vidas merecem ser lembradas e quais podem ser descartadas. No urbano, essa decisão se materializa na paisagem nominal: líderes, colonizadores e elites ocupam placas; trabalhadores, mulheres, populações negras e indígenas raramente figuram. A exclusão simbólica antecede e sustenta a exclusão material.

Renomear é, portanto, um gesto de resistência. Quando movimentos sociais reivindicam novos nomes para ruas e praças, disputam o direito à memória e à cidade. Jacques Rancière (2009) diria que essa disputa reconfigura a partilha do sensível, isto é, redefine quem pode aparecer e ser contado no comum. O nome, nesse caso, deixa de ser etiqueta e torna-se acontecimento: ele interrompe a normalidade, convoca debate e reabre o sentido do espaço.

Habitar a cidade é, assim, habitar uma linguagem. Martin Heidegger (2001) afirmava que habitar é um modo de ser-no-mundo; no urbano, esse modo passa pela nomeação que ancora o sujeito no território. Quando os nomes se tornam meros instrumentos de marketing ou apagamento, o habitar empobrece; quando eles acolhem a pluralidade das histórias, o habitar se adensa.

Pensar as cidades a partir dos nomes é reconhecer que o urbano não é apenas um espaço que se percorre, mas um texto que se lê e se reescreve. Entre placas e silêncios, homenagens e ausências, os nomes revelam as tensões entre progresso e ruína, pertencimento e exclusão, memória e esquecimento. Ao disputar os nomes, disputa-se a cidade. E, ao reescrever a cidade, reabre-se a possibilidade de reinvenção do humano no espaço comum.

CIDADE E MORTOS

A cidade é também um lugar habitado pelos mortos. Não apenas pelos corpos enterrados sob cemitérios visíveis ou invisíveis, mas pelas presenças que persistem na forma de memória, ruína, trauma, homenagem e esquecimento. Pensar as cidades a partir dos mortos é deslocar o urbano da ilusão de um presente autossuficiente e reconhecê-lo como experiência existencial, política e simbólica atravessada por vidas que cessaram, mas não desapareceram. Os mortos continuam organizando o espaço, os afetos e os conflitos da cidade; eles estruturam narrativas, legitimam poderes e assombram projetos de futuro.

O espaço urbano é um arquivo funerário no sentido amplo. Ruas, praças, monumentos, prédios públicos e até vazios urbanos funcionam como marcas de presenças ausentes. Paul Ricoeur (2007, p. 26) lembra que toda memória é atravessada pela morte, pois lembrar é sempre “fazer presente uma ausência.” A cidade lembra seletivamente: celebra certos mortos enquanto silencia outros. Heróis nacionais, líderes políticos e elites econômicas são monumentalizados; trabalhadores anônimos, populações negras, indígenas, periféricas e vítimas da violência de Estado permanecem, muitas vezes, sem nome e sem lugar.

Essa política dos mortos é inseparável do poder. Achille Mbembe (2018) afirma que a modernidade produziu formas de soberania baseadas na capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer, bem como quais mortes merecem luto público. Nas cidades, essa lógica se traduz em geografias do luto: há mortes que paralisam o espaço urbano com rituais, homenagens e comoção, enquanto outras se acumulam em estatísticas silenciosas. A desigualdade urbana se expressa também como desigualdade na forma de morrer e de ser lembrado.

O tempo urbano é profundamente necropolítico. Ele acumula camadas de morte sem necessariamente elaborá-las. Walter Benjamin (1994, p. 226) advertia que a história contada pelos vencedores constrói

um contínuo de progresso sobre um “amontoado de ruínas.” A cidade moderna avança soterrando seus mortos, literal e simbolicamente, produzindo bairros sobre antigos cemitérios, avenidas sobre territórios de expulsão e edifícios sobre memórias violentamente interrompidas. O progresso urbano, muitas vezes, exige que os mortos permaneçam calados.

Os corpos vivos sentem essa presença. Habitar a cidade é conviver com fantasmas sociais: vítimas de epidemias, de chacinas, de desastres ambientais, de racismo estrutural, de abandono estatal. Judith Butler (2018) observa que o reconhecimento público do luto define quais vidas são consideradas dignas de ser choradas. Quando certos mortos não são chorados coletivamente, os vivos que lhes são semelhantes tornam-se mais vulneráveis. A cidade, assim, educa os corpos para aceitar a precariedade como destino de alguns.

O cotidiano urbano é atravessado por essas mortes normalizadas. Passa-se por locais de assassinatos, desabamentos, remoções forçadas, sem que o espaço convoque memória ou reflexão. Michel de Certeau (1994) lembra que o cotidiano tende a absorver o insuportável, transformando-o em rotina. A cidade segue funcionando sobre a morte não elaborada, convertendo tragédias em ruído de fundo. Esse silenciamento é uma forma de violência simbólica.

Entretanto, os mortos também resistem. Eles retornam sob a forma de memória insurgente, de luta por justiça, de rituais alternativos, de arte urbana, de marchas e ocupações. Jeanne Marie Gagnebin (2006) afirma que lembrar os mortos é um gesto ético e político, pois impede que a violência se converta em normalidade histórica. Quando a cidade é obrigada a lembrar, por meio de nomes, murais, atos públicos ou processos judiciais, o espaço urbano se reabre como campo de disputa moral.

Os cemitérios, por sua vez, revelam uma cartografia explícita das desigualdades urbanas. Há túmulos monumentais e há valas comuns; há memória preservada e há esquecimento planejado. Norbert Elias (2001) observa que as sociedades modernas tendem a afastar a morte do espaço público, privatizando-a e neutralizando seu impacto simbólico. A cidade contemporânea, ao esconder seus mortos, perde também a capacidade de refletir criticamente sobre a vida que produz.

Habitar a cidade é, portanto, habitar um espaço compartilhado com os mortos. Martin Heidegger (2001) lembra que ser humano é ser-para-a-morte, e que o esquecimento dessa condição empobrece a experiência do existir. No urbano, esquecer os mortos é empobrecer o habitar, transformando a cidade em máquina funcional que ignora o custo humano de sua própria existência.

Pensar as cidades a partir dos mortos é romper com a fantasia de neutralidade do espaço urbano. É reconhecer que cada rua, cada prédio e cada política pública carrega marcas de vidas interrompidas. Entre monumentos e valas, homenagens e silêncios, a cidade se revela como território onde a vida e a morte estão permanentemente em disputa. Dar lugar aos mortos, nomeá-los, lembrá-los, chorá-los é também um modo de reivindicar cidades mais éticas, onde o futuro não seja construído à custa do esquecimento sistemático daqueles que ficaram pelo caminho.

CIDADE E PLANETA TERRA

A cidade já não pode mais ser pensada como um enclave autônomo destacado do planeta. Ela é uma dobra da Terra, uma intensificação localizada de processos ecológicos, políticos, simbólicos e existenciais que atravessam o mundo como um todo. Pensar as cidades a partir do planeta Terra é reconhecer que o urbano não é apenas cenário da vida humana, mas um modo específico de inscrição da humanidade na biosfera. A cidade é Terra transformada, ferida, explorada, mas também reinterpretada, narrada e, potencialmente, cuidada. Nela se condensam as contradições do antropoceno: progresso técnico e colapso ambiental, promessa de bem-estar e exaustão dos limites planetários.

O espaço urbano, longe de ser apenas organização funcional, é um metabolismo ativo entre sociedade e natureza. A cidade consome energia, água, solo e vidas em um ritmo que frequentemente ultrapassa a capacidade de regeneração do planeta. Enrique Leff (2001) afirma que a crise ambiental é, antes de tudo, uma crise civilizatória e epistemológica, produzida por uma racionalidade que separou cultura e natureza, economia e vida. As cidades modernas são expressão máxima dessa racionalidade: nelas, a Terra aparece como recurso, substrato ou obstáculo a ser superado, raramente como condição ontológica da existência.

O tempo urbano intensifica essa fratura. A aceleração da vida nas cidades produz um presente contínuo que ignora os ritmos geológicos, climáticos e ecológicos do planeta. Hartmut Rosa (2009) observa que a modernidade se caracteriza por uma aceleração social que rompe a possibilidade de ressonância com o mundo, transformando a relação com a natureza em domínio e exploração. Nas cidades, essa aceleração se materializa em ciclos incessantes de construção, descarte e reconstrução, nos quais o futuro é antecipado sem que o passado ambiental seja elaborado.

Os corpos urbanos sentem diretamente essa tensão planetária. Poluição, ilhas de calor, enchentes, escassez de água e alimentos atingem

desigualmente os territórios e os sujeitos. O corpo periférico, racializado e empobrecido é, com frequência, o primeiro a sofrer os efeitos da degradação ambiental urbana. Achille Mbembe (2018) lembra que o poder contemporâneo administra a vida de forma diferencial, produzindo zonas onde certas existências são mais expostas à morte lenta. No contexto planetário, essa necropolítica se articula a uma ecolítica desigual, na qual alguns territórios urbanos tornam-se descartáveis em nome do crescimento.

A cidade, contudo, não é apenas lugar de destruição da Terra; ela é também espaço de disputa simbólica sobre o significado do planeta. Bruno Latour (2020) argumenta que já não é possível pensar a política sem incluir a Terra como ator central, pois ela deixou de ser pano de fundo para tornar-se agente que reage, resiste e impõe limites. As cidades são hoje palcos privilegiados dessa nova condição: nelas, eventos climáticos extremos, crises sanitárias e colapsos infraestruturais revelam que o planeta responde às formas como é habitado.

O cotidiano urbano torna visível essa interdependência. A água que falta, o lixo que se acumula, o ar que adocece, o alimento que encaece são sinais de que a cidade não flutua acima da Terra, mas depende radicalmente dela. Milton Santos (1996) já advertia que o espaço é um sistema de objetos e ações inseparável da vida concreta. Quando o urbano ignora essa inseparabilidade, transforma-se em máquina de desigualdade socioambiental; quando a reconhece, pode tornar-se laboratório de outras formas de habitar o planeta.

Nesse sentido, emergem nas cidades práticas de resistência e reinvenção: agroecologia urbana, mobilidade sustentável, ocupações verdes, economias solidárias, lutas pelo direito à água e ao território. Essas experiências apontam para uma reconfiguração ética do urbano, na qual a cidade deixa de se pensar contra a Terra e passa a se pensar com ela. Ailton Krenak (2019, p. 17), ao criticar a ideia de humanidade separada do planeta, afirma que “a Terra não é um recurso, é um organismo vivo do qual fazemos parte.” Trazer essa perspectiva para o urbano é deslocar profundamente o imaginário da cidade moderna.

A cidade, enquanto texto e acontecimento, registra essas disputas. Em suas ruínas ambientais e em suas experiências regenerativas, ela narra o conflito entre uma lógica de exploração ilimitada e a necessidade de uma

convivência planetária responsável. Pensar as cidades a partir da Terra é reconhecer que o urbano não é apenas espaço de habitação humana, mas um ponto crítico da relação entre humanidade e planeta.

Habitar a cidade, hoje, é assumir uma responsabilidade planetária. Não há mais cidade possível fora da Terra, nem futuro urbano que ignore os limites ecológicos. Entre concreto e solo, técnica e vida, ruína e cuidado, a cidade se revela como um dos lugares decisivos onde se joga o destino comum do humano e do planeta. Reinventar a cidade é, portanto, reinventar a forma como habitamos a Terra — não como senhores, mas como parte vulnerável e responsável de um mundo compartilhado.

CIDADE E CÉU

A cidade também se define pela forma como olha para o céu. Antes de ser apenas chão, concreto e circulação, o urbano é uma relação vertical: ergue-se, fecha-se, abre-se ou se esquece do alto. Pensar as cidades a partir do céu é reconhecer que o espaço urbano é uma experiência existencial, política e simbólica atravessada por uma tensão permanente entre imanência e transcendência, entre o peso da vida cotidiana e o desejo de abertura, orientação e sentido. O céu, na cidade, não é apenas um dado natural; é uma construção histórica, um horizonte simbólico continuamente disputado.

O espaço urbano moderno tendeu a domesticar o céu. Arranha-céus, redes elétricas, antenas, fumaça e iluminação artificial redesenham a experiência do alto, transformando-o em pano de fundo funcional. Ainda assim, o céu permanece como excesso: aquilo que não pode ser plenamente capturado pelo planejamento. Gaston Bachelard (2008) lembra que os espaços verticais alimentam o imaginário, pois a elevação convoca devaneios, esperanças e medos que escapam à racionalidade técnica. Na cidade, olhar o céu é experimentar uma suspensão do utilitário, uma interrupção sensível no fluxo produtivo.

O tempo urbano também se escreve no céu. O ritmo das estações, a passagem das nuvens, o nascer e o pôr do sol contrastam com a aceleração da vida citadina. Byung-Chul Han (2017) observa que a sociedade contemporânea sofre de uma crise do tempo contemplativo, substituído pela urgência e pela hiperatividade. O céu, quando ainda visível, devolve à cidade uma temporalidade outra, lembrando que nem tudo se submete ao cronograma do capital e da eficiência.

O corpo sente essa relação vertical. Corpos que trabalham em ambientes fechados, subterrâneos ou superiluminados vivem uma cidade diferente daqueles que ainda podem ver o céu cotidianamente. A experiência corporal do urbano inclui a possibilidade, ou a negação de levantar os olhos. Maurice Merleau-Ponty (1999) afirma que a percepção é sempre

corporal e situada, de modo que o mundo se oferece ao sujeito conforme suas possibilidades de visão e movimento. Uma cidade que esconde o céu empobrece a experiência sensível e afeta a forma como o corpo se reconhece no mundo.

Historicamente, o céu urbano foi lugar de orientação simbólica e política. Torres, campanários, minaretes e cúpulas organizavam a paisagem e indicavam centros de sentido. Mircea Eliade (1992) mostra que as culturas humanas sempre buscaram pontos de ligação entre céu e terra, conferindo ao espaço uma dimensão sagrada e orientadora. A cidade contemporânea, ao substituir esses eixos por torres corporativas e sinais publicitários, revela uma mudança profunda no que considera digno de elevar-se.

Essa transformação é também uma disputa de poder. Quem ocupa o céu da cidade decide o que se vê e o que se deseja. David Harvey (2014) lembra que a produção do espaço urbano expressa interesses econômicos e políticos que moldam o horizonte visual e simbólico da cidade. O céu recortado por prédios de luxo e áreas exclusivas indica que a verticalidade também é um privilégio: alguns sobem e veem longe; outros permanecem comprimidos, privados de horizonte.

O cotidiano urbano, contudo, reinscreve o céu por gestos mínimos. Olhar uma estrela rara, acompanhar uma lua cheia entre prédios, sentir a mudança do tempo antes da chuva são experiências que reativam uma relação sensível com o alto. Michel de Certeau (1994) lembra que os usuários da cidade inventam modos de habitar que escapam ao planejamento, produzindo sentidos inesperados no ordinário. O céu reaparece nessas brechas como linguagem silenciosa que resiste à saturação visual da cidade.

Há, ainda, uma dimensão ética nessa relação. Hannah Arendt (2007) afirma que o mundo comum é aquilo que aparece entre nós e nos permite partilhar uma realidade. O céu, enquanto bem comum não apropriável, lembra a possibilidade de um comum que não se compra nem se fecha. Quando a cidade o obscurece completamente, empobrece também sua capacidade de sustentar um mundo partilhado.

Pensar as cidades a partir do céu é, portanto, recolocar a pergunta pelo sentido do habitar. Martin Heidegger (2001) afirmava que habitar é o modo como os mortais são sobre a terra, entre o céu e o solo. No urbano contemporâneo, essa tensão se fragiliza quando o céu deixa de ser referência simbólica e se torna apenas obstáculo à expansão.

Ainda assim, o céu persiste como possibilidade crítica. Ele recorda à cidade seus limites, sua finitude e sua abertura. Entre prédios e nuvens, ruído e silêncio, o céu reinscreve a cidade numa escala maior que ela mesma. Pensar o urbano a partir do céu é reconhecer que, mesmo cercada de concreto, a vida urbana continua dependente de horizontes que não controla. É nessa abertura, frágil, intermitente, mas insistente, que se esboçam possibilidades de reinvenção do humano, capazes de devolver à cidade um sentido que não se esgota no chão que ela ocupa.

CIDADE E RELIGIÃO

A cidade é também um território religioso, ainda que frequentemente se apresente sob a aparência da secularização. Pensar as cidades a partir da religião é reconhecer que o espaço urbano não é apenas um arranjo técnico-funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica na qual o sagrado e o profano se entrelaçam continuamente. A religião não habita apenas templos; ela atravessa ruas, calendários, gestos cotidianos, conflitos territoriais, memórias coletivas e modos de dar sentido à vida em meio à precariedade, ao excesso e à promessa urbana.

O espaço urbano organiza e é organizado por experiências religiosas. Igrejas, terreiros, mesquitas, centros espíritas, procissões, festas, peregrinações e rituais públicos inscrevem no território marcas simbólicas que disputam visibilidade e reconhecimento. Mircea Eliade (1992) lembra que o sagrado se manifesta sempre por meio de hierofanias, isto é, irrupções de sentido que qualificam determinados espaços como diferentes, orientadores da existência. Na cidade, essas irrupções não suspendem o cotidiano, mas o atravessam, produzindo zonas simbólicas onde o tempo e o espaço são experimentados de outro modo.

O tempo urbano, marcado pela aceleração e pela lógica produtiva, entra em tensão com os tempos religiosos. Festas, ritos semanais, ciclos litúrgicos e celebrações ancestrais introduzem pausas, repetições e memórias que resistem ao presente contínuo da cidade contemporânea. Paul Ricoeur (2010) observa que a experiência humana do tempo é sempre narrada, e que os rituais funcionam como formas de reinscrever o passado no presente, produzindo identidade e pertencimento. Nas cidades, a religião opera como guardiã de temporalidades outras, muitas vezes em conflito com o ritmo urbano dominante.

Os corpos são o primeiro lugar dessa inscrição religiosa. Corpos que rezam, dançam, jejuam, cantam, caminham em procissão ou entram em transe tornam visível uma dimensão do urbano que escapa à racionalidade

instrumental. Marcel Mauss (2003) já indicava que as práticas corporais são técnicas sociais aprendidas, carregadas de sentido simbólico. O corpo religioso na cidade desafia a normatividade urbana ao afirmar que nem todo gesto precisa ser produtivo, eficiente ou economicamente justificável.

A religião urbana é também atravessada por relações de poder. Decidir quais expressões religiosas podem ocupar o espaço público e quais devem ser confinadas ou silenciadas é um ato profundamente político. Talal Asad (2010) mostra que a ideia moderna de secularização não elimina a religião, mas redefine as condições sob as quais ela pode aparecer e ser considerada legítima. Nas cidades brasileiras, por exemplo, práticas religiosas afro-brasileiras frequentemente enfrentam processos de criminalização simbólica, enquanto outras tradições gozam de maior reconhecimento institucional.

Essa disputa revela a cidade como palco de tensões entre visibilidade e invisibilidade. Certas formas de religiosidade tornam-se paisagem; outras são tratadas como ruído ou ameaça. Hannah Arendt lembra que o espaço público é o lugar da aparição, onde os sujeitos podem ser vistos e reconhecidos (Arendt, 2007). Quando a religião de determinados grupos é impedida de aparecer, não se trata apenas de fé, mas de cidadania e direito à cidade.

A religião também organiza territórios afetivos e comunitários no urbano. Em contextos de precariedade, violência e exclusão, comunidades religiosas frequentemente funcionam como redes de cuidado, acolhimento e resistência. Peter Berger (2011) afirma que a religião oferece “estruturas de plausibilidade” que tornam a vida suportável diante do caos e da anomia. Na cidade, essas estruturas não apenas explicam o mundo, mas produzem práticas concretas de solidariedade e permanência.

Ao mesmo tempo, a cidade transforma a religião. O pluralismo urbano expõe crenças à convivência com a alteridade, deslocando certezas e produzindo hibridismos. Zygmunt Bauman (2001) observa que a modernidade líquida fragiliza vínculos duradouros e estimula experiências religiosas mais individualizadas e móveis. A religião urbana oscila, assim, entre a institucionalização rígida e a fluidez das espiritualidades contemporâneas.

Pensar as cidades a partir da religião é reconhecer que o urbano não é apenas espaço de racionalização da vida, mas também de busca por sentido, transcendência e pertença. A cidade, como texto e acontecimento, registra essas buscas em seus sons, calendários, conflitos e celebrações. Entre o sino e o trânsito, o canto e o mercado, o rito e a pressa, a religião continua a reencantar fragmentos da experiência urbana.

Habitar a cidade é, nesse horizonte, habitar uma pluralidade de mundos de sentido. A religião não oferece uma saída simples para as contradições urbanas, mas revela suas feridas, seus desejos e suas esperanças. Ao insistir em aparecer no espaço público, ela lembra que a cidade não é apenas lugar de viver, mas também de perguntar pelo sentido da vida. É nesse entrelaçamento entre fé, corpo, território e política que se abrem possibilidades de reinvenção do humano no coração contraditório da cidade contemporânea.

CIDADE E OCULTAMENTO

A cidade é também aquilo que não se mostra. Para além de sua face visível, ruas, edifícios, fluxos e mapas, o espaço urbano é atravessado por camadas de ocultamento que estruturam a experiência existencial, política e simbólica da vida coletiva. Pensar as cidades a partir do oculto é deslocar o olhar da superfície organizada para os subterrâneos do urbano: aquilo que é silenciado, reprimido, naturalizado ou deliberadamente invisibilizado. O oculto não é ausência; é presença operante. Ele age, orienta condutas, produz medos, desejos e formas de vida.

O espaço urbano moderno se construiu, em grande medida, como um dispositivo de visibilidade seletiva. Aquilo que aparece tende a ser o que se deseja controlar, celebrar ou mercantilizar; aquilo que ameaça a ordem é empurrado para zonas de sombra. Michel Foucault (1987) já havia mostrado que o poder não atua apenas pelo que expõe, mas também pelo que oculta, produzindo regimes de verdade que definem o dizível e o indizível. Na cidade, o oculto assume múltiplas formas: trabalhos invisíveis, economias informais, violências naturalizadas, memórias reprimidas, espiritualidades marginalizadas e territórios esquecidos.

O tempo urbano é cúmplice desse ocultamento. A aceleração da vida cotidiana favorece o esquecimento, dissolvendo conflitos estruturais sob a aparência de normalidade. Paul Virilio (1996) observa que a velocidade não apenas comprime o espaço, mas também reduz a capacidade de percepção crítica, tornando o invisível ainda mais opaco. A cidade rápida é uma cidade que não olha para baixo, nem para trás. O oculto se acumula nos interstícios do progresso, como ruína não elaborada.

Os corpos são os primeiros a carregar essas camadas subterrâneas. Corpos que trabalham à noite, que limpam, que constroem, que enterram, que cuidam e que morrem sem reconhecimento habitam uma cidade paralela. Judith Butler (2018) lembra que há vidas tornadas socialmente invisíveis, não porque não existam, mas porque não se enquadram nos

quadros dominantes de reconhecimento. O oculto urbano é, assim, uma política do não reconhecimento que define quem importa e quem pode ser descartado sem escândalo.

O cotidiano revela a força desse invisível ativo. Passa-se por lugares marcados por violência, exploração ou exclusão sem que o espaço convoque memória ou interrupção. Henri Lefebvre (1991) já advertia que o cotidiano é o lugar onde a dominação se torna mais eficaz justamente por parecer banal. O oculto se infiltra na rotina, convertendo o intolerável em paisagem. A cidade funciona porque muito do que a sustenta permanece fora de cena.

Há, contudo, uma dimensão simbólica mais profunda do oculto. Carl Gustav Jung (2011) compreendia o inconsciente como um campo de conteúdos reprimidos e não integrados que retornam sob a forma de sintomas e imagens simbólicas. As cidades também possuem um inconsciente coletivo: fantasmas históricos, medos sociais, pulsões de violência e desejo que reaparecem em crises, revoltas, pânico morais e narrativas conspiratórias. O oculto urbano retorna sempre que não é elaborado.

Esse retorno é também político. Achille Mbembe (2018) demonstra que o poder contemporâneo opera produzindo zonas de invisibilidade onde a morte e a precariedade são administradas sem perturbar a ordem visível. O oculto, nesse caso, não é mistério, mas estratégia: esconder para governar, silenciar para manter o funcionamento da máquina urbana.

Ao mesmo tempo, o oculto é espaço de resistência. Nos subterrâneos da cidade surgem práticas, saberes e vínculos que escapam à captura total do poder. James C. Scott (2013) chama atenção para os “discursos ocultos” produzidos pelos grupos subalternos, formas de resistência que não se apresentam frontalmente, mas corroem a dominação a partir de dentro. Nas cidades, essas resistências se manifestam em redes informais, rituais discretos, linguagens cifradas e ocupações silenciosas.

Pensar a cidade como texto implica reconhecer que todo texto tem entrelinhas. O urbano diz algo, mas esconde muito. O oculto não é o oposto do visível; é sua condição. Aquilo que se mostra só o faz porque algo foi retirado do campo da visão. Tornar o oculto pensável é um gesto crítico que interrompe a naturalização do espaço e devolve densidade ética ao habitar.

Habitar a cidade é, portanto, conviver com o não dito, o não visto e o não reconhecido. Martin Heidegger (2001) lembrava que a verdade não é mera adequação, mas desvelamento, e todo desvelar implica algo que permanece velado. O urbano, enquanto acontecimento, oscila permanentemente entre ocultação e revelação.

Pensar as cidades a partir do oculto é recusar a ilusão de transparência. É aceitar que o urbano se sustenta sobre sombras e silêncios, mas também que nesses mesmos lugares se escondem possibilidades de reinvenção do humano. Tornar visível o oculto não significa eliminá-lo, mas escutá-lo, interpretá-lo e responsabilizar-se por ele. Só assim a cidade pode deixar de ser apenas uma máquina funcional e tornar-se um espaço ético, capaz de acolher aquilo que, até então, foi condenado a permanecer nas margens do olhar.

CIDADE E REVELAÇÃO

A cidade também é o lugar do revelado. Não apenas daquilo que se torna visível aos olhos, mas do que se deixa compreender quando o urbano se oferece como experiência existencial, política e simbólica. Pensar as cidades a partir do revelado é reconhecer que o espaço urbano é um campo de desvelamentos: ele expõe relações de poder, faz emergir conflitos, traz à luz memórias soterradas e revela, no cotidiano, as formas de vida que o habitam. O revelado não é o óbvio; é aquilo que, ao aparecer, exige interpretação.

O espaço urbano revela porque organiza. Ruas, praças, edifícios, equipamentos públicos e vazios não apenas cumprem funções técnicas; eles manifestam projetos de sociedade. Henri Lefebvre (2001) lembra que o espaço é uma produção social e que, ao ser produzido, ele revela as relações sociais que o engendram. A cidade, assim, é um texto legível: nela se tornam visíveis hierarquias, prioridades políticas e desigualdades estruturais. O que a cidade mostra, e para quem mostra, é parte constitutiva de seu sentido.

O tempo urbano participa desse desvelamento. Camadas históricas emergem na paisagem, fazendo conviver ruínas e promessas, passado e futuro. Walter Benjamin (1994) observa que a modernidade se revela nos fragmentos e nas interrupções, e não apenas na continuidade do progresso. Quando a cidade deixa aparecer suas fissuras, ela revela o custo humano e social de sua própria construção. O revelado, nesse caso, é incômodo: ele interrompe a narrativa linear do desenvolvimento.

Os corpos são o primeiro lugar onde a cidade se revela. Corpos que circulam com liberdade, que são vigiados, que são barrados ou que permanecem invisíveis tornam legível a política urbana. Michel Foucault (1987) afirma que o poder moderno se exerce por meio da visibilidade, produzindo corpos dóceis e úteis. Ao mesmo tempo, é pelos corpos que o urbano se denuncia: a desigualdade aparece no cansaço, no medo, na precariedade e também na resistência encarnada dos que insistem em ocupar o espaço.

O cotidiano é o cenário privilegiado desse processo. Gestos ordinários, esperar um ônibus, atravessar uma rua, ocupar uma praça, revelam a cidade

para além dos discursos oficiais. Michel de Certeau (1994) observa que o uso cotidiano do espaço produz sentidos que escapam ao planejamento e revelam a cidade vivida. O revelado cotidiano não é espetacular; é persistente. Ele mostra como as pessoas reinventam o urbano a partir do possível.

Há, ainda, uma dimensão ética do revelado. Tornar visível é tornar responsável. Hannah Arendt (2007) lembra que o espaço público é o lugar da aparição, onde os sujeitos se tornam responsáveis por seus atos diante dos outros. Quando a cidade revela desigualdades, violências e exclusões, ela convoca a política: não é possível ver e permanecer neutro. O revelado exige resposta.

Esse desvelamento é também simbólico. A cidade revela valores ao monumentalizar certos acontecimentos e silenciar outros. Paul Ricoeur (2007) afirma que toda narrativa revela ao mesmo tempo que oculta, pois selecionar é interpretar. O urbano, enquanto narrativa material, revela uma versão do mundo. Questionar o revelado é perguntar: que histórias estão sendo contadas? Quais permanecem à margem?

Do ponto de vista existencial, o revelado toca o sentido do habitar. Martin Heidegger (2001) compreende a verdade como desvelamento (*aletheia*), um processo no qual algo se mostra sem jamais se esgotar. A cidade, enquanto acontecimento, nunca se revela por completo. Ela se oferece em lampejos: em protestos, em festas, em crises, em encontros fortuitos. Habitar é aprender a ler esses sinais.

Na contemporaneidade, marcada pela saturação de imagens, o desafio do revelado se intensifica. Byung-Chul Han (2017) observa que o excesso de visibilidade pode produzir uma nova forma de ocultamento, pois tudo se mostra sem profundidade. A cidade hiperexposta corre o risco de não revelar nada além de sua superfície. Tornar o revelado significativo exige pausa, interpretação e escuta.

Pensar as cidades a partir do revelado é, portanto, um exercício crítico. É recusar a transparência ilusória e buscar o sentido do que aparece. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a cidade se revela como campo de disputas onde o humano se reconhece e se reinventa. O revelado urbano não encerra o sentido; ele o inaugura. Ao deixar-se ver, a cidade convoca o pensamento, a ética e a ação, e é nesse convite que reside sua potência transformadora.

CIDADE E PAISAGEM

A cidade pode ser pensada como paisagem antes mesmo de ser plano, infraestrutura ou funcionalidade. Paisagem não no sentido meramente estético, mas como forma sensível e histórica de aparecimento do mundo. Pensar as cidades a partir da paisagem é reconhecer que o urbano é uma experiência existencial, política e simbólica na qual espaço, tempo, corpo e poder se tornam visíveis, legíveis e disputáveis. A paisagem urbana não é pano de fundo neutro: ela é linguagem, memória materializada e expressão das relações sociais que a produzem.

A paisagem revela a cidade como texto. Edifícios, ruas, vazios, ruínas, áreas verdes, muros e fronteiras compõem uma escrita coletiva que narra projetos de sociedade, hierarquias e exclusões. Milton Santos (1996) afirma que a paisagem é o conjunto de formas visíveis resultantes de ações humanas acumuladas no tempo, sendo, portanto, expressão concreta da história. Ler a paisagem urbana é ler o passado inscrito no presente: aquilo que foi preservado, aquilo que foi destruído e aquilo que nunca chegou a aparecer.

O tempo é elemento constitutivo da paisagem. As cidades condensam temporalidades heterogêneas: o antigo convive com o novo, o ruído do progresso coexiste com a ruína abandonada. Georg Simmel (2005) já observava que a cidade moderna produz uma experiência sensível marcada pela simultaneidade e pelo excesso de estímulos, afetando profundamente a percepção do espaço. A paisagem urbana, nesse sentido, não é estática; ela pulsa, envelhece, é reconfigurada e constantemente reinterpretada pelos que a habitam.

A paisagem é também um dispositivo de poder. Ela orienta olhares, desejos e deslocamentos, definindo o que deve ser admirado e o que deve ser ocultado. Michel Foucault (1987) ajuda a compreender como a organização do espaço participa de estratégias de controle, produzindo visibilidades e invisibilidades que disciplinam corpos e condutas. Certas

paisagens urbanas, centros financeiros, áreas turísticas, condomínios fechados, são cuidadosamente produzidas para expressar ordem, sucesso e segurança; outras, periferias, favelas, zonas degradadas, são estigmatizadas ou apagadas do imaginário oficial.

O corpo é o mediador dessa experiência paisagística. Não se habita a paisagem apenas com os olhos, mas com o corpo inteiro: caminhando, desviando, parando, temendo ou desejando. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que a percepção é sempre corporal e situada, de modo que o espaço se dá como experiência vivida e não como abstração geométrica. A paisagem urbana, assim, é sentida de maneira desigual: o mesmo lugar oferece abrigo para uns e ameaça para outros.

No cotidiano, a paisagem se transforma em prática. Usos ordinários reconfiguram sentidos previstos pelo planejamento. Michel de Certeau (1994) observa que os praticantes da cidade produzem “artes de fazer” que subvertem o espaço instituído, criando paisagens vividas que não coincidem com o mapa oficial. Uma praça planejada para a circulação pode tornar-se lugar de encontro; um terreno vazio pode converter-se em território de brincadeira ou resistência. A paisagem é, portanto, sempre resultado de disputa entre projeto e uso.

A paisagem urbana também é memória sensível. Paul Ricoeur (2007) afirma que a memória se ancora em lugares, e que o espaço funciona como suporte material da lembrança. Quando a cidade transforma radicalmente sua paisagem, demolindo bairros, apagando marcos, renomeando espaços, ela não apenas reorganiza o território, mas intervém na memória coletiva. O esquecimento urbano é frequentemente produzido pela reconfiguração paisagística.

Há ainda uma dimensão ética na paisagem. Augustin Berque (2011) propõe compreender a paisagem como mediação entre sociedade e natureza, um modo de relação que expressa valores e formas de habitar o mundo. Nas cidades contemporâneas, marcadas por crises socioambientais, a paisagem revela a tensão entre exploração e cuidado, entre devastação e possibilidade de regeneração. O que se vê, rios canalizados, árvores suprimidas, ilhas de calor, diz muito sobre como a cidade se relaciona com a vida.

A paisagem urbana é, assim, palco de pertencimento e exclusão. Alguns se reconhecem nela; outros nela se perdem. Hannah Arendt

(2007) lembra que o mundo comum é aquilo que aparece entre nós e nos permite partilhar uma realidade. Quando a paisagem urbana se torna hostil, privatizada ou inacessível, o mundo comum se fragiliza e a cidade perde sua potência política.

Pensar as cidades a partir da paisagem é reconhecer que o urbano não é apenas espaço construído, mas experiência sensível carregada de história, poder e afeto. A paisagem revela a cidade em suas contradições: progresso e ruína, beleza e violência, promessa e exclusão. Como texto e acontecimento, ela não encerra sentidos, mas os provoca. Ler criticamente a paisagem urbana é um gesto filosófico e político, pois abre a possibilidade de reinventar modos de habitar, de perceber e de partilhar a cidade — não como cenário fechado, mas como horizonte sempre em disputa.

CIDADE E CAPITALISMO

A cidade moderna é, em grande medida, uma forma histórica do capitalismo tornada espaço. Pensar as cidades a partir do capitalismo é reconhecer que o urbano não é apenas cenário da vida social, mas um dispositivo central de produção, reprodução e legitimação das relações capitalistas. A cidade é experiência existencial, política e simbólica precisamente porque nela se condensam as contradições fundamentais entre trabalho e capital, valor de uso e valor de troca, vida e mercadoria. O espaço urbano não é neutro: ele é produzido para acumular, ordenar e extrair, ao mesmo tempo em que abriga resistências, fissuras e reinvenções do humano.

Desde o século XIX, a cidade tornou-se um dos principais motores da acumulação capitalista. Karl Marx (2013) já havia demonstrado que o capitalismo tende a subordinar todos os aspectos da vida social à lógica da mercadoria, convertendo tempo, corpo e espaço em meios de valorização do capital. No urbano, essa lógica se materializa de forma particularmente intensa: o solo transforma-se em ativo financeiro, a moradia em investimento, o deslocamento em custo e o tempo de vida em produtividade mensurável. A cidade passa a funcionar como máquina de captura do cotidiano.

Henri Lefebvre (2001) aprofunda essa crítica ao afirmar que o espaço urbano é uma produção social diretamente vinculada às necessidades do capital, e não apenas um suporte físico da vida coletiva. A cidade capitalista organiza-se segundo uma racionalidade que privilegia a circulação de mercadorias, o consumo e a rentabilidade, frequentemente em detrimento da experiência do habitar. O direito à cidade, nesse contexto, torna-se uma reivindicação política radical: não se trata apenas de acesso ao urbano, mas do direito de transformá-lo segundo as necessidades da vida, e não do lucro.

O tempo urbano sob o capitalismo é marcado pela aceleração e pela urgência. A cidade vive no ritmo da produção contínua, da obsolescência programada e da renovação constante. Walter Benjamin (1994) observa que a modernidade capitalista produz uma experiência temporal fragmen-

tada, na qual o progresso avança sobre um acúmulo de ruínas (Benjamin, 1994). As cidades crescem demolindo seus próprios passados, apagando memórias coletivas para abrir espaço a novas formas de valorização imobiliária. O progresso urbano, assim, revela-se profundamente ambíguo: promete futuro enquanto destrói vínculos e histórias.

Os corpos urbanos são diretamente afetados por essa lógica. O corpo trabalhador é disciplinado pelo tempo do capital, pelos deslocamentos longos, pela precarização e pela vigilância. Michel Foucault (1987) já havia demonstrado como os dispositivos modernos organizam os corpos para torná-los úteis e dóceis; no capitalismo urbano contemporâneo, essa disciplina se intensifica por meio da flexibilização, da informalidade e da insegurança permanente. Certos corpos são valorizados como força produtiva; outros tornam-se excedentes, descartáveis ou confinados a territórios marginalizados.

A cidade capitalista é, portanto, profundamente desigual. Milton Santos (1996) afirma que o espaço urbano expressa uma “geografia da desigualdade”, na qual diferentes usos do território correspondem a diferentes possibilidades de existência. Centros financeiros hiperconectados coexistem com periferias precarizadas, favelas e zonas de sacrifício ambiental. A exclusão não é acidente, mas condição estrutural do funcionamento urbano capitalista: é ela que permite a concentração de riqueza e a reprodução do sistema.

O cotidiano é o lugar onde essa lógica se naturaliza. Trabalhar, consumir, deslocar-se e pagar para existir tornam-se práticas normalizadas. Karl Polanyi (2000) já alertava que a mercantilização da terra, do trabalho e da vida social produz profundas desintegrações sociais, exigindo constantes mecanismos de contenção e adaptação. Nas cidades, essas desintegrações aparecem sob a forma de violência urbana, sofrimento psíquico, segregação espacial e colapso dos vínculos comunitários.

Ainda assim, a cidade não se reduz ao capital. Ela é também espaço de conflito e resistência. David Harvey (2014) destaca que o urbano é um campo estratégico de lutas, pois é nele que se tornam visíveis as contradições do capitalismo contemporâneo. Ocupações, movimentos por moradia, economias solidárias, redes de cuidado e práticas culturais insurgentes tensionam a lógica dominante e produzem outras formas de habitar e compartilhar o espaço.

Do ponto de vista simbólico, o capitalismo urbano reescreve a cidade como vitrine e espetáculo. A cidade vende imagens de sucesso, segurança e felicidade, enquanto oculta os custos humanos e ambientais de sua própria existência. Guy Debord (1997) já havia denunciado essa transformação da vida social em espetáculo, no qual a aparência substitui a experiência vivida. A cidade capitalista mostra, mas também esconde; ilumina, mas obscurece.

Pensar as cidades a partir do capitalismo é, portanto, um exercício crítico de desnaturalização. É reconhecer que o urbano não é destino, mas construção histórica atravessada por escolhas políticas e econômicas. A cidade, como texto e acontecimento, registra tanto a violência estrutural do capital quanto as tentativas de superá-la. Entre progresso e ruína, exclusão e luta, a cidade permanece como um dos principais campos onde se decide se a vida continuará subordinada à mercadoria ou se poderá, finalmente, recuperar sua centralidade ética e comum. Reinventar a cidade é, nesse sentido, inseparável de reinventar as formas de vida para além do capitalismo que as captura.

CIDADE E COMUNISMO

A cidade pode ser lida como um dos lugares privilegiados onde o comunismo se apresenta menos como doutrina fechada e mais como problema histórico, ético e existencial. Pensar as cidades a partir do comunismo é deslocar o debate do plano exclusivamente econômico para compreendê-lo como crítica radical às formas de produção da vida urbana sob o capitalismo e como horizonte de reinvenção do comum. A cidade, nesse sentido, não é apenas cenário da luta de classes, mas o próprio campo onde se decide se a vida será organizada em torno da mercadoria ou da partilha.

Desde Marx, a cidade aparece como espaço central da modernidade capitalista, concentrando trabalho assalariado, exploração, circulação de mercadorias e produção de excedente. Em *O capital*, Marx (2013) mostra que o capitalismo tende a subordinar todas as dimensões da vida social à lógica da acumulação, transformando o espaço urbano em meio privilegiado de valorização do capital. A cidade capitalista, assim, organiza o tempo, o corpo e o território segundo a racionalidade do lucro, produzindo desigualdades estruturais que se manifestam na segregação espacial, na precarização da moradia e na hierarquização das existências.

O comunismo emerge, nesse contexto, não apenas como crítica econômica, mas como crítica da forma urbana capitalista. Ao afirmar que a emancipação humana exige a superação da propriedade privada dos meios de produção, Marx aponta também para a necessidade de transformar as condições materiais da vida cotidiana, entre elas o espaço onde se vive. A cidade, sob essa perspectiva, deixa de ser mercadoria e passa a ser entendida como condição comum de existência. O urbano torna-se, então, um problema político fundamental: quem decide sobre o uso do solo, da moradia, do transporte e do tempo coletivo?

Henri Lefebvre (2001) aprofunda essa reflexão ao afirmar que o direito à cidade não é um direito entre outros, mas o direito de participar da produção do espaço urbano e de reinventar a vida cotidiana. Para Lefebvre,

o comunismo não se reduz a um modelo estatal, mas se expressa como possibilidade de reapropriação do espaço e do tempo pela vida social. A cidade comunista, nesse horizonte, não é a cidade planejada de forma autoritária, mas a cidade vivida, apropriada e transformada pelos próprios habitantes.

O tempo urbano sob o capitalismo é marcado pela aceleração e pela fragmentação. Walter Benjamin (1994) observa que a modernidade produz uma experiência histórica descontínua, na qual o progresso avança sobre os escombros dos vencidos. O comunismo, lido criticamente, propõe interromper esse tempo homogêneo e vazio, devolvendo à cidade a possibilidade de memória, pausa e experiência compartilhada. A cidade deixa de ser apenas lugar de passagem e consumo e torna-se espaço de permanência e encontro.

Os corpos urbanos são diretamente atravessados por essa disputa. Sob o capitalismo, o corpo é força de trabalho, objeto de disciplina e, muitas vezes, excedente descartável. Michel Foucault (1987) demonstra como as sociedades modernas organizaram dispositivos para tornar os corpos úteis e dóceis. A crítica comunista, especialmente em leituras contemporâneas, aponta para a necessidade de libertar o corpo urbano da lógica da exploração permanente, afirmando o direito ao ócio, ao cuidado, à convivência e à criação.

A cidade comunista, enquanto horizonte, é inseparável da ideia de comum. Michael Hardt e Antonio Negri (2016) defendem que o comunismo contemporâneo deve ser pensado a partir da produção do comum, isto é, das formas cooperativas de vida, saber e afetos que já existem no interior das cidades. O comum não é propriedade estatal nem privada, mas aquilo que se constrói na relação: o espaço público, a cultura, o conhecimento, a vida urbana compartilhada. Nesse sentido, a cidade aparece como laboratório de experiências comunais que resistem à mercantilização total.

No entanto, a história urbana associada a regimes comunistas também revela tensões e contradições. Experiências de planejamento centralizado, muitas vezes, produziram cidades rigidamente funcionalizadas, com pouca abertura à pluralidade e à espontaneidade da vida cotidiana. Hannah Arendt (2007) alerta que a supressão do espaço público de ação e palavra empobrece a política e ameaça a liberdade. Pensar as cidades e o comunismo exige, portanto, uma crítica tanto ao capitalismo quanto às formas autoritárias de socialização do espaço.

O cotidiano urbano é o lugar onde essa disputa se torna concreta. Práticas de autogestão, ocupações urbanas, cooperativas de moradia, economias solidárias e movimentos pelo direito à cidade atualizam, de forma fragmentária, um imaginário comunista que não se reduz ao Estado ou ao partido. David Harvey (2014) observa que muitas lutas urbanas contemporâneas expressam demandas por justiça social que são, em essência, anticapitalistas, ainda que nem sempre se nomeiem como comunistas.

A cidade, como texto e acontecimento, registra essas tentativas de reinvenção. Entre ruínas do capital e ensaios do comum, o urbano revela que o comunismo não é apenas um projeto futuro, mas uma tensão presente nas formas de habitar, compartilhar e resistir. Pensar as cidades a partir do comunismo é reconhecer que o urbano é um dos principais campos onde se decide se a vida será organizada pela concorrência ou pela cooperação, pela exclusão ou pela partilha.

Assim, o comunismo urbano não deve ser compreendido como modelo fechado de cidade ideal, mas como crítica permanente às formas de produção da vida que subordinam o humano à mercadoria. A cidade comunista é, antes de tudo, uma pergunta aberta: como viver juntos? É nessa pergunta, inscrita nas ruas, nos corpos e nas lutas cotidianas, que se mantém viva a possibilidade de reinventar a cidade como espaço do comum e da dignidade compartilhada.

CIDADE E ESPERANÇA

A cidade é também um lugar onde a esperança se aprende, e se desaprende. Pensar as cidades a partir da esperança é reconhecê-las como experiências existenciais, políticas e simbólicas nas quais o futuro não é apenas projetado, mas disputado no presente. O espaço urbano não é somente organização física e funcional; ele é campo de expectativas, promessas adiadas, frustrações reiteradas e, apesar disso, reinvenções persistentes. A esperança urbana não é ingenuidade: é prática situada que emerge do confronto cotidiano com a desigualdade, a violência e a precariedade, e que insiste em produzir sentido onde a ruína parece dominar.

O espaço urbano produz esperança porque produz encontros. Ruas, praças, escolas, feiras e transportes são lugares onde o outro aparece, interrompe o isolamento e reabre o horizonte do comum. Hannah Arendt (2007) lembra que a política nasce da pluralidade e da ação conjunta, e que o espaço público é o lugar da aparição, onde os sujeitos podem iniciar algo novo. A esperança, nesse sentido, não é um sentimento privado, mas uma potência pública: ela se alimenta da possibilidade de agir com outros e de transformar o que parece dado.

O tempo urbano tensiona essa esperança. A aceleração, a urgência e a lógica do desempenho comprimem o futuro num presente exausto. Ainda assim, a cidade abriga temporalidades de resistência. Ernst Bloch (2005) compreende a esperança como princípio ativo, uma antecipação concreta do “ainda-não” que move a história. Nas cidades, esse “ainda-não” aparece em projetos coletivos, lutas por moradia, educação e transporte, e em práticas culturais que reimaginam o porvir a partir das margens.

Os corpos urbanos são o primeiro lugar onde a esperança se encarna. Corpos cansados que, apesar disso, caminham; corpos feridos que cuidam; corpos precarizados que criam redes de solidariedade. Paulo Freire (1992) insiste que a esperança é uma necessidade ontológica, mas que só se sustenta

como “esperançar”, isto é, como ação comprometida com a transformação da realidade. Na cidade, o esperançar acontece no cotidiano: no mutirão, na aula noturna, na ocupação que vira casa, no cuidado que vira política.

A esperança urbana também é atravessada pelo poder. Ela se distribui desigualmente no território. Certos bairros concentram investimentos e promessas; outros acumulam ausências. Milton Santos (1996) observa que o espaço é um conjunto de objetos e ações e que as desigualdades territoriais definem possibilidades desiguais de vida. Onde faltam serviços e direitos, a esperança não desaparece, mas se torna mais custosa e, justamente por isso, mais política.

A cidade é palco de tensões entre visibilidade e invisibilidade que afetam diretamente a esperança. Ser visto é condição para reivindicar. Jacques Rancière (2009) afirma que a política emerge quando aqueles que não contam passam a contar, reconfigurando a partilha do sensível. A esperança urbana se manifesta quando vozes silenciadas ocupam o espaço público e tornam visíveis injustiças naturalizadas, abrindo brechas para o possível.

A memória urbana também alimenta a esperança. Não como nostalgia paralisante, mas como lembrança das lutas que produziram direitos. Paul Ricoeur (2007) sustenta que a memória, ao narrar o passado, orienta a ação no presente e projeta expectativas de futuro. Cidades que preservam e recontam suas histórias de resistência, sindicatos, movimentos negros, feministas, estudantis, comunitários, mantêm viva a convicção de que a transformação é possível.

Contudo, a esperança urbana não ignora a ruína. Ela nasce, muitas vezes, do confronto com o fracasso das promessas modernas. Walter Benjamin (1994) adverte que o progresso pode avançar sobre um amontoado de destroços, e que é preciso interromper o curso automático da história para resgatar os vencidos. A esperança crítica não celebra o progresso a qualquer custo; ela exige justiça, cuidado e responsabilidade com a vida.

No cotidiano, a esperança se traduz em usos imprevistos do espaço. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade inventam táticas para viver, desviando-se do planejamento e produzindo sentidos não previstos. Essas táticas, pequenas, persistentes, são pedagogias da esperança: ensinam que o urbano não está fechado e que o possível se constrói no uso.

Pensar as cidades a partir da esperança é, portanto, reconhecer que o urbano é um campo de disputas abertas. Entre controle e liberdade, exclusão e pertencimento, progresso e ruína, a esperança não é garantia, mas aposta ética. Ela se sustenta na ação coletiva, na memória das lutas e na capacidade de imaginar o comum. A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente essa aposta: ora a desmente, ora a confirma. Habitar a cidade é, assim, aprender a esperar, não apesar das contradições, mas a partir delas, mantendo aberto o horizonte de reinvenção do humano no espaço compartilhado.

CIDADE E FELICIDADE

A cidade é, também, um laboratório ambíguo da felicidade. Pensar as cidades a partir da felicidade é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas experiência existencial, política e simbólica na qual se produzem expectativas de bem-estar, promessas de realização e, ao mesmo tempo, frustrações estruturais. A felicidade urbana não é um estado psicológico isolado; ela é socialmente mediada, territorialmente distribuída e politicamente condicionada. A cidade promete felicidade ao mesmo tempo em que a dificulta, e é nessa tensão que ela revela seu sentido mais profundo.

Desde a modernidade, a cidade foi associada à ideia de progresso e de vida melhor. A concentração de serviços, oportunidades e encontros alimentou a expectativa de que o urbano seria o lugar privilegiado da felicidade humana. No entanto, como já advertia Aristóteles, a felicidade não se reduz ao prazer ou à satisfação imediata, mas está ligada à realização de uma vida boa, compartilhada na pólis. A cidade contemporânea herdou essa promessa, mas frequentemente a traduziu em termos individualistas, convertendo a felicidade em consumo, desempenho e sucesso mensurável.

O espaço urbano, assim, organiza regimes específicos de felicidade. Certos territórios concentram conforto, segurança e lazer; outros acumulam precariedade, medo e exaustão. Milton Santos (1996) lembra que o espaço é um conjunto indissociável de sistemas de objetos e ações, e que a desigualdade territorial produz desigualdade de existência. A felicidade, nesse contexto, torna-se profundamente desigual: não apenas alguns têm mais recursos para buscá-la, mas alguns sequer dispõem das condições mínimas para imaginá-la.

O tempo urbano intensifica essa assimetria. A aceleração da vida nas cidades produz uma experiência de constante urgência que compromete a possibilidade de fruição. Hartmut Rosa (2019) observa que a modernidade tardia transforma a relação com o mundo em relação de controle e

desempenho, gerando um sentimento crônico de insuficiência. A cidade acelera corpos e expectativas, prometendo felicidade no futuro próximo enquanto esgota o presente. O resultado é uma vida urbana frequentemente marcada pela ansiedade, e não pela alegria.

Os corpos são o lugar onde essa contradição se manifesta com mais nitidez. Corpos que se deslocam longas distâncias, que trabalham sob pressão constante, que enfrentam violências cotidianas experimentam uma cidade que promete felicidade, mas entrega cansaço. Byung-Chul Han (2017) afirma que a sociedade do desempenho produz sujeitos exaustos, culpabilizados por sua própria infelicidade. Na cidade, essa lógica se traduz na responsabilização individual pelo fracasso de promessas que são, na verdade, estruturalmente inviáveis para a maioria.

A cidade é também palco de uma política da felicidade. Decidir quais formas de vida são valorizadas, quais corpos podem desfrutar do espaço público e quais são empurrados para a invisibilidade é decidir quem pode ser feliz. Hannah Arendt (2007) lembra que o espaço público é o lugar da aparição e da ação compartilhada, condição para uma vida significativa. Quando a cidade se fecha em enclaves privados e securitários, ela empobrece o mundo comum e restringe a felicidade à esfera privada, fragilizando sua dimensão política.

No cotidiano, contudo, a felicidade urbana resiste à lógica hegemônica. Ela aparece em gestos pequenos e compartilhados: conversas na calçada, festas populares, ocupações culturais, práticas de cuidado e solidariedade. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade inventam modos de viver que escapam ao planejamento e à racionalidade instrumental. Nesses usos imprevistos do espaço, a felicidade emerge não como produto, mas como relação.

Essa dimensão relacional da felicidade aproxima-se de uma ética do cuidado e do comum. Epicuro já afirmava que a felicidade reside mais na amizade e na ausência de perturbação do que na acumulação de bens. Nas cidades contemporâneas, marcadas pela mercantilização da vida, essa intuição retorna como crítica: a felicidade não cresce proporcionalmente ao consumo, mas à qualidade dos vínculos e ao sentido de pertencimento.

A memória urbana também participa da construção da felicidade. Paul Ricoeur (2007) sustenta que a narrativa do passado orienta a ação

no presente e projeta expectativas de futuro. Cidades que reconhecem suas histórias de luta, de criação coletiva e de resistência mantêm vivo um imaginário de possibilidade que sustenta formas de felicidade não subordinadas ao sucesso individual.

Pensar as cidades a partir da felicidade é, portanto, recusar definições simplistas. A felicidade urbana não é euforia permanente nem satisfação garantida; ela é condição frágil, construída no entrelaçamento entre espaço, tempo, corpo e política. Entre controle e liberdade, exclusão e pertencimento, progresso e ruína, a cidade revela que a felicidade não pode ser privatizada sem se perder. Ela depende do mundo comum, da justiça espacial e da possibilidade de habitar sem medo.

A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente essa ambiguidade. Ora promete felicidade como mercadoria, ora a reinventa como experiência compartilhada. Habitar a cidade de modo ético é aprender a deslocar a pergunta: não “como ser feliz sozinho?”, mas “como tornar a vida comum mais habitável?”. É nessa pergunta, inscrita nas ruas, nos encontros e nas lutas, que a felicidade deixa de ser um privilégio e se aproxima de sua vocação política mais profunda: a de ser uma possibilidade coletiva de vida digna.

CIDADE E RACISMO

A cidade é, também, uma experiência racializada. Pensar as cidades a partir da negritude é reconhecer que o espaço urbano não é neutro, mas atravessado por histórias coloniais, regimes de poder, hierarquias raciais e disputas simbólicas que moldam profundamente as formas de habitar, circular, existir e sonhar. A cidade, como experiência existencial, política e simbólica, produz subjetividades racializadas ao mesmo tempo em que inscreve nos corpos negros marcas de exclusão, resistência, memória e criação. A negritude urbana não é apenas condição social; é produção histórica de sentido no interior de um espaço que, muitas vezes, foi construído contra ela.

O espaço urbano moderno nasce imbricado ao colonialismo e à escravidão. Portos, centros administrativos, zonas comerciais e bairros elitizados foram organizados a partir da exploração de corpos negros e da segregação racial. Achille Mbembe (2018) afirma que a modernidade ocidental instituiu uma divisão radical entre aqueles que podem viver plenamente e aqueles cujas vidas são expostas à morte social e física. Nas cidades, essa lógica se traduz em territórios racialmente marcados, onde a cor da pele antecede o endereço e condiciona o acesso a direitos, proteção e visibilidade.

O tempo urbano carrega essa herança. A cidade acumula camadas de passado que insistem em permanecer no presente. Ruas, monumentos, centros históricos e periferias narram uma história seletiva, frequentemente celebrando colonizadores enquanto silenciam a contribuição e o sofrimento da população negra. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre uma construção narrativa atravessada por disputas entre lembrança e esquecimento. A cidade brasileira, em especial, revela um pacto de esquecimento racial que naturaliza desigualdades ao apagar suas origens históricas.

Os corpos negros são o lugar onde essa cidade se torna experiência concreta. Corpos vigiados, suspeitos, controlados, mas também corpos que criam, dançam, trabalham, celebram e resistem. Frantz Fanon (2008) demonstra que o racismo estrutura não apenas instituições, mas a própria experiência corporal e existencial do sujeito negro, que aprende a se ver a partir do olhar do outro. No espaço urbano, esse olhar se manifesta em abordagens policiais seletivas, na exclusão simbólica de determinados espaços e na permanente negociação do direito de existir.

A cidade é palco de uma política da visibilidade racial. Certos corpos negros são invisibilizados como cidadãos e hiperexpostos como ameaça. Silvio Almeida (2019) afirma que o racismo estrutural organiza o funcionamento da sociedade de tal modo que a desigualdade racial aparece como resultado natural da ordem social. A cidade, enquanto texto, revela essa naturalização na distribuição desigual de serviços, na precariedade habitacional e na criminalização dos territórios negros.

O cotidiano urbano, entretanto, também é lugar de reinvenção da negritude. Nas periferias, nos terreiros, nas rodas de samba, no hip-hop, no funk, nas práticas religiosas e culturais de matriz africana, produzem-se outras formas de habitar a cidade. Lélia Gonzalez (1988) mostra que a cultura negra no Brasil constitui um campo de resistência simbólica que desafia o mito da democracia racial e reinscreve o corpo negro como produtor de conhecimento e sentido. Essas práticas transformam o espaço urbano em território afetivo, político e ancestral.

A cidade também é lugar de necropolítica racial. A violência letal que atinge desproporcionalmente jovens negros revela que o urbano opera como dispositivo de gestão da morte. Abdias Nascimento (2016) denunciou o genocídio do povo negro como um processo contínuo, sustentado por políticas públicas e pela omissão do Estado. As cidades tornam-se, assim, espaços onde a vida negra é constantemente colocada em risco, ao mesmo tempo em que se exige dela resiliência e criatividade.

Habitar a cidade a partir da negritude é, portanto, um gesto político. É disputar o direito à cidade não apenas como acesso a serviços, mas como reconhecimento pleno da humanidade negra. Milton Santos (1996) lembra que o espaço é uma instância da vida social onde se expressam as contradições mais profundas da sociedade. A luta negra urbana revela essas contradições ao exigir justiça espacial, memória, reparação e dignidade.

A cidade, como acontecimento, é continuamente reescrita pela presença negra. Entre exclusão e pertencimento, violência e criação, controle e liberdade, a negritude urbana afirma que a cidade não está acabada. Ela pode ser transformada a partir das margens, dos corpos historicamente negados, das memórias silenciadas. Pensar as cidades a partir da negritude é recusar leituras abstratas do urbano e assumir que não há cidade justa sem enfrentamento radical do racismo que a estrutura.

Nesse horizonte, a cidade deixa de ser apenas lugar de opressão e passa a ser também espaço de possibilidade. A negritude, enquanto experiência histórica e política, revela que o urbano pode ser reconfigurado como território de vida plena, onde o comum não seja construído à custa da exclusão racial. A cidade que acolhe a negritude não é apenas mais diversa; é mais verdadeira consigo mesma, pois reconhece que sua história, sua cultura e sua vitalidade foram, e continuam sendo, rofundamente negras.

CIDADE E MISTÉRIO

A cidade é, também, um lugar de mistério. Não no sentido do obscuro que recusa a compreensão, mas como aquilo que resiste à redução funcional, ao cálculo e à transparência total. Pensar as cidades a partir do mistério é reconhecer que o espaço urbano, enquanto experiência existencial, política e simbólica, guarda excedentes de sentido que escapam ao planejamento, à vigilância e às narrativas oficiais. A cidade não se esgota no que mostra: ela sugere, convoca, inquieta. Há sempre algo que permanece por dizer, por ver, por viver.

O espaço urbano moderno foi, em grande medida, organizado para diminuir o indeterminado. Mapas, códigos, zonas, estatísticas e dispositivos de controle buscaram tornar a cidade legível e previsível. Ainda assim, o mistério persiste. Georg Simmel (2005) já percebia que a metrópole produz uma experiência ambígua: ao mesmo tempo em que intensifica a racionalização da vida, multiplica encontros anônimos, desvios e acontecimentos imprevisíveis. O mistério urbano nasce dessa coexistência entre excesso de ordem e excesso de vida.

O tempo da cidade contribui para essa opacidade fecunda. Camadas históricas se sobrepõem sem jamais se alinharem completamente. Ruínas convivem com edifícios novos; memórias irrompem em becos aparentemente neutros. Walter Benjamin (1994) observa que a modernidade urbana se revela nos fragmentos, nos lampejos e nas interrupções que desafiam a continuidade do progresso. O mistério não é o passado escondido, mas o passado que insiste em aparecer de modo descontínuo, exigindo interpretação.

Os corpos são os primeiros a experimentar esse mistério. Caminhar pela cidade é ser afetado por cheiros, sons, olhares e silêncios que não se deixam antecipar. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que a percepção é sempre encarnada e situada; o mundo não se oferece como objeto plenamente dado, mas como campo de possibilidades que se revelam no movimento. A cidade, sentida pelo corpo, é sempre mais do que o itinerário planejado.

O mistério urbano também é político. O que não se explica de imediato pode ser fonte de medo, mas também de liberdade. Hannah Arendt (2007) afirma que a política nasce da pluralidade e da imprevisibilidade da ação humana, isto é, da capacidade de iniciar algo novo sem garantias de resultado. A cidade, ao acolher o inesperado, preserva a possibilidade do político; quando tenta eliminar todo mistério, corre o risco de sufocar a ação e a palavra.

No cotidiano, o mistério se manifesta em práticas ordinárias que escapam à finalidade utilitária. Encontros fortuitos, usos não previstos do espaço, festas que irrompem, silêncios compartilhados. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade inventam táticas que subvertem a racionalidade do planejamento, produzindo sentidos que não cabem no mapa. Essas invenções mantêm vivo o enigma do urbano: a cidade nunca coincide inteiramente com o que se pretende fazer dela.

Há, ainda, uma dimensão simbólica do mistério. A cidade é povoada por narrativas, mitos urbanos, lugares “carregados”, memórias que circulam sem registro oficial. Gilbert Durand (2002) lembra que o imaginário organiza a experiência humana por meio de símbolos que não se deixam reduzir à razão instrumental. O mistério urbano emerge quando o imaginário resiste à neutralização, mantendo abertas zonas de sentido onde o humano se reconhece para além da função.

O poder, contudo, frequentemente tenta capturar ou expulsar o mistério. Cidades hiperiluminadas, monitoradas e padronizadas prometem segurança ao custo da opacidade necessária à vida comum. Byung-Chul Han (2017) alerta que a obsessão contemporânea pela transparência elimina a negatividade e empobrece a experiência, produzindo um mundo sem profundidade. Uma cidade sem mistério pode tornar-se eficiente, mas torna-se também árida.

O mistério está igualmente ligado à alteridade. Encontrar o outro, o desconhecido, o estranho, é parte constitutiva da experiência urbana. Emmanuel Levinas (2005) afirma que o rosto do outro é irredutível a qualquer conceito, introduzindo uma dimensão ética que resiste à totalização. Na cidade, essa irredutibilidade se manifesta no encontro que desarma expectativas e convoca responsabilidade.

Habitar a cidade é, assim, aprender a conviver com o que não se domina. Martin Heidegger (2001) compreende a verdade como desvelamento que nunca se completa, pois todo revelar mantém algo velado. O urbano, enquanto acontecimento, participa dessa dinâmica: mostra e esconde, aproxima e afasta, orienta e desorienta.

Pensar as cidades a partir do mistério é recusar a fantasia da cidade totalmente explicável e governável. É reconhecer que o urbano vive de suas zonas de sombra, de seus silêncios férteis e de suas irrupções inesperadas. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, o mistério preserva a cidade como espaço de experiência viva. Ele impede que o urbano se reduza a máquina e mantém aberta a possibilidade de reinvenção do humano — não como solução definitiva, mas como pergunta que insiste em atravessar as ruas, os corpos e as histórias compartilhadas.

CIDADE E DROGAS

A cidade é também um território atravessado pelas drogas, não apenas como substâncias químicas, mas como fenômenos sociais, simbólicos, políticos e existenciais que revelam, de modo agudo, as contradições do urbano contemporâneo. Pensar as cidades a partir das drogas é deslocar o debate do campo moral ou policial para compreendê-lo como experiência urbana total, na qual se articulam desejo, sofrimento, prazer, controle, exclusão e economia. As drogas não estão à margem da cidade; elas fazem parte de seu metabolismo cotidiano, de suas zonas de sombra e de seus circuitos mais visíveis.

O espaço urbano organiza de maneira desigual a circulação das drogas e dos corpos que a elas se associam. Certos territórios tornam-se zonas de tolerância silenciosa; outros, alvos de repressão violenta. A cidade revela, assim, que não são as substâncias em si que definem o problema, mas quem as consome, onde e sob quais condições. Michel Foucault (1987) já indicava que o poder moderno opera por meio de dispositivos que classificam, normalizam e punem, produzindo sujeitos desviantes a partir de práticas específicas. No urbano, o usuário de drogas frequentemente encarna a figura do indesejável, aquele cuja presença ameaça a ordem visível da cidade.

O tempo urbano intensifica essa experiência. A aceleração da vida, a precarização do trabalho e a fragmentação dos vínculos produzem condições subjetivas nas quais o uso de drogas aparece como forma de suportar o cotidiano. Byung-Chul Han (2017) observa que a sociedade contemporânea produz sujeitos exaustos, pressionados pelo desempenho contínuo, para os quais o alívio químico se torna uma estratégia de sobrevivência psíquica. A cidade, nesse sentido, não apenas reprime as drogas; ela também cria as condições para sua proliferação.

Os corpos são o lugar onde essa contradição se torna visível. Corpos que buscam prazer, anestesia, expansão ou esquecimento inscrevem no espaço urbano uma gramática do excesso e da falta. Georges Bataille

(2013) compreende o excesso como dimensão constitutiva da experiência humana, frequentemente reprimida pelas sociedades utilitárias. O consumo de drogas, sobretudo em contextos urbanos, pode ser lido como expressão desse excesso que resiste à racionalidade produtiva, ainda que, muitas vezes, seja capturado por circuitos de violência e exploração.

A cidade é também palco de uma política das drogas profundamente racializada e classista. Corpos negros e periféricos são mais frequentemente criminalizados, enquanto outros consumos são tolerados ou medicalizados. Silvio Almeida (2019) afirma que o racismo estrutural organiza a seletividade penal e a gestão da violência no Brasil, produzindo alvos preferenciais da repressão estatal. A chamada “guerra às drogas” revela-se, no espaço urbano, como guerra a determinados territórios e populações.

O cotidiano urbano naturaliza essa violência. Operações policiais, encarceramento em massa e mortes tornam-se parte da paisagem, muitas vezes justificadas pelo discurso da segurança. Achille Mbembe (2018) demonstra que o poder contemporâneo administra a vida e a morte de forma diferencial, produzindo zonas onde a morte é socialmente aceitável. As cidades concentram essas zonas necropolíticas, onde o tráfico e o consumo são usados como justificativa para a suspensão de direitos.

No entanto, reduzir as drogas ao crime é empobrecer a leitura do urbano. Há também práticas de cuidado, redução de danos, redes de solidariedade e experiências comunitárias que disputam outros sentidos para o uso e para o tratamento do sofrimento. Howard Becker (2008) mostrou que o desvio não é uma qualidade do ato, mas o resultado de uma rotulação social. Nas cidades, essa rotulação pode ser questionada por políticas públicas e práticas sociais que reconhecem o usuário como sujeito de direitos, e não como inimigo.

A cidade, como texto e acontecimento, escreve narrativas ambíguas sobre as drogas. De um lado, glamouriza certos consumos; de outro, demoniza outros. Festas, cenas culturais, mercados legais e ilegais coexistem, revelando que a fronteira entre o lícito e o ilícito é profundamente política. David Harvey (2014) lembra que o urbano é um espaço estratégico de conflitos, onde se tornam visíveis as contradições do capitalismo contemporâneo, inclusive aquelas relacionadas à economia das drogas, que movimenta territórios, corpos e capitais.

Pensar as cidades a partir das drogas é, portanto, um exercício crítico de desnaturalização. É reconhecer que o consumo não pode ser separado das condições de vida, do sofrimento social, da desigualdade espacial e das formas de controle do corpo. A cidade não adoce por causa das drogas; ela adoce porque produz exclusões, silêncios e violências que as drogas apenas tornam mais visíveis.

Entre controle e liberdade, cuidado e punição, prazer e destruição, as drogas revelam a cidade em sua face mais crua. Elas expõem os limites de uma racionalidade urbana que prefere reprimir a compreender e punir a cuidar. Pensar o urbano a partir desse fenômeno é abrir espaço para políticas da vida, capazes de reinscrever o corpo, o território e o cotidiano em uma ética do cuidado e da dignidade. Nesse horizonte, a cidade pode deixar de ser apenas cenário da guerra às drogas para tornar-se espaço de escuta, responsabilidade e reinvenção do humano.

CIDADE E LOGOS

A cidade é, desde suas origens, um espaço do *logos*. Não apenas porque nela se organizaram instituições, leis e discursos, mas porque o urbano é, em si, uma forma de linguagem: um modo de dizer o mundo, de ordenar sentidos e de tornar visíveis determinadas racionalidades. Pensar as cidades a partir do *logos* é compreendê-las como experiências existenciais, políticas e simbólicas nas quais razão, palavra, poder e vida cotidiana se entrelaçam. A cidade fala, e o que ela diz nunca é neutro.

Na tradição filosófica, o *logos* não se reduz à racionalidade instrumental; ele envolve palavra, sentido, argumento, mediação e relação. Heráclito já compreendia o *logos* como princípio comum que atravessa o mundo, ainda que os homens frequentemente vivam como se tivessem uma razão própria e isolada. A cidade, nesse horizonte, pode ser lida como o lugar onde o *logos* se materializa em normas, traçados urbanos, instituições e discursos públicos. O espaço urbano não é apenas construído; ele é enunciado.

O *logos* urbano organiza o espaço. Ruas, centros administrativos, zonas residenciais e periferias expressam uma racionalidade que hierarquiza corpos e funções. Aristóteles (2009) afirmava que o ser humano é um animal político porque possui *logos*, isto é, capacidade de falar do justo e do injusto. A pólis nasce dessa capacidade de deliberação comum. No entanto, a cidade contemporânea revela uma torção desse princípio: nem todos participam igualmente do *logos* urbano, e nem todas as vozes são reconhecidas como legítimas.

O tempo da cidade também é moldado por uma lógica discursiva. Narrativas de progresso, modernização e desenvolvimento estruturam políticas urbanas que frequentemente silenciam memórias inconvenientes. Paul Ricoeur (2007) lembra que toda narrativa organiza o tempo a partir de escolhas interpretativas, produzindo sentidos e apagamentos. O *logos* urbano seleciona o que deve ser lembrado e o que pode ser esquecido, convertendo a cidade em texto oficial que disputa permanentemente sua própria interpretação.

Os corpos são atravessados por esse logos. Corpos que falam, que são ouvidos, que têm sua palavra reconhecida; corpos que são interrompidos, deslegitimados ou reduzidos ao silêncio. Michel Foucault (2014) demonstra que o poder não apenas reprime, mas produz discursos, definindo quem pode falar, sobre o quê e com que efeitos de verdade. No espaço urbano, essa economia do discurso se traduz em políticas de segurança, planejamento, mídia e saber técnico que frequentemente falam *sobre* certos grupos sem jamais falar *com* eles.

A cidade é, assim, palco de uma disputa de logos. Jacques Rancière (2009) afirma que a política começa quando aqueles que não têm parte no discurso comum fazem ouvir sua palavra, rompendo a partilha do sensível. As cidades contemporâneas são atravessadas por esses momentos de irrupção: protestos, ocupações, grafites, manifestações culturais e religiosas que desafiam o logos dominante e introduzem novas gramáticas do urbano.

O cotidiano é o lugar privilegiado dessa tensão. Para além dos discursos oficiais, a cidade é continuamente reinterpretada pelos usos ordinários da linguagem. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade produzem narrativas próprias por meio de suas caminhadas, falas e desvios, criando uma “retórica do caminhar” que ressignifica o espaço instituído. O logos urbano não é apenas aquele que planeja; é também aquele que improvisa, traduz e reinventa.

Há ainda uma dimensão ética do logos na cidade. Hannah Arendt (2007) insiste que o espaço público é o lugar da palavra e da ação, onde os sujeitos se revelam uns aos outros por meio do discurso. Quando a cidade se transforma em espaço de ruído, propaganda ou mera gestão técnica, ela empobrece o logos e enfraquece a política. Uma cidade sem escuta é uma cidade que fala sozinha.

Na contemporaneidade, o logos urbano sofre uma nova inflexão. Algoritmos, dados e linguagens técnicas passam a governar o espaço, substituindo o debate público por modelos de eficiência. Byung-Chul Han (2018) alerta que a racionalidade neoliberal tende a eliminar a negatividade do discurso, reduzindo a palavra à informação e ao desempenho. A cidade “inteligente”, nesse contexto, corre o risco de ser altamente racionalizada e profundamente muda em termos de sentido compartilhado.

Pensar as cidades a partir do logos é, portanto, perguntar quem fala, quem é ouvido e quem permanece fora da linguagem legítima do urbano. A cidade, como texto e acontecimento, é atravessada por múltiplos logos em conflito: o logos técnico, o jurídico, o econômico, o religioso, o poético, o insurgente. É nesse entrecruzamento que se decide se o urbano será espaço de mera administração ou de verdadeira vida política.

Habitar a cidade é participar dessa disputa de sentidos. O logos não é propriedade das instituições; ele se renova toda vez que alguém toma a palavra e reinscreve sua experiência no espaço comum. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a cidade revela que o logos não é apenas razão que ordena, mas palavra que expõe, convoca e transforma. Pensar o urbano a partir do logos é, em última instância, afirmar que não há cidade justa sem escuta, sem pluralidade discursiva e sem a coragem de manter aberta a linguagem onde o humano pode, novamente, se dizer.

CIDADE E SEXUALIDADE

A cidade é também um território da sexualidade. Pensar as cidades a partir da sexualidade é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas um campo de experiências existenciais, políticas e simbólicas onde desejos, corpos, normas e transgressões se inscrevem cotidianamente. A sexualidade não acontece fora da cidade; ela é produzida, regulada, celebrada e reprimida no urbano, atravessando ruas, instituições, linguagens, arquiteturas e práticas ordinárias de habitar.

O espaço urbano organiza regimes de visibilidade do desejo. Certos corpos e afetos podem aparecer; outros são empurrados à sombra. A cidade delimita zonas de tolerância e zonas de perigo, produzindo uma cartografia moral da sexualidade. Michel Foucault (1988) mostrou que a sexualidade moderna não é um dado natural, mas um dispositivo histórico de saber-poder que classifica, normaliza e controla os corpos. No urbano, esse dispositivo se materializa em políticas de segurança, códigos de postura, vigilância policial, arquitetura e discursos médicos e jurídicos que definem onde, como e quem pode desejar.

O tempo da cidade intensifica essas regulações. A vida urbana acelera encontros e deslocamentos, mas também produz cronologias normativas do sexo: horários “adequados”, lugares “permitidos”, idades “legítimas”. A sexualidade que escapa a esses ritmos é frequentemente tratada como desvio. Judith Butler (2019) argumenta que os corpos se tornam inteligíveis apenas quando reiteram normas de gênero e sexualidade, sendo punidos quando as desestabilizam. A cidade é um dos palcos privilegiados dessa punição e, ao mesmo tempo, da reinvenção performativa do desejo.

Os corpos urbanos são, assim, corpos sexualizados de maneira desigual. Corpos femininos, dissidentes, trans, negros e periféricos experimentam a cidade sob regimes específicos de controle e violência. O assédio, a patologização e a criminalização revelam que a sexualidade é uma questão política central do urbano. Paul B. Preciado (2018) afirma que o

capitalismo contemporâneo governa os corpos por meio de tecnologias farmacopornográficas que atravessam o espaço urbano, do consumo à vigilância. A cidade torna-se, nesse sentido, laboratório de gestão do prazer e da identidade.

Habitar a cidade é negociar continuamente essas normas. A sexualidade se infiltra no cotidiano em gestos aparentemente banais: caminhar de mãos dadas, escolher uma roupa, ocupar uma praça à noite, entrar em um banheiro público. Michel de Certeau (1994) lembra que os usuários da cidade inventam táticas de uso que escapam ao planejamento, produzindo sentidos não previstos. Essas táticas incluem formas discretas de encontro, códigos de reconhecimento e ocupações simbólicas que reescrevem a cidade a partir do desejo.

A cidade é também texto erótico-político. Grafites, festas, paradas, clubes, aplicativos e linguagens visuais inscrevem narrativas sexuais no espaço público, disputando o direito à aparição. Jacques Rancière (2009) sustenta que a política emerge quando se reconfigura a partilha do sensível, isto é, o que pode ser visto, dito e sentido. As lutas sexuais urbanas, feministas, LGBTQIA+, trabalhadoras do sexo, deslocam essa partilha, tornando visível o que antes era silenciado.

Ao mesmo tempo, a sexualidade urbana é atravessada por economia e território. Bairros se especializam, mercados se organizam, consumos são direcionados. David Harvey (2014) lembra que o urbano é um campo estratégico de circulação de capitais e desejos, no qual até as experiências íntimas podem ser mercantilizadas. A cidade promete liberdade sexual enquanto captura o desejo em circuitos de consumo, produzindo novas exclusões e hierarquias.

A memória urbana guarda essas disputas. Locais de repressão e de festa, de encontro e de violência, compõem uma geografia afetiva da sexualidade. Paul Ricoeur (2017) observa que a memória se ancora em lugares e orienta a ação no presente. Quando a cidade apaga essas memórias, fechando espaços, reescrevendo nomes, higienizando territórios, ela tenta normalizar o desejo e reduzir sua potência política.

Apesar disso, a sexualidade insiste como força de reinvenção do urbano. Ela produz comunidades, solidariedades e linguagens que ampliam o sentido do habitar. Hannah Arendt (2007) lembra que o espaço público

é o lugar da aparição e da ação conjunta. Quando desejos historicamente negados ocupam esse espaço, não reivindicam apenas tolerância, mas cidadania plena.

Pensar as cidades a partir da sexualidade é, portanto, reconhecer que o urbano é um campo de batalha sensível onde se decide quem pode amar, desejar e existir sem medo. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a sexualidade revela a cidade em sua verdade política mais íntima. A cidade que acolhe a pluralidade dos corpos e dos desejos não é apenas mais inclusiva; ela é mais viva. É nessa vitalidade, conflitiva, criativa e inacabada, que se abre a possibilidade de reinventar o humano no espaço comum, fazendo da cidade não um aparelho de repressão do desejo, mas um lugar onde a vida possa, finalmente, experimentar-se em sua diversidade.

CIDADE E ALCOOLISMO

A cidade é também um território marcado pelo álcool. Pensar as cidades a partir do alcoolismo é deslocar o olhar do juízo moral e da abordagem meramente clínica para compreender um fenômeno profundamente urbano, no qual se entrelaçam sofrimento social, desejo, controle, economia, memória e formas de habitar. O alcoolismo não acontece à margem da cidade; ele é produzido, tolerado, incentivado e reprimido no interior de suas rotinas, espaços e narrativas. A cidade bebe e, ao beber, revela algo de sua própria organização simbólica.

O espaço urbano distribui de maneira desigual os sentidos do álcool. Há lugares onde beber é celebração, sociabilidade e prestígio; há outros onde o mesmo gesto é estigmatizado, policiado e tratado como desvio. Essa assimetria revela que o problema não é a substância em si, mas os corpos que a consomem e os territórios que ocupam. Michel Foucault (2014) já indicava que as sociedades modernas administram os comportamentos por meio de dispositivos de normalização que produzem sujeitos aceitáveis e sujeitos desviantes. No urbano, o alcoolismo aparece como linha de demarcação entre cidadania tolerada e exclusão.

O tempo da cidade intensifica essa ambiguidade. Jornadas longas, ritmos acelerados, precarização do trabalho e solidão produzem um cotidiano no qual o álcool surge como anestesia possível. Zygmunt Bauman (2001) observa que a modernidade líquida dissolve vínculos duradouros e empurra os indivíduos para estratégias individuais de alívio do mal-estar. O álcool, nesse contexto, funciona como mediador químico de uma vida urbana fragmentada, oferecendo suspensão temporária da angústia sem resolver suas causas.

Os corpos são o lugar onde essa cidade se torna visível. Corpos que bebem para celebrar, esquecer, suportar ou silenciar. Corpos que, pouco a pouco, se tornam indesejáveis no espaço público quando a bebida deixa de ser espetáculo e passa a ser sintoma. Georges Bataille (2013) compreendia

o excesso como dimensão constitutiva da experiência humana, reprimida pelas sociedades orientadas exclusivamente pela utilidade. O alcoolismo pode ser lido como expressão desse excesso que retorna de forma desordenada quando não encontra outras vias de elaboração simbólica.

A cidade também organiza uma economia do álcool. Bares, festas, publicidade e eventos culturais normalizam e incentivam o consumo, enquanto políticas públicas concentram-se na repressão dos efeitos mais visíveis e incômodos. David Harvey (2014) lembra que o capitalismo urbano mercantiliza não apenas bens, mas experiências e afetos. A cidade vende o álcool como promessa de pertencimento e prazer, mas abandona aqueles que se perdem nessa promessa.

O cotidiano urbano naturaliza essa contradição. Beber é ritual social amplamente aceito; adoecer pelo álcool é falha individual. Erving Goffman (1988) demonstra como o estigma funciona como mecanismo de exclusão simbólica, transformando uma condição social em marca moral. O alcoólatra urbano torna-se figura incômoda: ele lembra à cidade seus limites, suas fraturas e o custo humano de sua própria normalidade.

Há, ainda, uma dimensão espacial do alcoolismo. Certos lugares concentram presenças alcoolizadas que a cidade prefere não ver: calçadas, praças, viadutos, bares decadentes. Esses espaços tornam-se zonas de invisibilidade tolerada, onde o sofrimento pode existir desde que não perturbe o fluxo dominante. Achille Mbembe (2018) ajuda a compreender como o poder contemporâneo administra a vida de forma diferencial, produzindo territórios onde a existência é precarizada e descartável. O alcoolismo urbano inscreve-se nessas geografias da indiferença.

No entanto, reduzir o alcoolismo à degradação é perder de vista sua dimensão humana e relacional. Em muitos contextos urbanos, beber é também forma de laço, de reconhecimento e de resistência precária à solidão. Richard Sennett (2009) observa que a corrosão dos vínculos sociais nas cidades contemporâneas fragiliza a experiência do pertencimento, empurrando os sujeitos para refúgios individuais. O álcool aparece, então, como substituto pobre de um comum que se esfarela.

A cidade, como texto e acontecimento, escreve essas histórias sem traduzi-las plenamente. Monumentos celebram vitórias; esquinas acumulam derrotas silenciosas. Pensar as cidades a partir do alcoolismo é reco-

nhecer que o urbano produz sofrimentos que não cabem nas estatísticas nem nas políticas higienistas. Entre controle e abandono, visibilidade e ocultamento, o alcoolismo revela a cidade em sua face mais vulnerável.

Habitar a cidade exige, nesse horizonte, uma ética do cuidado. Não se trata de negar a responsabilidade individual, mas de compreender que nenhuma dependência se produz fora das condições sociais que a tornam possível. Paul Ricoeur (2007) lembra que compreender é sempre situar a ação humana em um horizonte mais amplo de sentido. A cidade que se dispõe a compreender o alcoolismo é aquela que aceita olhar para suas próprias feridas.

Pensar as cidades e o alcoolismo é, portanto, um exercício de desnaturalização crítica. O álcool não é apenas problema do indivíduo; é sintoma urbano. Ele fala da solidão nas multidões, da exaustão cotidiana, da fragilidade dos vínculos e da dificuldade de habitar um espaço que promete felicidade, mas entrega sobrevivência. A cidade que escuta esse sintoma pode transformar-se: não em cidade sem álcool, mas em cidade mais justa, onde o cuidado substitua a exclusão e onde a vida, mesmo ferida, não precise ser empurrada para fora do olhar comum.

CIDADE E SOLIDÃO

A cidade é, paradoxalmente, um lugar de multidões e de solidões. Pensar as cidades a partir da solidão é reconhecer que o espaço urbano, enquanto experiência existencial, política e simbólica, produz encontros incessantes e, ao mesmo tempo, um profundo sentimento de isolamento. A solidão urbana não é simples ausência de vínculos; ela é uma forma socialmente produzida de estar-no-mundo, atravessada por arquiteturas, ritmos, discursos e dispositivos de poder que moldam os modos de habitar, de desejar e de reconhecer o outro.

O espaço urbano moderno organiza-se segundo uma lógica funcional que privilegia a circulação eficiente e a produtividade, frequentemente em detrimento da convivência. Ruas tornam-se corredores de passagem; edifícios, compartimentos; o tempo, recurso escasso. Georg Simmel (2005) já percebia que a metrópole intensifica a vida nervosa e exige do indivíduo uma atitude de reserva como mecanismo de defesa, produzindo relações marcadas pela indiferença. A solidão urbana nasce dessa defesa: é uma resposta ao excesso de estímulos e à fragilidade dos vínculos.

O tempo da cidade aprofunda esse isolamento. A aceleração cotidiana comprime o presente e fragmenta a experiência, dificultando a duração necessária à amizade e ao cuidado. Hartmut Rosa (2019) argumenta que a modernidade tardia sofre de uma crise de ressonância: as pessoas perdem a capacidade de se relacionar de modo significativo com o mundo, com os outros e consigo mesmas. Na cidade acelerada, a solidão não decorre da falta de gente, mas da falta de tempo compartilhado.

Os corpos urbanos sentem essa condição. Corpos que se deslocam entre casa e trabalho, conectados por telas e desconectados por silêncios, experimentam uma proximidade sem encontro. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que a experiência do mundo é sempre corporal e intersubjetiva. Quando o espaço urbano reduz as possibilidades de presença e de reciprocidade, o corpo se torna solitário mesmo em meio à multidão.

A solidão urbana é também efeito de relações de poder. A cidade distribui desigualmente a possibilidade de pertencimento. Certos grupos, idosos, migrantes, pessoas em situação de rua, sujeitos racializados, são empurrados para zonas de invisibilidade. Hannah Arendt (2007) distingue a solidão da mera vida privada: a solidão radical surge quando o mundo comum se desfaz e o sujeito perde o espaço de aparição e de palavra. Cidades que privatizam o espaço público e securitizam o encontro corroem esse mundo comum e produzem solidões políticas.

O cotidiano revela essa ambiguidade. Gestos banais, esperar um ônibus, sentar numa praça, dividir um elevador, podem tanto aproximar quanto reforçar o isolamento. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade inventam táticas de uso que ressignificam o espaço instituído. Pequenas conversas, ocupações culturais e rituais urbanos funcionam como antídotos frágeis contra a solidão, reabrindo a possibilidade do encontro.

A economia urbana contemporânea também intensifica o isolamento. A precarização do trabalho e a competição permanente fragilizam laços e produzem vidas solitárias por design. Richard Sennett (2009) observa que a corrosão do caráter nas economias flexíveis mina compromissos duradouros e empobrece a experiência comunitária. Na cidade, essa corrosão se traduz em trajetórias instáveis e vínculos provisórios, nos quais a solidão se torna condição recorrente.

As tecnologias digitais reconfiguram esse quadro sem resolvê-lo. Elas prometem conexão, mas frequentemente aprofundam a experiência de isolamento ao substituir a presença pela mediação contínua. Byung-Chul Han (2017) alerta que a hipercomunicação não produz necessariamente comunidade; pode produzir indivíduos expostos e, paradoxalmente, mais sós (Han, 2017). A cidade conectada corre o risco de ser socialmente rarefeita.

A memória urbana guarda marcas dessa solidão. Bairros desfeitos, praças esvaziadas, equipamentos públicos abandonados são inscrições materiais do isolamento coletivo. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória se ancora em lugares e orienta a ação no presente. Quando a cidade perde seus lugares de encontro, ela perde também a narrativa que sustenta o pertencimento.

Apesar disso, a solidão urbana não é apenas déficit; ela pode ser também condição de escuta e criação. Walter Benjamin (1994) via no flâneur uma figura que, ao caminhar solitário pela cidade, apreende seus fragmentos e revela sentidos ocultos. A solidão, quando não imposta, pode abrir uma relação mais atenta com o espaço e com o outro, desde que não se converta em abandono.

Pensar as cidades a partir da solidão é, portanto, um convite à reinvenção do habitar. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a solidão revela a urgência de reconstruir o mundo comum. A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente as condições do encontro e do afastamento. Torná-la menos solitária não significa eliminar o recolhimento, mas criar espaços, tempos e políticas que favoreçam a presença, a escuta e o cuidado.

A cidade que enfrenta a solidão é aquela que reconhece o valor do comum: praças vivas, transportes que não humilham, trabalho que não isola, culturas que convidam. Habitar a cidade, nesse horizonte, é transformar a solidão em passagem, não em destino, e reinscrever o urbano como lugar onde a vida pode, novamente, ser compartilhada.

CIDADE E TRANSPORTES

A cidade pode ser lida a partir de seus transportes. Mais do que sistemas técnicos de deslocamento, eles constituem uma experiência existencial, política e simbólica que organiza o tempo, molda os corpos, hierarquiza territórios e produz formas específicas de vida urbana. Pensar as cidades a partir dos transportes é reconhecer que o movimento não é apenas circulação física, mas linguagem social que revela quem pode ir e vir, quem espera, quem se cansa e quem permanece confinado. O transporte é, assim, um dos textos mais eloquentes da cidade contemporânea.

O espaço urbano se estrutura a partir das infraestruturas de mobilidade. Avenidas, trilhos, terminais, estações e calçadas não apenas conectam pontos; eles produzem centralidades e periferias, aceleram alguns corpos e retardam outros. Milton Santos (1996) afirma que o espaço é um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de ações, e que a técnica redefine as possibilidades concretas de uso do território. Os transportes materializam essa redefinição ao converter o tempo de deslocamento em fator decisivo de acesso à cidade. Onde o transporte é precário, o direito urbano é reduzido.

O tempo da cidade é, em grande medida, o tempo do transporte. Horas gastas em ônibus lotados, trens superlotados ou congestionamentos intermináveis configuram uma temporalidade de desgaste que atravessa a vida cotidiana. Hartmut Rosa (2019) observa que a aceleração social produz paradoxalmente experiências de perda de tempo, nas quais o sujeito corre sem chegar. Nas cidades, essa contradição se intensifica: a promessa de velocidade convive com a lentidão imposta aos que vivem longe dos centros e dependem do transporte coletivo.

Os corpos urbanos são diretamente afetados por essa dinâmica. Corpos cansados, comprimidos, expostos ao calor, à vigilância e ao risco aprendem a cidade a partir do deslocamento. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que o corpo é o lugar primeiro da experiência do mundo; ele per-

cebe, sofre e interpreta antes de qualquer abstração. O transporte urbano, ao disciplinar posturas, ritmos e trajetórias, participa da formação de subjetividades marcadas pela pressa, pela resignação ou pela revolta silenciosa.

Há, nesse campo, uma clara dimensão de poder. Decidir onde investir, quais modais priorizar e quem será beneficiado é um ato político. Michel Foucault (2014) mostrou que o poder moderno atua na gestão dos corpos e dos fluxos, organizando a circulação como forma de governo. Nas cidades, a mobilidade revela essa governamentalidade: carros particulares são privilegiados, enquanto pedestres e usuários do transporte coletivo enfrentam precarização e invisibilidade. A liberdade de movimento, assim, torna-se diferencial social.

O transporte é também território de desigualdade e exclusão. David Harvey (2014) afirma que o urbano capitalista produz uma geografia da desigualdade na qual o acesso aos meios de circulação define oportunidades de vida. Quem mora longe gasta mais tempo e energia para acessar trabalho, educação e cultura. O deslocamento diário transforma-se em forma de exploração prolongada, incorporada à rotina sem reconhecimento.

No cotidiano, contudo, os transportes também são espaços de encontro e narrativa. Conversas breves, silêncios compartilhados, músicas improvisadas, vendedores ambulantes e gestos de solidariedade reescrevem o sentido desses lugares de passagem. Michel de Certeau (1994) mostra que os usuários da cidade inventam táticas que subvertem a racionalidade do planejamento, produzindo usos inesperados do espaço. O ônibus e o metrô, ainda que concebidos como dispositivos funcionais, tornam-se palcos de microexperiências de humanidade.

A memória urbana guarda essas experiências. Greves de transporte, lutas por tarifa justa, tragédias e conquistas coletivas inscrevem-se no imaginário da cidade. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória se ancora em lugares e práticas que orientam a ação no presente. O transporte, enquanto experiência repetida, produz lembranças que moldam a relação afetiva com a cidade, amorosa para alguns, hostil para outros.

Há ainda uma tensão entre progresso e ruína inscrita na mobilidade urbana. Grandes obras prometem modernização enquanto expulsam populações, degradam territórios e aprofundam desigualdades. Hannah Arendt (2007) advertia que a política se empobrece quando se reduz à

gestão técnica e perde o vínculo com o mundo comum. Cidades que tratam o transporte apenas como problema de engenharia ignoram sua dimensão ética e política.

Pensar as cidades a partir dos transportes é, portanto, pensar o direito de habitar plenamente. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, os deslocamentos revelam quem a cidade acolhe e quem ela desgasta. O transporte é linguagem: ele diz quanto vale o tempo de cada vida. Quando organizado a partir do cuidado, da justiça espacial e do comum, ele pode transformar a experiência urbana; quando orientado apenas pela eficiência e pelo lucro, aprofunda a exaustão e a desigualdade.

A cidade, como texto e acontecimento, move-se com seus habitantes. Reinventar os transportes é reinventar a própria cidade como espaço de vida compartilhada, onde o ir e vir não seja privilégio, mas condição digna de existência. Habitar a cidade, nesse horizonte, é também lutar por modos de deslocamento que não roubem o tempo da vida, mas a conduzam com mais sentido, encontro e possibilidade de futuro.

CIDADE E CLIMA

A cidade é, hoje, um dos principais palcos onde o clima se torna experiência vivida. Pensar as cidades a partir do clima é reconhecer que o urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica atravessada por calor, chuva, vento, secas e enchentes que reconfiguram corpos, tempos e territórios. O clima deixou de ser pano de fundo natural para tornar-se acontecimento cotidiano, revelando as contradições de um modo de habitar que acelerou o tempo, endureceu o espaço e tornou desiguais as condições de vida.

O espaço urbano produz e intensifica o clima. Superfícies impermeáveis, ilhas de calor, supressão de vegetação e ocupações em áreas de risco reescrevem a relação entre cidade e atmosfera. Milton Santos (1996) lembra que o espaço é um sistema indissociável de objetos e ações, no qual a técnica reorganiza a natureza segundo interesses sociais específicos. Nas cidades, essa reorganização converte-se em vulnerabilidade climática seletiva: o mesmo evento meteorológico afeta desigualmente bairros, corpos e histórias.

O tempo urbano também se desajusta. Ondas de calor prolongadas, chuvas extremas e estiagens encurtam o horizonte do planejamento e tornam o presente instável. Hartmut Rosa (2019) descreve a modernidade como uma dinâmica de aceleração que rompe a ressonância com o mundo. O clima urbano evidencia essa ruptura: a cidade corre mais rápido do que sua capacidade de cuidado, enquanto o clima responde com intensidades que interrompem rotinas e expõem fragilidades.

Os corpos são o primeiro lugar onde o clima urbano se inscreve. Calor excessivo, umidade, poluição e eventos extremos produzem cansaço, adoecimento e medo. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que a percepção do mundo é sempre corporal e situada. Viver o clima na cidade é senti-lo na pele: no transporte superlotado sob altas temperaturas, na

casa inundada, no trabalho interrompido pela chuva. O clima torna-se, assim, uma pedagogia involuntária do urbano.

Há uma dimensão inequívoca de poder nessa experiência. Decidir onde investir em drenagem, arborização, habitação segura e transporte resiliente é decidir quem sofrerá menos. Michel Foucault (2014) mostrou que governar é gerir populações por meio de dispositivos que organizam riscos e fluxos. No contexto climático, essa governamentalidade se traduz em políticas que, muitas vezes, protegem áreas valorizadas e expõem periferias, produzindo uma cartografia da injustiça ambiental.

O cotidiano urbano revela essas assimetrias. Chuvas que paralisam a cidade não paralisam a todos da mesma forma. Henri Lefebvre (1991) advertia que o cotidiano é o lugar onde a dominação se naturaliza. Quando enchentes e deslizamentos se repetem sem resposta estrutural, o desastre vira rotina, e a exceção se normaliza. A cidade aprende a conviver com o risco, mas não o distribui de modo justo.

A memória urbana guarda esses eventos como marcas. Bairros reconstruídos, vazios deixados por tragédias, nomes que evocam enchentes e secas compõem uma narrativa climática do urbano. Paul Ricoeur (2007) afirma que a memória se ancora em lugares e orienta a ação no presente. Quando a cidade esquece seus desastres, ela repete seus erros; quando lembra, pode reorientar o futuro.

A crise climática recoloca, ainda, a questão do habitar. Martin Heidegger (2001) compreendia o habitar como o modo como os mortais são sobre a terra. Nas cidades, habitar sob o clima extremo exige repensar materiais, escalas, ritmos e relações com a natureza. A cidade que impermeabiliza tudo perde a capacidade de acolher a água; a que elimina sombras intensifica o calor; a que segrega territórios concentra o risco.

Apesar disso, o clima também revela possibilidades de reinvenção. Iniciativas de adaptação, justiça climática, infraestrutura verde, mobilidade sustentável e participação comunitária reescrevem o urbano. Bruno Latour (2020) propõe pensar a política a partir do “aterrar”, isto é, reconhecer a Terra como agente e redefinir coletivamente as condições de existência. Nas cidades, isso implica recolocar o clima no centro das decisões e do comum.

A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente sua relação com o clima. Entre progresso e ruína, controle e vulnerabilidade,

visibilidade e invisibilidade, o clima expõe o que a cidade fez de si e do mundo. Pensar as cidades a partir do clima é recusar soluções técnicas isoladas e afirmar uma ética do cuidado territorial, na qual o direito à cidade inclua o direito a um ambiente habitável.

Habitar a cidade no tempo do clima é aprender a escutar sinais, a desacelerar onde for preciso e a distribuir proteção com justiça. O clima não é apenas ameaça; é critério. Ele mede a qualidade do nosso modo de viver juntos. Uma cidade que responde ao clima com equidade e imaginação não apenas resiste: ela reabre o horizonte de um urbano onde o humano e o terrestre possam, novamente, coabitar com dignidade.

CIDADE E NATUREZA

A cidade não é o oposto da natureza; ela é uma de suas metamorfoses históricas. Pensar as cidades a partir da natureza é reconhecer que o urbano constitui uma experiência existencial, política e simbólica na qual o humano tenta, incessantemente, separar-se daquilo de que nunca deixou de depender. A cidade nasce do gesto de ordenar a terra, conter as águas, domar os ciclos; mas, ao fazê-lo, reinscreve a natureza em novas formas, ora como recurso, ora como ameaça, ora como memória silenciada. A cidade é, assim, natureza reorganizada pelo poder, atravessada por conflitos, desejos e modos de vida.

O espaço urbano materializa uma determinada relação com a natureza. Ruas asfaltadas, rios canalizados, colinas rebaixadas e florestas substituídas por edifícios revelam uma racionalidade que transforma o mundo vivo em superfície funcional. Milton Santos lembra que o espaço resulta da articulação entre técnica, tempo e ação social, e que a natureza, ao ser tecnificada, passa a responder aos interesses dominantes (Santos, 1996). Nas cidades, essa tecnificação produz paisagens aparentemente controladas, mas estruturalmente frágeis, nas quais o natural retorna sob a forma de crise.

O tempo urbano também se distancia dos ritmos naturais. A cidade vive no tempo contínuo da produção, da iluminação permanente, do funcionamento ininterrupto. Estações, ciclos e pausas tornam-se obstáculos à eficiência. Hartmut Rosa (2019) observa que a aceleração moderna rompe a relação de ressonância com o mundo, tornando-o silencioso ou hostil. A natureza, submetida a esse tempo artificial, deixa de ser horizonte de sentido e passa a ser gerida como variável técnica, até que sua resistência se imponha.

Os corpos urbanos sentem essa ruptura de forma direta. Ar poluído, ilhas de calor, escassez de áreas verdes e alimentos ultraprocessados configuram uma experiência corporal marcada pelo afastamento da vida orgânica. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembra que o corpo é nosso modo primeiro

de estar-no-mundo, inseparável do ambiente que o envolve. Quando a cidade empobrece sua relação com a natureza, empobrece também a experiência sensível do corpo, reduzindo o contato, o ritmo e a atenção.

Há, nesse processo, uma dimensão inequívoca de poder. Decidir onde haverá parques, quem terá acesso à água limpa e quais territórios absorverão os impactos ambientais é decidir quem viverá melhor. Michel Foucault (2014) mostrou que governar implica gerir populações e ambientes, distribuindo riscos e proteções de forma desigual. A cidade “verde” para alguns convive com periferias expostas a enchentes, contaminações e ausência de infraestrutura, revelando uma política da natureza profundamente assimétrica.

O cotidiano urbano normaliza essa desigualdade. Caminhar sob árvores ou sob concreto define experiências distintas de cidade. Henri Lefebvre (1991) advertia que o cotidiano é o lugar onde as formas de dominação se tornam naturais e invisíveis. Quando a natureza é convertida em luxo, parques fechados, condomínios arborizados, paisagens privatizadas, o direito ao ambiente torna-se privilégio, e não condição comum de vida.

A memória da cidade guarda vestígios da natureza que foi. Nomes de ruas, rios soterrados, morros desaparecidos e árvores centenárias resistem como signos de um passado ambiental interrompido. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória se ancora em lugares e orienta a ação no presente. Quando a cidade apaga esses vestígios, perde também a capacidade de aprender com sua própria história ecológica.

Pensar a cidade como texto é reconhecer que nela se inscrevem narrativas de separação e reconciliação com a natureza. Bruno Latour (2020) propõe superar a oposição moderna entre natureza e sociedade, entendendo que sempre estivemos imersos em coletivos híbridos de humanos e não humanos. A cidade é um desses coletivos: nela convivem bactérias, árvores, rios, máquinas, pessoas e instituições em redes de interdependência frequentemente ignoradas.

O habitar urbano, nesse horizonte, precisa ser repensado. Martin Heidegger (2001) compreendia o habitar como o modo pelo qual os mortais permanecem sobre a terra, cuidando do que lhes foi confiado. A cidade que rompe esse cuidado transforma o habitar em mera ocupação. Reaproximar cidade e natureza não significa romantizar o natural, mas reconhecer limites, ritmos e responsabilidades compartilhadas.

Apesar das ruínas, emergem resistências. Hortas urbanas, reflorestamentos comunitários, rios descanalizados e arquiteturas bioclimáticas reescrevem a relação entre cidade e natureza. David Harvey (2014) lembra que o urbano é também espaço de luta e imaginação política. Essas práticas não são apenas técnicas; são gestos simbólicos que afirmam outras formas de viver juntos.

Entre controle e vulnerabilidade, progresso e colapso, visibilidade e esquecimento, a natureza revela à cidade seus próprios limites. Pensar as cidades a partir da natureza é aceitar que o urbano não pode mais ser projeto de dominação, mas de coexistência. A cidade que reconhece sua condição terrestre não abdica da técnica nem da cultura; ela as reinscreve em uma ética do cuidado, do comum e da responsabilidade intergeracional.

Habitar a cidade, hoje, é reaprender a habitar a terra. E talvez seja nesse reaprendizado, lento, conflitivo e sensível, que se abra a possibilidade de um urbano mais justo, onde a natureza deixe de ser apenas cenário ou recurso e volte a ser presença viva, compartilhada e irredutível à lógica da exploração.

CIDADE E ESPIRITUALIDADE

A cidade é também um território espiritual. Pensar as cidades a partir da espiritualidade é reconhecer que o espaço urbano não se reduz a uma organização física e funcional, mas constitui uma experiência existencial, política e simbólica na qual o humano busca sentido, transcendência, pertença e cuidado. A espiritualidade urbana não se confina aos templos; ela atravessa ruas, silêncios, rituais cotidianos, gestos de solidariedade e também conflitos, revelando modos plurais de habitar o mundo em meio à aceleração, à desigualdade e à fragmentação contemporâneas.

O espaço urbano organiza e expressa regimes do sagrado. Igrejas, terreiros, mesquitas, centros espíritas, altares improvisados, grafites devocionais e procissões reescrevem a cidade como texto espiritual. Ao mesmo tempo, a secularização moderna desloca o sagrado para margens discretas ou o converte em espetáculo. Mircea Eliade (2010) observou que o sagrado estrutura o espaço por meio de hierofanias, distinguindo lugares significativos do profano homogêneo. Nas cidades, essas distinções são constantemente tensionadas: o sagrado emerge, resiste e se reinventa entre o trânsito, o consumo e a vigilância.

O tempo urbano desafia a espiritualidade. Ritmos acelerados, jornadas extensas e a lógica da produtividade comprimem a experiência interior e dificultam a escuta. Hartmut Rosa (2019) descreve a crise de ressonância da modernidade tardia, na qual o mundo deixa de “responder” ao sujeito. A espiritualidade urbana, nesse contexto, aparece como busca de ressonância: pausas, retiros improvisados, práticas contemplativas e rituais que tentam recompor uma relação significativa com o tempo.

Os corpos são o lugar onde a espiritualidade urbana se manifesta e é regulada. Corpos que oram, dançam, jejuam, cantam ou caminham em silêncio tornam-se visíveis, e, por vezes, suspeitos no espaço público. Michel Foucault (2014) mostrou como os dispositivos de poder administram os corpos e os discursos, definindo o que pode aparecer como legítimo.

Práticas espirituais dissidentes, especialmente de matrizes afro-indígenas, enfrentam estigmatização e violência, revelando que a espiritualidade é também questão política.

Habitar a cidade é negociar alteridades espirituais. A pluralidade religiosa urbana produz encontros, fricções e aprendizagens. Paul Ricoeur (2006) lembra que a identidade se constrói na relação com o outro e que o reconhecimento é condição ética do convívio. Quando a cidade nega reconhecimento às expressões espirituais minoritárias, ela empobrece seu mundo comum; quando acolhe a diferença, amplia o horizonte do humano.

O cotidiano é o lugar privilegiado dessa espiritualidade difusa. Gestos simples — acender uma vela, cumprimentar com respeito, cuidar de um estranho — reinscrevem o sagrado no ordinário. Michel de Certeau (1994) mostrou que as práticas cotidianas inventam sentidos à margem das instituições. A espiritualidade urbana vive dessas táticas: ela se infiltra nos interstícios da cidade, criando refúgios simbólicos contra a desumanização.

Há, ainda, uma dimensão territorial da espiritualidade. Certos bairros concentram tradições, memórias e conflitos religiosos; outros são “higienizados” em nome do progresso. Milton Santos (1996) afirmou que o território é usado de modo desigual e carrega valores, afetos e disputas. A expulsão de comunidades religiosas de seus territórios históricos revela como o urbano reorganiza o sagrado segundo interesses econômicos, convertendo a fé em ruína ou atração turística.

A memória urbana guarda essas marcas. Festas populares, romarias, cemitérios e nomes de ruas narram uma história espiritual da cidade. Walter Benjamin (1994) via na cidade um arquivo de fragmentos que exigem leitura atenta. Apagar essas memórias é apagar também formas de resistência e cuidado que sustentaram vidas.

A espiritualidade urbana, contudo, não é apenas tradição; é criação. Rubem Alves (2005) insistia que a espiritualidade nasce do desejo de sentido e da imaginação, não da obediência cega. Nas cidades, novas espiritualidades emergem em diálogo com a psicologia, a ecologia, a arte e a justiça social, reconfigurando práticas e linguagens do sagrado.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a espiritualidade revela a cidade em sua busca mais íntima: viver

com sentido em meio ao caos. A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente suas formas de transcendência, às vezes em templos imponentes, às vezes em gestos mínimos de cuidado.

Pensar as cidades a partir da espiritualidade é afirmar que o urbano não é apenas máquina de produção e circulação, mas espaço de escuta, silêncio e esperança. Uma cidade espiritualmente viva não impõe uma fé; ela cria condições para o reconhecimento, o cuidado e a pluralidade de sentidos. É nesse chão compartilhado, conflitivo e fecundo, que a espiritualidade pode voltar a ser não um refúgio privado, mas uma força pública de humanização do viver juntos.

CIDADE E PSICANÁLISE

A cidade é, também, um grande inconsciente a céu aberto. Pensar as cidades a partir da psicanálise é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas um campo simbólico onde desejos, faltas, repressões, fantasmas e sintomas coletivos se inscrevem. A cidade não apenas abriga sujeitos; ela os produz, os atravessa e os devolve a si mesmos sob a forma de angústia, gozo, repetição e conflito. O urbano é, nesse sentido, uma cena psíquica ampliada, onde o individual e o coletivo se entrelaçam de maneira indissociável.

O espaço urbano organiza-se como uma topologia do desejo. Centros, periferias, zonas proibidas, áreas de prazer e territórios de exclusão funcionam como mapas simbólicos que orientam o que pode ou não ser vivido. Sigmund Freud (2010) já afirmava que a civilização se constrói à custa da renúncia pulsional, produzindo inevitavelmente mal-estar. A cidade moderna materializa esse mal-estar: ela promete satisfação, liberdade e felicidade, mas responde frequentemente com frustração, culpa e ansiedade difusa.

O tempo urbano é marcado pela repetição. Deslocamentos diários, rotinas exaustivas e ciclos de consumo produzem uma temporalidade compulsiva, próxima daquilo que Freud chamou de repetição sintomática. A cidade repete seus traumas: desigualdades, violências, exclusões retornam sob novas formas. Jacques Lacan (1998) reformula essa questão ao afirmar que o sujeito está preso à cadeia significante e que o real retorna sempre ao mesmo lugar. A cidade, como estrutura simbólica, insiste em seus pontos de falha.

Os corpos urbanos são corpos desejantes e controlados. Corpos que circulam, se expõem, se escondem, gozam e adoecem. A vigilância, o planejamento e a normatização do espaço funcionam como superegos urbanos, regulando comportamentos e afetos. Michel Foucault (2014) mostrou como as cidades modernas são atravessadas por dispositivos disciplinares

que produzem corpos dóceis e úteis. A psicanálise permite perceber que tais dispositivos não operam apenas externamente, mas são introjetados como exigências internas de desempenho, sucesso e normalidade.

O habitar urbano é atravessado pela falta. Apartamentos mínimos, condomínios fechados e muros altos revelam tentativas de tamponar a angústia por meio do controle do espaço. Donald Winnicott (1975) lembra que o espaço é fundamental para a constituição psíquica, pois é nele que o sujeito experimenta segurança, jogo e criatividade. Cidades que negam espaços de transição, praças, encontros, ócio, produzem sujeitos empobrecidos simbolicamente, incapazes de brincar com o mundo.

A alteridade urbana frequentemente aparece como ameaça. O estranho, o pobre, o louco, o diferente são tratados como restos incômodos da cena urbana. Julia Kristeva (1994) interpreta o estrangeiro como aquilo que revela o estranho em nós mesmos. A cidade, ao expulsar ou invisibilizar certos corpos, tenta recalcar o que retorna como sintoma social: violência, medo e paranoia coletiva.

O cotidiano urbano é o lugar onde esses processos se naturalizam. Pequenos atos, evitar o olhar, acelerar o passo, ignorar o outro, funcionam como microdefesas psíquicas. Erich Fromm (1981) observou que sociedades orientadas pelo consumo produzem sujeitos alienados de seus próprios desejos, substituindo o ser pelo ter. A cidade do consumo intensifica essa alienação ao oferecer objetos no lugar de vínculos e mercadorias no lugar de sentido.

A memória urbana guarda traumas não elaborados. Prédios abandonados, bairros destruídos, monumentos silenciados e zonas de esquecimento compõem o arquivo inconsciente da cidade. Paul Ricoeur (2007) lembra que aquilo que não é simbolizado retorna como repetição e sofrimento. Cidades que não elaboram suas violências históricas tendem a reproduzi-las sob novas roupagens.

A psicanálise permite ainda compreender o urbano como espaço de gozo. Festas, excessos, transgressões e consumos desenfreados revelam que a cidade não é apenas repressão, mas também palco de intensidades. Lacan (1998) lembra que o gozo é aquilo que excede a lei, mas nunca escapa totalmente a ela. A cidade administra o gozo ao mesmo tempo em que o explora economicamente, produzindo sujeitos exaustos e insatisfeitos.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a cidade aparece como uma cena analítica ampliada. Cada rua, cada prédio, cada fronteira urbana fala de desejos organizados, recalques coletivos e sintomas sociais. A cidade, como texto e acontecimento, escreve aquilo que seus habitantes não conseguem dizer plenamente em palavras.

Pensar as cidades a partir da psicanálise é, portanto, recusar leituras ingênuas do urbano. A cidade não adocece por acaso; ela expressa, em escala ampliada, os conflitos de uma civilização fundada na negação da falta e na promessa impossível de completude. Uma cidade que se permite escutar seus sintomas, solidão, violência, exaustão, compulsão, abre a possibilidade de elaboração e transformação.

Habitar a cidade, nesse horizonte, é aceitar a incompletude como condição e criar espaços simbólicos onde o desejo possa circular sem ser imediatamente capturado ou reprimido. Talvez uma cidade mais humana não seja aquela que elimina o conflito, mas aquela que, como uma boa análise, sustenta a escuta, acolhe o mal-estar e permite que novos sentidos emergjam onde antes havia apenas repetição.

CIDADE E O URBANO

A cidade é uma forma histórica condensada no espaço. Pensar as cidades a partir da história é reconhecer que o urbano não é apenas organização física e funcional, mas experiência existencial, política e simbólica na qual tempos distintos se entrecruzam, disputam sentido e permanecem em tensão. A cidade não “tem” história: ela *é* história em movimento, escrita nas ruas, nos edifícios, nas ruínas e nos silêncios. Cada gesto de habitar reinscreve o passado no presente, ao mesmo tempo em que projeta futuros possíveis.

O espaço urbano funciona como um arquivo material. Traçados viários, centros administrativos, bairros operários, periferias e zonas interditas narram escolhas históricas e relações de poder. Walter Benjamin (1994) observou que a história se acumula como ruína sob a aparência do progresso, e que a cidade moderna é o lugar onde esse acúmulo se torna visível ao olhar atento. O urbano, assim, expõe uma temporalidade não linear: camadas sobrepostas de tempos que coexistem e se chocam.

O tempo da cidade é feito de permanências e rupturas. Monumentos pretendem fixar uma memória oficial, enquanto demolições apagam narrativas incômodas. Michel de Certeau (1994) lembra que a história não se escreve apenas nos grandes acontecimentos, mas nas práticas ordinárias que reinventam o espaço instituído. O cotidiano urbano, caminhar, trabalhar, ocupar, reconta a história por baixo, desestabilizando versões hegemônicas do passado.

Os corpos são suportes dessa escrita histórica. Corpos racializados, generificados e territorializados carregam marcas de processos coloniais, escravistas e industriais que estruturaram a cidade. Achille Mbembe (2018) mostra que a modernidade urbana produziu geografias da vida e da morte, distribuindo desigualmente proteção e abandono. A história urbana, nesse sentido, não é neutra: ela seleciona quais vidas merecem memória e quais podem ser esquecidas.

Habitar a cidade é viver em meio a essas seleções. Bairros preservados coexistem com territórios estigmatizados; centros celebrados, com periferias silenciadas. Milton Santos (1996) afirma que o território é usado de forma desigual e que o espaço expressa a história concreta das relações sociais. A cidade histórica é, portanto, um mapa de disputas: entre pertencimento e exclusão, visibilidade e invisibilidade.

A história urbana também se manifesta como linguagem. Nomes de ruas, datas comemorativas, placas e museus constroem narrativas que orientam a leitura do passado. Paul Ricoeur (2007) destaca que a memória é sempre narrativa e que toda narrativa implica escolhas, esquecimentos e interpretações. A cidade, como texto, disputa continuamente o sentido de sua própria história: o que lembrar, o que apagar, o que reinterpretar.

O poder atua nesse processo de maneira decisiva. Políticas de patrimônio, revitalizações e “requalificações” frequentemente reescrevem a história em favor de interesses econômicos. Michel Foucault (2014) mostrou que o poder produz regimes de verdade que definem o que pode ser dito e lembrado. No urbano, esses regimes transformam a história em instrumento de governo, legitimando exclusões sob a aparência de neutralidade técnica.

O cotidiano, contudo, resiste a essa captura total. Festas populares, ocupações, memórias orais e práticas culturais reinscrevem histórias subalternizadas no espaço público. E. P. Thompson (1987) lembrava que a história se faz também a partir da experiência vivida dos sujeitos comuns, não apenas das estruturas. A cidade torna-se, assim, palco de uma história plural, conflitiva e inacabada.

Há, ainda, a tensão entre progresso e ruína. Grandes projetos urbanos prometem futuro enquanto produzem escombros sociais e simbólicos. Henri Lefebvre (2001) advertia que o urbano é um campo de lutas onde a história é constantemente apropriada e reconfigurada. A cidade histórica não é museu; é arena onde o passado é mobilizado para disputar o presente.

Pensar as cidades a partir da história é, portanto, recusar tanto o saudosismo quanto o apagamento. É compreender que o urbano carrega feridas não cicatrizadas e promessas não cumpridas. A cidade, como acontecimento, não encerra sua história; ela a reabre a cada geração. Entre controle e liberdade, pertencimento e exclusão, a história urbana revela quem fomos, quem somos e quem ainda podemos ser.

Habitar a cidade historicamente é assumir uma ética da memória: lembrar para transformar. Uma cidade que reconhece suas histórias, inclusive as dolorosas, amplia o horizonte do comum e cria condições para reinvenções mais justas do humano. Afinal, a história não está atrás de nós; ela caminha conosco, inscrita no chão que pisamos e nos modos como escolhemos, hoje, continuar a escrevê-la.

CIDADE E GRAMÁTICA

A cidade pode ser lida como uma gramática viva. Pensar as cidades a partir da gramática é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica estruturada por regras, desvios, sintaxes e semânticas que orientam a vida coletiva. A cidade fala, não apenas por palavras, mas por traçados, ritmos, silêncios e interrupções. Ela conjuga verbos, impõe tempos, define sujeitos e distribui sentidos. Habitar a cidade é aprender, muitas vezes sem perceber, a sua gramática.

O espaço urbano organiza-se como uma sintaxe material. Ruas, praças, muros, centros e periferias funcionam como frases que ordenam quem pode circular, onde parar e como aparecer. Ludwig Wittgenstein (1999) afirmava que os limites da nossa linguagem são os limites do nosso mundo. A cidade, enquanto linguagem espacial, estabelece esses limites: ela define o que pode ser dito corporalmente, quais trajetórias são “corretas” e quais movimentos se tornam erros gramaticais passíveis de correção, repressão ou exclusão.

O tempo urbano também é gramatical. Há tempos verbais autorizados e outros interditados. O futuro aparece como promessa constante de progresso; o passado, como algo a ser higienizado ou monumentalizado; o presente, como urgência permanente. Paul Ricoeur (2007) lembra que toda narrativa organiza o tempo por meio de uma intriga que seleciona eventos e silencia outros. A cidade, como narrativa gramaticalizada, conjuga o tempo de modo desigual, permitindo a alguns projetar futuros e condenando outros à repetição de um presente sem horizonte.

Os corpos são sujeitos gramaticais dessa linguagem urbana. Há corpos que ocupam a posição de sujeito da frase, visíveis, legítimos, autorizados a falar e circular, e corpos relegados à condição de objeto ou complemento descartável. Judith Butler (2019) argumenta que normas linguísticas e sociais produzem corpos inteligíveis e outros abjetos. A gra-

mática da cidade opera de modo semelhante: ela reconhece certos corpos como “corretos” e trata outros como erros a serem corrigidos, ocultados ou eliminados do campo de visibilidade.

O poder se manifesta como gramática normativa. Leis, códigos urbanos, discursos técnicos e políticas públicas funcionam como regras que determinam o uso adequado do espaço. Michel Foucault (2014) evidenciou que o poder moderno não apenas proíbe, mas produz saberes e normalidades. A gramática urbana não se limita a organizar; ela produz subjetividades que aprendem a se autocorrigir, a falar baixo, a não ocupar certos lugares, a não interromper a frase dominante da cidade.

O cotidiano é o lugar onde essa gramática é praticada e, por vezes, subvertida. Pequenos gestos, atravessar fora da faixa, ocupar uma praça, grafitar um muro, vender na rua, funcionam como desvios sintáticos que reescrevem o texto urbano. Michel de Certeau (1994) mostra que os usuários da cidade inventam “artes de fazer” que burlam a linguagem oficial do planejamento. Essas práticas não destroem a gramática da cidade; elas a tensionam, introduzindo variações e neologismos espaciais.

A cidade é também um campo semântico em disputa. Certos territórios são associados a perigo, degradação ou atraso; outros, a progresso, cultura e valor. Stuart Hall (2016) lembra que os significados são produzidos em contextos de poder e nunca são neutros. A gramática urbana atribui sentidos aos lugares e, ao fazê-lo, legitima desigualdades e estigmatizações que se naturalizam no discurso cotidiano.

A memória urbana funciona como arquivo gramatical. Nomes de ruas, monumentos, datas e mapas registram uma sintaxe histórica que privilegia certas narrativas e apaga outras. Walter Benjamin (1994) via a cidade como um texto fragmentário, feito de restos e ruínas que exigem leitura crítica. Ler a gramática da cidade é, portanto, aprender a decifrar o que foi silenciado entre uma frase e outra da história oficial.

Há, ainda, uma dimensão ética dessa gramática. Mikhail Bakhtin (2011) afirmava que toda linguagem é dialógica, isto é, nasce do encontro entre vozes. Uma cidade que impõe uma gramática monológica, única, rígida, excludente, empobrece o diálogo urbano e sufoca a pluralidade. Já uma cidade aberta ao diálogo reconhece a legitimidade de múltiplas vozes, sotaques e modos de dizer o espaço.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a gramática urbana revela quem pode falar e quem deve permanecer em silêncio. A cidade, como texto e acontecimento, é continuamente reescrita por disputas gramaticais: quem define as regras, quem pode quebrá-las e quem paga o preço pelo erro.

Pensar as cidades a partir da gramática é assumir que o urbano não é natural, mas construído — e, portanto, passível de revisão. Mudar a cidade é também mudar sua linguagem: ampliar o vocabulário do comum, flexibilizar as regras do habitar, permitir novas conjugações do viver juntos. Uma cidade mais justa é aquela que aceita ser reescrita, acolhendo a pluralidade de vozes que a constituem e transformando o espaço urbano em uma gramática viva, aberta e profundamente humana.

CIDADE E MATEMÁTICA

A cidade pode ser pensada como uma matemática vivida. Não no sentido restrito de números e cálculos abstratos, mas como um sistema de proporções, medidas, repetições, probabilidades e algoritmos que organizam o espaço, o tempo e as possibilidades de existência. Pensar as cidades a partir da matemática é reconhecer que o urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica estruturada por racionalidades quantitativas que produzem subjetividades, hierarquizam territórios e definem quem conta, e quem é descartado como resto.

O espaço urbano é profundamente matemático. Traçados ortogonais, zonas funcionais, densidades populacionais, índices de ocupação do solo e mapas de risco expressam uma razão geométrica que pretende tornar a cidade legível e controlável. René Descartes, ao propor a matematização do mundo como critério de clareza e evidência, inaugurou uma racionalidade que influenciou profundamente o urbanismo moderno. A cidade cartesiana busca eliminar o acaso, o desvio e o excesso, reduzindo o espaço a problema técnico a ser resolvido.

O tempo urbano também se submete ao cálculo. Horários, fluxos, produtividade, deslocamentos e metas transformam o viver em equação de eficiência. Max Weber (2004) já havia mostrado como a racionalização moderna converte a vida social em um sistema de cálculo e previsibilidade. Na cidade, essa racionalidade temporal produz sujeitos permanentemente avaliados: atrasos, rendimentos, estatísticas e desempenhos organizam a experiência cotidiana, comprimindo o tempo vivido em métricas de controle.

Os corpos urbanos tornam-se corpos mensuráveis. São contados, rastreados, classificados e comparados. Taxas de mortalidade, índices de criminalidade, mapas epidemiológicos e algoritmos de vigilância inscrevem a matemática diretamente na carne. Michel Foucault (2014) demonstrou

que o poder moderno opera por meio de saberes estatísticos que permitem governar populações. A matemática urbana não é neutra: ela decide onde investir, quem proteger e quem pode ser exposto ao risco.

O habitar, nesse contexto, é atravessado por desigualdades numéricas. Metros quadrados, valores imobiliários, tarifas e distâncias definem quem pode morar perto, quem vive longe e quanto tempo da vida será gasto em deslocamento. Milton Santos (1996) afirma que o espaço é produzido por uma lógica técnica e econômica que transforma desigualdade em normalidade. A matemática da cidade organiza uma aritmética cruel: alguns somam conforto e tempo livre; outros acumulam cansaço e exclusão.

A cidade contemporânea é também governada por algoritmos. Sistemas de trânsito, crédito, segurança e consumo utilizam modelos matemáticos para prever comportamentos e antecipar decisões. Byung-Chul Han (2018) alerta que a sociedade do desempenho substituiu a disciplina pela autoavaliação permanente, mediada por dados e métricas. A matemática urbana, nesse cenário, deixa de ser apenas instrumento e passa a ser linguagem dominante do poder, operando de forma opaca e difícil de contestar.

No cotidiano, porém, essa matemática é constantemente tensionada. A vida não cabe integralmente nas fórmulas. Desvios, improvisos, afetos e encontros desorganizam a previsibilidade. Michel de Certeau (1994) mostra que os praticantes da cidade inventam usos que escapam ao cálculo do planejamento. Caminhos alternativos, ocupações informais e economias de sobrevivência revelam uma contra-matemática do urbano, feita de aproximações, erros e criatividade.

Há também uma dimensão simbólica nessa racionalidade. A matemática urbana produz a ilusão de neutralidade e justiça técnica. Alain Supiot (2015) critica a substituição do julgamento político pelo governo por números, no qual indicadores passam a valer mais do que vidas concretas. Quando a cidade se deixa governar apenas por métricas, ela corre o risco de perder a capacidade ética de escutar o sofrimento que não se quantifica.

A memória urbana revela os limites dessa razão matemática. Grandes projetos calculados com precisão deixaram ruínas sociais: conjuntos habitacionais desumanizados, vias expressas que dividiram bairros, estatísticas que justificaram remoções. Walter Benjamin (1994) via no progresso

técnico um acúmulo de destroços que a história oficial insiste em não contar. A matemática da cidade registra resultados, mas frequentemente apaga os custos humanos.

Ainda assim, a matemática não precisa ser apenas instrumento de dominação. Ela pode também abrir possibilidades de justiça espacial. Amartya Sen (2011) argumenta que indicadores devem servir à ampliação das capacidades humanas, e não à sua redução. Uma cidade que utiliza a matemática para distribuir cuidado, reduzir desigualdades e planejar o comum reinscreve o cálculo em uma ética da vida.

Pensar as cidades a partir da matemática é, portanto, um exercício crítico. É perguntar: quem formula as equações do urbano? Quem define as variáveis relevantes? Quem fica fora do cálculo? Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a matemática revela a estrutura profunda da cidade contemporânea.

A cidade, como texto e acontecimento, é escrita em números — mas também em dores, desejos e resistências que escapam às fórmulas. Uma cidade verdadeiramente humana não rejeita a matemática, mas a submete ao critério do cuidado, do comum e da dignidade. Talvez o desafio do nosso tempo seja reaprender a calcular sem desumanizar, transformando a matemática urbana de linguagem do controle em ferramenta de justiça e reinvenção do viver juntos.

CIDADE E CIÊNCIA

A cidade é um laboratório vivo. Pensar as cidades a partir da ciência é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica onde saberes se produzem, circulam e se confrontam. A ciência não acontece fora da cidade: ela se encarna em infraestruturas, estatísticas, protocolos, tecnologias e políticas públicas que reorganizam o cotidiano, moldam corpos e definem o que conta como verdade. A cidade é, assim, um texto científico em disputa, escrito por experimentos, dados, hipóteses e erros.

O espaço urbano é profundamente científico. Redes de saneamento, hospitais, universidades, laboratórios, observatórios e centros de dados traduzem a confiança moderna na racionalidade técnica. Gaston Bachelard (1996) lembrava que o conhecimento científico se constrói contra a evidência imediata, exigindo rupturas com o senso comum. Na cidade, essas rupturas materializam-se em dispositivos que pretendem corrigir a vida: vacinas, normas sanitárias, zoneamentos ambientais. Mas cada correção científica produz também efeitos políticos, redefinindo quem é protegido e quem permanece vulnerável.

O tempo urbano é regulado por cronogramas científicos. Previsões meteorológicas, curvas epidemiológicas, modelos de tráfego e projeções econômicas antecipam o futuro e orientam decisões no presente. Bruno Latour (2012) mostrou que a ciência opera por redes de mediações que conectam laboratórios, instituições e práticas sociais. A cidade, nesse sentido, é um nó dessas redes: nela, o futuro é continuamente calculado, simulado e governado. O risco é transformar a antecipação científica em destino inevitável, apagando a deliberação democrática.

Os corpos urbanos tornam-se objetos e sujeitos da ciência. São medidos, testados, monitorados. Índices de saúde, mapas de contágio, sensores ambientais e vigilâncias algorítmicas inscrevem a ciência na experiência cotidiana. Michel Foucault (2014) analisou como a biopolí-

tica emerge quando o poder se orienta pela gestão científica da vida. Na cidade, essa gestão pode salvar vidas, como nas políticas de saúde pública, mas também normalizar desigualdades quando certos corpos são mais expostos ao risco do que outros.

Habitar a cidade científica é viver entre confiança e suspeita. A ciência promete segurança, eficiência e progresso; ao mesmo tempo, suas aplicações urbanas revelam limites, incertezas e danos colaterais. Ulrich Beck (2011) descreveu a sociedade do risco como aquela em que os perigos produzidos pela própria modernidade científica se tornam centrais. Enchentes urbanas, poluição do ar e colapsos sanitários mostram que a cidade científica também produz ruínas.

A alteridade aparece, então, como problema epistemológico. Saberes locais, experiências populares e práticas tradicionais frequentemente são deslegitimados frente ao discurso técnico. Boaventura de Sousa Santos (2010) critica a monocultura do saber científico e propõe uma ecologia de saberes que reconheça a pluralidade epistemológica (Santos, 2010). Nas cidades, essa ecologia é crucial: políticas urbanas mais justas emergem quando a ciência dialoga com o conhecimento vivido de quem habita os territórios.

O cotidiano urbano revela as fricções entre ciência e vida. Protocolos sanitários encontram resistências; modelos de mobilidade colidem com práticas reais; indicadores não capturam afetos e sofrimentos. Michel de Certeau (1994) mostrou que os usuários reinventam os dispositivos técnicos por meio de táticas ordinárias. A cidade científica nunca funciona exatamente como planejada, e é nessa diferença que a vida insiste.

A memória urbana guarda marcas das promessas científicas: hospitais emblemáticos, obras de engenharia, bairros planejados. Guarda também seus fracassos: experiências malsucedidas, populações deslocadas, dados que justificaram remoções. Walter Benjamin (1994) advertia que o progresso técnico acumula destroços que a narrativa oficial prefere ocultar. Ler a cidade científica exige atenção aos silêncios entre os números.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, a ciência estrutura o poder urbano. Algoritmos decidem prioridades; evidências orientam políticas; rankings definem valor. Alain Supiot (2015) alerta para a governança pelos números, na qual indicadores substituem o julgamento político. Uma cidade governada apenas por métricas corre o risco de perder o sentido do comum.

Ainda assim, a ciência pode ser força de reinvenção. Quando orientada pelo cuidado, pela participação e pela justiça, ela amplia capacidades e reduz desigualdades. Amartya Sen (2011) sustenta que o desenvolvimento deve ser avaliado pela expansão das liberdades humanas, não apenas por resultados técnicos. Na cidade, isso implica uma ciência pública, transparente e dialógica.

Pensar as cidades a partir da ciência é, portanto, afirmar uma crítica comprometida: reconhecer a potência do saber científico sem absolutizá-lo; submeter os dados ao debate; abrir os laboratórios ao território. A cidade, como texto e acontecimento, continuará a ser escrita pela ciência, mas a pergunta decisiva permanece: a serviço de quem?

Uma cidade verdadeiramente científica é aquela que aceita a incerteza, escuta a experiência vivida e transforma conhecimento em cuidado compartilhado. Nessa travessia, a ciência deixa de ser apenas técnica de controle e torna-se linguagem de responsabilidade, capaz de sustentar um urbano mais justo, habitável e humano.

Cidade e senso comum

A cidade é também um campo de produção do senso comum. Pensar as cidades a partir do senso comum é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica onde crenças compartilhadas, evidências aparentemente óbvias, opiniões correntes e “verdades” repetidas orientam práticas, afetos e decisões. O senso comum não é ingênuo nem neutro: ele organiza a vida urbana, legitima desigualdades e, ao mesmo tempo, pode ser o ponto de partida de resistências e reinvenções do viver coletivo.

O espaço urbano materializa o senso comum em suas formas mais sólidas. Muros, grades, câmeras, zonas “nobres” e territórios estigmatizados expressam crenças sedimentadas sobre perigo, valor e pertencimento. O que parece natural, evitar certos bairros, desconfiar de determinados corpos, aceitar longos deslocamentos como destino — é resultado de uma pedagogia cotidiana do urbano. Antonio Gramsci (2011) compreendia o senso comum como um conjunto contraditório de ideias herdadas, no qual convivem conformismo e possibilidades críticas. A cidade é um dos principais lugares dessa herança: nela, o senso comum se aprende andando, olhando e repetindo.

O tempo urbano reforça essa aprendizagem. A repetição cotidiana transforma escolhas políticas em hábitos aparentemente inevitáveis. O trânsito caótico, a desigualdade territorial, a violência seletiva tornam-se “normais”. Pierre Bourdieu (2007) mostrou como o habitus naturaliza estruturas sociais, fazendo com que o mundo pareça evidente e indiscutível. Na cidade, o senso comum funciona como um dispositivo temporal: ele estabiliza o presente e bloqueia a imaginação de alternativas.

Os corpos são atravessados por esse processo. Certos corpos aprendem a ocupar o espaço com confiança; outros, com medo e contenção. Gestos, olhares e posturas corporais revelam um saber prático que raramente se formula em palavras. Maurice Merleau-Ponty (1999) lembrava que o corpo é um saber silencioso do mundo. O senso comum urbano habita o corpo: ele ensina onde parar, quando correr, a quem ceder passagem e quando desaparecer.

Há, nesse campo, uma dimensão decisiva de poder. O senso comum urbano sustenta políticas sem precisar nomeá-las como tais. Michel Foucault (2014) mostrou que o poder opera eficazmente quando se torna invisível, incorporado às práticas ordinárias. Quando se diz que “a cidade é assim mesmo”, o senso comum funciona como racionalidade governamental difusa, dispensando coerção explícita.

O cotidiano é o laboratório desse saber. Conversas rápidas, manchetes, boatos, redes sociais e experiências fragmentadas produzem uma gramática de evidências. Hannah Arendt (2007) alertava para o perigo de um mundo comum reduzido a opiniões não examinadas, no qual a capacidade de julgar se enfraquece. A cidade, saturada de estímulos, pode reforçar esse empobrecimento do julgamento ao substituir reflexão por reação.

A linguagem urbana é um veículo central do senso comum. Expressões como “área de risco”, “revitalização”, “cidadão de bem” ou “progresso” condensam juízos morais e decisões políticas. Stuart Hall (2016) mostrou como a linguagem organiza significados e produz consensos que parecem naturais. Ler a cidade como texto exige, portanto, desmontar essas expressões e revelar o que elas escondem.

A memória urbana participa dessa produção. Histórias oficiais, monumentos e narrativas escolares reforçam um senso comum histórico

que seleciona heróis e silencia conflitos. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre interpretativa e atravessada por disputas. Quando a cidade repete certas histórias e apaga outras, o senso comum se transforma em amnésia organizada.

Apesar disso, o senso comum não é apenas dominação. Ele é também terreno de deslocamento. Paulo Freire (1996) insistia que o conhecimento crítico nasce do diálogo com o saber cotidiano, não de sua negação abstrata. Nas cidades, experiências compartilhadas de injustiça, cuidado e solidariedade podem converter o senso comum em consciência crítica, abrindo fissuras na normalidade opressiva.

As resistências urbanas frequentemente começam quando algo “óbvio” deixa de convencer. Uma tarifa injusta, uma remoção violenta, uma tragédia evitável rompem a evidência do senso comum e produzem pergunta. Jacques Rancière (2009) afirma que a política emerge quando se interrompe a distribuição consensual do sensível. A cidade torna-se política quando o senso comum é desestabilizado.

Pensar as cidades a partir do senso comum é, portanto, um exercício de desnaturalização. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, o senso comum revela como a cidade se reproduz sem precisar se explicar. A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente essas evidências, e cabe ao pensamento crítico aprender a lê-las contra a corrente.

Uma cidade mais justa não elimina o senso comum; ela o transforma. Ao criar espaços de diálogo, educação e escuta, o urbano pode converter o saber repetido em reflexão partilhada. Habitar a cidade, nesse horizonte, é ousar perguntar o que parece óbvio, e, ao fazê-lo, reabrir o campo do possível onde o humano pode ser reinventado.

CIDADE E PÓS-MODERNIDADE

A cidade pós-moderna é uma experiência marcada pela fragmentação do sentido. Pensar as cidades a partir da pós-modernidade é reconhecer que o urbano já não se organiza sob narrativas totalizantes de progresso, razão ou emancipação universal, mas como um mosaico descontínuo de tempos, linguagens, estilos de vida e racionalidades concorrentes. A cidade torna-se experiência existencial, política e simbólica precisamente porque nela se cruzam promessas inacabadas da modernidade e formas instáveis de viver, desejar e pertencer num mundo sem centro fixo.

O espaço urbano pós-moderno rompe com a ideia de unidade. Centros históricos coexistem com enclaves hiperconectados, periferias precarizadas e espaços tematizados para o consumo e o turismo. A cidade não é mais legível como totalidade coerente, mas como colagem. Jean-François Lyotard (2009) definiu a pós-modernidade como incredulidade em relação às grandes narrativas. No urbano, essa incredulidade se traduz na perda de um projeto comum de cidade: proliferam microterritórios, identidades parciais e usos contraditórios do espaço.

O tempo da cidade pós-moderna é igualmente fraturado. O passado é reciclado como estética, o futuro perde força como promessa coletiva e o presente se absolutiza como experiência intensiva. Fredric Jameson (2007) afirma que a pós-modernidade dissolve a historicidade, produzindo um “presente perpétuo” saturado de imagens. As cidades vivem dessa simultaneidade: ruínas convivem com arranha-céus, memórias são tematizadas e o esquecimento torna-se estratégia de gestão urbana.

Os corpos urbanos refletem essa condição. Corpos performáticos, múltiplos, híbridos, mas também cansados e ansiosos, atravessam espaços que exigem constante adaptação. Zygmunt Bauman (2001) descreve a pós-modernidade, ou modernidade líquida, como um estado em que as formas sociais perdem solidez, exigindo dos indivíduos flexibilidade permanente. Na cidade, essa liquidez se manifesta em vínculos frágeis, identidades móveis e uma sensação persistente de insegurança existencial.

O poder, na cidade pós-moderna, opera menos pela imposição direta e mais pela sedução, pela gestão de imagens e pela lógica do consumo. Espaços são “revitalizados”, experiências são “curadas” e a cidade transforma-se em vitrine. Guy Debord (1997) já havia denunciado a transformação da vida social em espetáculo, no qual a aparência substitui a experiência vivida. A cidade pós-moderna intensifica esse processo: ela se oferece como imagem consumível, enquanto oculta desigualdades estruturais.

O cotidiano urbano torna-se, assim, profundamente ambíguo. Há uma multiplicação de escolhas, estilos e trajetórias possíveis, mas também uma precarização generalizada da vida. Michel Maffesoli (1998) interpreta a pós-modernidade como o tempo das tribos urbanas, dos pertencimentos afetivos e efêmeros. A cidade acolhe essas microcomunidades, mas raramente oferece condições duráveis de cuidado e justiça social.

A alteridade, nesse contexto, é simultaneamente celebrada e rejeitada. Diferenças culturais, sexuais e estéticas ganham visibilidade, enquanto desigualdades econômicas e raciais persistem ou se aprofundam. Stuart Hall (2006) mostra que a identidade pós-moderna é plural, deslocada e construída discursivamente. A cidade pós-moderna torna-se palco dessa pluralização identitária, mas também de conflitos intensos por reconhecimento e pertencimento.

A memória urbana sofre um processo de estetização. Patrimônios são preservados como cenários, não como narrativas vivas de conflito. Walter Benjamin (1994) alertava que o progresso moderno acumula ruínas sob a aparência de novidade. Na pós-modernidade urbana, essas ruínas são frequentemente transformadas em mercadoria cultural, neutralizando seu potencial crítico.

Habitar a cidade pós-moderna é viver entre liberdade e desorientação. Gianni Vattimo (1996) propõe pensar a pós-modernidade como “pensamento fraco”, no qual se renuncia a fundamentos absolutos em favor da interpretação plural. Essa condição pode abrir espaço para tolerância e diálogo, mas também para relativismos que dificultam a construção de projetos coletivos de justiça urbana.

A cidade, como texto e acontecimento, reflete essa ambivalência. Ela escreve narrativas fragmentadas, muitas vezes incompatíveis entre si. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e

ruína, a cidade pós-moderna revela tanto o esgotamento das promessas modernas quanto a emergência de novas formas de vida, ainda instáveis e contraditórias.

Pensar as cidades a partir da pós-modernidade é, portanto, recusar nostalgias fáceis e críticas simplistas. Não se trata de celebrar a fragmentação nem de lamentar a perda de unidade, mas de compreender o urbano como campo de disputas simbólicas e políticas sem garantias finais. A tarefa ética que se impõe é reinventar o comum em meio à pluralidade, sem recorrer a totalizações autoritárias nem se render à indiferença.

Uma cidade pós-moderna humanizadora será aquela capaz de transformar a multiplicidade em diálogo, a diferença em reconhecimento e a fragmentação em possibilidade criativa. Nesse horizonte, o urbano deixa de ser apenas cenário de dispersão e torna-se espaço experimental onde novas formas de viver juntos podem, ainda que precariamente, ser ensaiadas.

CIDADE E RACISMO

A cidade é também uma máquina racial. Pensar as cidades a partir do racismo é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização física e funcional, mas uma experiência existencial, política e simbólica profundamente atravessada por hierarquias raciais que produzem subjetividades, delimitam territórios, regulam corpos e distribuem desigualmente a vida e a morte. O racismo não é um acidente urbano nem um desvio moral individual: ele está inscrito na própria gramática da cidade moderna, em seus mapas, fluxos, normas e silêncios.

O espaço urbano racializa. Bairros, periferias, centros e zonas “nobres” não são apenas recortes geográficos, mas construções históricas que associam cor, valor e perigo. Frantz Fanon (2008) mostrou que o espaço colonial é rigidamente compartimentado, separando vidas consideradas plenas daquelas tratadas como excedentes. A cidade contemporânea herda essa lógica: muros invisíveis e visíveis organizam quem pode habitar com dignidade e quem deve sobreviver sob vigilância permanente.

O tempo urbano também é racializado. Para certos corpos, o futuro é promessa; para outros, é suspensão. O racismo produz uma temporalidade desigual, na qual a espera, o atraso e a interrupção se tornam experiência cotidiana. Achille Mbembe (2018) afirma que o racismo é uma tecnologia de poder que administra a vida por meio da exposição diferencial à morte. Nas cidades, isso se manifesta em trajetórias encurtadas, expectativas reduzidas e políticas de abandono travestidas de normalidade.

Os corpos negros e racializados vivem a cidade sob o signo da suspeita. Caminhar, dirigir, ocupar espaços públicos ou simplesmente existir torna-se ato permanentemente interpretado. Silvio Almeida (2019) define o racismo estrutural como um sistema que organiza instituições, práticas e imaginários para reproduzir desigualdades raciais. A cidade é um de seus principais dispositivos: ela ensina quem deve ser visto, quem pode ser esquecido e quem deve ser controlado.

O habitar urbano revela essa assimetria de forma brutal. Acesso à moradia digna, saneamento, transporte e lazer segue linhas raciais bem definidas. Milton Santos (1996) lembra que o território é usado de maneira seletiva e que o espaço expressa as desigualdades sociais historicamente produzidas. No Brasil e em outros contextos marcados pela colonialidade, raça e território se confundem: a periferia tem cor, assim como a exclusão.

O cotidiano naturaliza essas violências. Mortes, abordagens policiais, remoções e precariedades tornam-se estatísticas. Hannah Arendt (2007) advertia que a banalização do mal ocorre quando a violência se torna rotina e deixa de provocar escândalo moral. O racismo urbano opera exatamente assim: ele transforma o intolerável em normal, o absurdo em dado.

A linguagem da cidade participa desse processo. Expressões como “área de risco”, “guerra às drogas”, “revitalização” e “ordem pública” funcionam como eufemismos raciais. Stuart Hall (2016) mostrou como a representação constrói sentidos que legitimam exclusão. A cidade, como texto, escreve o racismo em códigos aparentemente técnicos, escondendo decisões políticas sob o véu da neutralidade.

A memória urbana é igualmente seletiva. Monumentos celebram colonizadores, enquanto histórias de resistência negra permanecem marginalizadas. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre disputa entre lembrar e esquecer. Cidades racistas são também cidades amnésicas: elas apagam a violência fundadora para preservar a imagem de progresso.

Apesar disso, a cidade é também espaço de insurgência. Culturas negras, movimentos sociais, ocupações e produções estéticas reescrevem o urbano a partir da experiência racializada. Lélia Gonzalez (2020) apontou como a presença negra reinventa a cidade por meio de linguagens, afetos e práticas que desafiam a colonialidade do poder. O racismo produz dor, mas também resistência, criação e pensamento crítico. O poder urbano reage a essas presenças com ambivalência: ora cooptando, ora reprimindo. Michel Foucault (2014) já havia demonstrado que o poder moderno governa populações por meio da vigilância e da normalização. No contexto racial, essa governamentalidade se expressa em políticas de segurança seletivas e em dispositivos que criminalizam a pobreza racializada.

Pensar as cidades a partir do racismo é, portanto, um exercício de desvelamento. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade,

pertencimento e exclusão, o racismo revela a cidade como campo de batalha moral e político. A cidade, como acontecimento, não é apenas o cenário do racismo: ela é uma de suas formas históricas mais sofisticadas.

Uma cidade verdadeiramente democrática exige mais do que diversidade estética; exige justiça racial concreta. Isso implica reescrever mapas, políticas, memórias e linguagens. Habitar a cidade de forma antirracista é romper com a naturalização da desigualdade e afirmar que nenhuma vida é descartável, nenhum território é condenável e nenhum corpo deve viver sob o peso permanente da suspeita.

Talvez o desafio maior do nosso tempo seja transformar a cidade, esse artefato histórico da exclusão, em espaço efetivo de reparação, reconhecimento e futuro comum. Onde o racismo estruturou muros, que se abram caminhos. Onde a cidade ensinou medo, que reaprenda a escuta. Onde a exclusão foi norma, que a dignidade se torne, enfim, o centro do urbano.

CIDADE E BAIANIDADE

A cidade é também um modo de sentir o mundo. Pensar as cidades a partir da baianidade é reconhecer que o urbano não se reduz a um arranjo técnico de ruas, edifícios e fluxos, mas se constitui como experiência existencial, política e simbólica atravessada por ritmos, afetos, corporalidades e memórias que desafiam a lógica homogênea da modernidade urbana. A baianidade não é um traço folclórico nem uma identidade fixa: ela é uma forma histórica de habitar, narrar e significar a cidade, produzida na confluência entre África, colonização, resistência negra, religiosidade, festa, dor e invenção cotidiana.

O espaço urbano baiano é profundamente marcado pela presença do corpo. O corpo que dança, trabalha, reza, canta, vende, espera e resiste. Ruas, largos, feiras e terreiros não são apenas lugares de circulação, mas espaços de inscrição simbólica onde o corpo produz sentido. Milton Santos (1996) lembra que o espaço é sempre um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de ações, e, na Bahia, essas ações carregam marcas de uma temporalidade própria, onde o tempo não é apenas cronológico, mas vivido, ritmado e sensível.

A baianidade introduz uma experiência singular do tempo urbano. O tempo da cidade não é apenas o tempo do relógio, da produtividade e da urgência, mas também o tempo da espera, da conversa, do axé e do improviso. Essa temporalidade frequentemente entra em tensão com modelos urbanos hegemônicos que associam progresso à aceleração. Henri Lefebvre (2001) afirma que o cotidiano é o lugar onde se revelam as contradições entre a vida vivida e a racionalidade abstrata do espaço. Nas cidades baianas, o cotidiano resiste à total submissão ao tempo disciplinar, reinventando o urbano como experiência partilhada.

O poder, nesse contexto, manifesta-se de forma ambígua. A baianidade é frequentemente apropriada como imagem turística, estetizada e despolitizada. A cidade torna-se espetáculo, enquanto desigualdades

raciais e territoriais persistem. Stuart Hall (2006) apontou que identidades culturais podem ser simultaneamente espaços de afirmação e de captura simbólica (Hall, 2006). A baianidade, quando reduzida a marca, corre o risco de ocultar os conflitos que estruturam a cidade real.

Os territórios urbanos da Bahia revelam essa tensão entre pertencimento e exclusão. Centros históricos restaurados convivem com periferias negligenciadas, majoritariamente negras. Lélia Gonzalez (2020) já denunciava que a cultura afro-brasileira é central na constituição do Brasil, mas seus sujeitos seguem marginalizados nas estruturas de poder. A baianidade, nesse sentido, é atravessada por uma contradição fundamental: ela é celebrada enquanto forma cultural, mas frequentemente negada enquanto direito à cidade.

A cidade baiana é também texto e linguagem. Seus sons, cores, gestos e silêncios narram histórias de colonização, escravidão, resistência e criação. Walter Benjamin (1994) lembrava que a cidade deve ser lida como um palimpsesto, onde camadas de tempo e experiência se sobrepõem. Em Salvador e em outras cidades da Bahia, o passado não é apenas memória distante: ele pulsa nos nomes das ruas, nos rituais, nas festas populares e nas dores não reparadas.

A religiosidade afro-brasileira ocupa lugar central nessa gramática urbana. Terreiros, procissões e festas religiosas produzem uma cidade atravessada pelo sagrado, onde o visível e o invisível coexistem. Muniz Sodré (2017) afirma que a cultura negra no Brasil organiza uma outra racionalidade, baseada na circularidade, no corpo e na ancestralidade. Essa racionalidade desafia a lógica urbana moderna, fundada na separação rígida entre razão, corpo e espiritualidade.

O cotidiano urbano da baianidade é, assim, espaço de resistência micropolítica. Na música, na culinária, na fala e na ocupação dos espaços públicos, produzem-se formas de vida que escapam à normatização total. Michel de Certeau (1994) mostrou que os sujeitos reinventam o espaço por meio de práticas ordinárias, criando brechas no planejamento dominante. A baianidade opera nessas brechas, transformando a cidade em lugar de criação coletiva.

Pensar as cidades a partir da baianidade é recusar leituras que opõem tradição e modernidade de forma simplista. Trata-se de reconhecer a cidade

como acontecimento vivo, onde o passado não é obstáculo, mas recurso simbólico; onde o corpo não é excesso, mas linguagem; onde a festa não é fuga, mas política do sensível. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a baianidade revela a cidade como espaço de disputa por sentido.

Uma cidade que reconhece a baianidade como potência crítica não a reduz a mercadoria nem a folclore. Ela a assume como chave ética para repensar o urbano a partir do cuidado, do pertencimento e da memória. Habitar a cidade, nesse horizonte, é aprender a escutar seus ritmos, respeitar seus corpos e reconhecer que o humano se reinventa quando a vida, em sua densidade cultural e histórica, ocupa o centro do espaço urbano.

CIDADE E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

A cidade contemporânea tornou-se também um ambiente algorítmico. Pensar as cidades a partir da inteligência artificial é reconhecer que o espaço urbano já não se organiza apenas por infraestruturas materiais, decisões políticas explícitas ou práticas cotidianas visíveis, mas por sistemas invisíveis de cálculo, previsão e automação que atravessam a experiência existencial, política e simbólica do habitar. A inteligência artificial não paira acima da cidade: ela se infiltra no trânsito, na segurança, na gestão de serviços, no consumo, na vigilância e na produção de narrativas sobre quem somos e como devemos viver.

O espaço urbano mediado por algoritmos é um espaço antecipatório. A cidade passa a ser governada não apenas pelo que acontece, mas pelo que *pode* acontecer segundo modelos estatísticos. Michel Foucault (2014) já havia demonstrado que o poder moderno opera pela gestão de populações e pela administração do possível. A inteligência artificial radicaliza essa lógica: ela transforma o urbano em campo de simulações permanentes, onde o risco, o desvio e o comportamento são calculados antes mesmo de se manifestarem.

O tempo da cidade algorítmica é um tempo comprimido. O futuro invade o presente sob a forma de previsão, e o presente é constantemente avaliado em tempo real. Byung-Chul Han (2018) observa que vivemos uma temporalidade marcada pela aceleração, pela transparência e pelo excesso de positividade, na qual tudo deve ser mensurável e otimizado. Na cidade, essa temporalidade produz eficiência, mas também esgota a experiência, reduzindo o tempo do encontro, do erro e da demora: dimensões fundamentais da vida urbana.

Os corpos tornam-se dados. Movimentos, rostos, hábitos e deslocamentos são capturados por sensores, câmeras e plataformas. Gilles Deleuze (1992) já havia anunciado a transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle, nas quais o poder opera por modulação contínua.

A inteligência artificial intensifica esse controle ao dissolver fronteiras entre espaço público e privado, tornando o corpo urbano permanentemente legível e avaliável.

Habitar a cidade inteligente é viver sob uma ambiguidade radical. Por um lado, sistemas automatizados prometem conforto, segurança e personalização; por outro, instauram novas formas de exclusão e opacidade decisória. Virginia Eubanks (2018) mostra como tecnologias automatizadas tendem a reproduzir e aprofundar desigualdades sociais, especialmente contra populações já vulnerabilizadas. A cidade algorítmica não é neutra: ela carrega os vieses de quem a projeta e de quem se beneficia de seus cálculos.

O território urbano, nesse contexto, é redesenhado por lógicas informacionais. Certas áreas tornam-se hiperconectadas e monitoradas; outras permanecem invisíveis aos dados, exceto quando aparecem como problema. Milton Santos (1996) lembrava que a técnica nunca é apenas técnica, mas sempre política e socialmente situada. A inteligência artificial, ao organizar fluxos e prioridades urbanas, redefine quem importa e quem permanece à margem do mapa digital da cidade.

O cotidiano é profundamente afetado por essas mediações. Recomendações automatizadas orientam escolhas, rotinas e desejos. Shoshana Zuboff (2020) descreve esse processo como capitalismo de vigilância, no qual a experiência humana é transformada em matéria-prima para previsão e controle comportamental. A cidade torna-se, assim, um imenso laboratório de experimentação sobre a vida cotidiana.

A linguagem urbana também se transforma. Termos como “cidade inteligente”, “otimização”, “dados abertos” e “eficiência” constroem um imaginário tecnocrático que tende a obscurecer conflitos políticos. **Jacques Rancière (2009)** lembra que a política emerge quando se rompe o consenso sobre o que pode ser visto, dito e decidido. Quando algoritmos decidem silenciosamente, o dissenso corre o risco de ser neutralizado antes mesmo de se expressar. Além disso, a memória urbana enfrenta um novo desafio. Registros digitais prometem arquivar tudo, mas também selecionam o que é digno de ser lembrado. **Paul Ricoeur (2007)** adverte que toda memória é atravessada por esquecimento e interpretação. Na cidade algorítmica, o esquecimento pode ser programado, e a história pode ser reduzida a banco de dados sem narrativa crítica.

Apesar disso, a inteligência artificial não determina o destino da cidade. Ela é um campo de disputa. Movimentos por tecnologia ética, dados comunitários e inteligência artificial participativa mostram que outros usos são possíveis. **Boaventura de Sousa Santos** (2010) propõe pensar alternativas à racionalidade dominante a partir de uma ecologia de saberes. Aplicada ao urbano, essa perspectiva exige que a inteligência artificial dialogue com a experiência vivida, os saberes locais e as lutas por justiça social.

Pensar as cidades a partir da inteligência artificial é, portanto, enfrentar uma questão decisiva: quem programa o urbano e com quais valores? Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, a cidade algorítmica revela tanto novas possibilidades de cuidado coletivo quanto riscos profundos de desumanização.

Uma cidade verdadeiramente inteligente não é aquela que tudo prevê, mas aquela que preserva o imprevisto; não a que vigia incessantemente, mas a que confia; não a que reduz a vida a dados, mas a que reconhece o humano como excesso, fragilidade e criação. Habitar a cidade do futuro exige, mais do que inteligência artificial, uma ética urbana capaz de recolocar a técnica a serviço da dignidade, da democracia e do direito de existir plenamente no espaço comum.

CIDADE E FEMINISMO

A cidade é também um território de gênero. Pensar as cidades a partir do feminismo é reconhecer que o espaço urbano não é neutro, nem universal, mas historicamente produzido a partir de olhares, normas e poderes que tomaram o masculino como medida do humano. A cidade, enquanto experiência existencial, política e simbólica, organiza corpos, tempos e trajetórias de forma desigual, inscrevendo no cotidiano urbano hierarquias de gênero que definem quem pode circular com liberdade, quem deve temer, quem é visível e quem aprende a desaparecer.

O espaço urbano é um dispositivo de poder que educa os corpos. Ruas mal iluminadas, transportes inseguros, ausência de equipamentos públicos de cuidado e a lógica produtivista do planejamento urbano revelam uma cidade pensada para o trabalho masculino e não para a reprodução da vida. Simone de Beauvoir (2016) já afirmava que a mulher não nasce, torna-se, indicando que a opressão se constrói socialmente. Na cidade, esse “tornar-se” é aprendido por meio de mapas implícitos de medo, vigilância e contenção corporal.

O tempo urbano também é genericado. Para muitas mulheres, o tempo da cidade é fragmentado entre trabalho produtivo, trabalho doméstico e trabalho de cuidado. A mobilidade urbana, pensada para deslocamentos lineares casa–trabalho, ignora trajetórias múltiplas e complexas. Silvia Federici (2019) afirma que o capitalismo se sustentou historicamente pela invisibilização do trabalho reprodutivo das mulheres. A cidade moderna, nesse sentido, é cúmplice dessa invisibilidade ao organizar seus ritmos a partir da lógica da produção e não do cuidado.

Os corpos femininos vivem a cidade sob permanente avaliação. Olhares, abordagens, assédios e violências atravessam a experiência urbana cotidiana. Judith Butler (2018) afirma que o corpo é um campo político, produzido por normas que definem quais vidas são consideradas mais protegidas e quais são mais expostas à violência. A cidade, ao não garantir segurança e dignidade, distribui desigualmente o direito de existir no espaço público.

Habitar a cidade, para mulheres e dissidências de gênero, é frequentemente um exercício de cálculo. Onde ir, a que horas, com que roupas, por quais caminhos. Michel Foucault (2014) analisou como o poder opera pela disciplina dos corpos e pela normalização dos comportamentos. No urbano, essa disciplina se traduz em pedagogias do medo que moldam gestos, desejos e presenças femininas. O território urbano revela, assim, uma geografia da desigualdade de gênero. Bairros periféricos concentram mulheres negras responsáveis por longos deslocamentos e pelo sustento familiar, enquanto áreas centrais concentram serviços e proteção. Doreen Massey (2008) argumenta que o espaço é relacional e atravessado por relações de poder, inclusive de gênero. A cidade feminista começa quando se reconhece que território e corpo são inseparáveis.

O cotidiano urbano é o lugar onde essas desigualdades se naturalizam, mas também onde podem ser desafiadas. Marchas, ocupações, redes de solidariedade e práticas coletivas reescrevem o uso do espaço. bell hooks (2019) afirma que o feminismo é um movimento para acabar com o sexismo e todas as formas de opressão, e não apenas uma luta identitária. Na cidade, isso implica transformar estruturas, não apenas incluir mulheres em modelos urbanos excludentes.

A linguagem da cidade também carrega marcas patriarcais. Nomes de ruas, monumentos e narrativas históricas privilegiam figuras masculinas, enquanto trajetórias femininas são apagadas. Paul Ricoeur (2017) lembra que a memória é sempre seletiva e atravessada por disputas de poder. Uma cidade feminista exige recontar sua história, trazendo à superfície vidas, lutas e saberes silenciados.

O feminismo, ao tensionar a cidade, propõe uma inversão ética: colocar a vida no centro do planejamento urbano. Isso implica repensar mobilidade, moradia, segurança, trabalho e lazer a partir da interdependência humana. Nancy Fraser (2008) defende que a justiça social exige articular redistribuição econômica, reconhecimento cultural e representação política. No urbano, essas dimensões se encontram de forma concreta e cotidiana. Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, o feminismo revela a cidade como campo de disputa profunda sobre o que significa viver juntos. A cidade, como texto e acontecimento, escreve diariamente normas de gênero, mas também pode ser reescrita por práticas insurgentes que desafiam a ordem patriarcal.

Uma cidade atravessada pelo feminismo não é apenas mais segura para as mulheres; ela é mais humana para todos. Ao reconhecer o cuidado, a pluralidade dos corpos e a centralidade da vida cotidiana, o urbano deixa de ser máquina de exaustão e passa a ser espaço de relação, escuta e reinvenção. Habitar a cidade feminista é afirmar que nenhuma liberdade é plena enquanto for privilégio de poucos, e que o direito à cidade começa pelo direito de existir sem medo no espaço comum.

CIDADE E TEOLOGIA

A cidade é também um lugar teológico. Pensar as cidades a partir da teologia é reconhecer que o espaço urbano não é apenas organização técnica da vida coletiva, mas uma experiência existencial, política e simbólica onde se disputam sentidos últimos sobre o humano, o sagrado, o sofrimento e a esperança. A cidade não é exterior à pergunta por Deus; ao contrário, é nela que a fé se encarna, se corrompe, se reinventa ou se cala. A teologia urbana emerge justamente quando se leva a sério a cidade como acontecimento histórico onde a vida clama por interpretação.

O espaço urbano carrega marcas explícitas e implícitas do sagrado. Catedrais, igrejas, terreiros, templos e rituais públicos convivem com zonas de abandono, violência e exclusão. Essa justaposição revela uma contradição fundamental: a cidade que invoca Deus é a mesma que produz descartáveis. Johann Baptist Metz (2007) afirma que a teologia só é fiel ao seu objeto quando assume a memória do sofrimento como categoria central do pensamento sobre Deus. A cidade, nesse sentido, é memória viva da paixão humana, e qualquer teologia que a ignore torna-se ideologia.

O tempo urbano desafia as escatologias clássicas. O futuro prometido parece sempre adiado para muitos corpos, enquanto outros vivem sob excesso de presente e consumo. Jürgen Moltmann (2005) propôs uma teologia da esperança fundada não na fuga do mundo, mas na transformação histórica do presente. Na cidade, a esperança não pode ser apenas promessa transcendente: ela se mede pela possibilidade concreta de vida digna aqui e agora. Desta forma, entendemos que os corpos urbanos são o lugar privilegiado da revelação e da negação do divino. Corpos feridos, racializados, feminilizados, precarizados interpelam qualquer discurso teológico que se pretenda universal. **Jon Sobrino (2000)** insiste que Deus se revela a partir das vítimas da história e que fora desse lugar não há verdadeira teologia cristã. A cidade, marcada por desigualdades extremas, torna visível a pergunta radical: onde está Deus quando a vida é sistematicamente negada?

Habitar a cidade é também habitar um campo de disputas religiosas. Fundamentalismos, espiritualidades mercantilizadas e experiências comunitárias convivem no mesmo território. Paul Tillich (2009) compreendia a teologia como interpretação da situação humana à luz daquilo que nos concerne de modo último. A cidade é precisamente essa “situação”: plural, ambígua, conflitiva, onde o sagrado se manifesta tanto na liturgia quanto no grito.

O poder urbano frequentemente instrumentaliza a religião. Discursos religiosos legitimam projetos políticos excludentes, naturalizam desigualdades e silenciam conflitos. Rubem Alves (2006) alertava que a religião pode se tornar um discurso de domesticação da esperança quando abandona a imaginação e a compaixão. Na cidade, uma teologia crítica precisa discernir entre fé que liberta e fé que legitima a opressão.

O território urbano é também território espiritual. Certos espaços são sacralizados; outros, demonizados. Periferias tornam-se sinônimo de ausência de Deus, enquanto centros acumulam símbolos de pureza moral. Leonardo Boff (2012) insiste que a espiritualidade autêntica nasce do cuidado com a vida, com os pobres e com a Terra. Uma teologia urbana consequente precisa romper com geografias sagradas excludentes e afirmar a dignidade de todo território habitado.

O cotidiano é o lugar onde a teologia se prova. Pequenos gestos de solidariedade, resistência e cuidado tornam-se sacramentos laicos da presença divina. Dorothee Sölle (1993) defendia uma teologia política que reconhece Deus na ação humana que resiste ao sofrimento injusto. Na cidade, essa teologia se escreve nas práticas ordinárias que desafiam a indiferença. Assim, a cidade, como texto e linguagem, reescreve continuamente as imagens de Deus. Um Deus distante legitima o abandono; um Deus cúmplice justifica a violência; um Deus vulnerável interpela a responsabilidade ética. Dietrich Bonhoeffer (2003) afirmava que o Deus cristão se revela na fraqueza e no sofrimento do mundo, e não no poder religioso. A cidade é o espaço privilegiado dessa revelação paradoxal.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a teologia urbana revela a cidade como lugar de juízo e de graça. Juízo, porque expõe a idolatria do mercado, do poder e da indiferença. Graça, porque mesmo nos escombros surgem comunidades, afetos e esperanças inesperadas.

Pensar as cidades a partir da teologia é recusar uma fé desencarnada e afirmar que Deus se deixa encontrar no coração contraditório do urbano. Uma teologia da cidade não busca sacralizar o espaço, mas humanizá-lo; não promete fuga, mas compromisso; não oferece respostas prontas, mas coragem para permanecer junto aos que sofrem.

Talvez, no fim, a cidade seja o lugar onde a pergunta por Deus se torna mais urgente — e mais honesta. Ali onde a vida é ameaçada, a teologia é chamada a escolher: ou se torna linguagem de justificação do mundo tal como ele é, ou se converte em palavra inquieta, capaz de anunciar que outro modo de habitar a cidade — e a própria fé — ainda é possível.

CIDADE E VIOLÊNCIA SEXUAL

A cidade é também um território de vulnerabilidade. Pensar as cidades a partir da violência sexual é reconhecer que o espaço urbano, longe de ser neutro, organiza possibilidades e riscos de forma desigual, produzindo subjetividades marcadas pelo medo, pelo silêncio e pela contenção do corpo. A violência sexual não é um acontecimento isolado nem um desvio individual: ela se inscreve nas arquiteturas do poder, nas pedagogias do cotidiano e nas gramáticas simbólicas que regulam quem pode circular, em que horários, por quais trajetos e sob quais condições de reconhecimento.

O espaço urbano ensina. Iluminação precária, transportes lotados, ausência de políticas de cuidado e planejamento que ignora corpos femininos e dissidentes produzem uma cidade que expõe seletivamente à violência. Doreen Massey (2008) sustenta que o espaço é relacional e atravessado por relações de poder; nesse sentido, a cidade materializa hierarquias de gênero que convertem certos lugares em zonas de ameaça e outros em privilégios protegidos. O mapa do medo não é natural: é politicamente produzido.

O tempo urbano também é desigual. Para muitas mulheres e pessoas dissidentes, a cidade se fecha à noite; o relógio passa a ditar interditos. Judith Butler (2018) argumenta que a precariedade é distribuída de modo diferencial, tornando alguns corpos mais expostos à violência do que outros. A violência sexual institui uma temporalidade restritiva: a vida urbana passa a ser vivida sob cálculo permanente, antecipando riscos e reduzindo a liberdade. Diante disso, os corpos carregam essa pedagogia. Gestos contidos, roupas escolhidas estrategicamente, rotas desviadas compõem um saber prático de sobrevivência. Michel Foucault (2014) mostrou como o poder disciplina corpos e normaliza condutas; no urbano, essa disciplina se traduz em autocensura corporal, naturalizada como “prudência”. A cidade, assim, governa não apenas por leis, mas por afetos de medo.

Habitar a cidade sob a ameaça da violência sexual é experimentar a alteridade como risco. O “outro” torna-se ameaça difusa, e o espaço público perde sua promessa de encontro. Hannah Arendt (2007) lembrava que o espaço público é o lugar da aparição e da pluralidade; quando a violência sexual se torna possibilidade constante, essa aparição é negada, e a política se empobrece. O silêncio imposto às vítimas é também um empobrecimento do mundo comum.

O território urbano revela desigualdades interseccionais. Mulheres negras, pobres e periféricas estão mais expostas à violência e menos protegidas pelas instituições. Silvia Federici (2019) demonstra que a violência contra os corpos femininos é historicamente funcional à organização social e econômica. Na cidade, essa funcionalidade aparece na impunidade, na culpabilização das vítimas e na naturalização do sofrimento.

A linguagem urbana participa dessa violência. Discursos que culpam a vítima, que sexualizam corpos ou que tratam o assédio como “mal-entendido” compõem uma gramática de negação. bell hooks (2019) afirma que o sexismo se sustenta por narrativas que normalizam a dominação e silenciam a dor. Ler a cidade como texto exige desmontar essas narrativas e expor seus efeitos. Ao fazer isso, estamos na compreensão de que a memória urbana é marcada por ausências. Casos de violência sexual raramente se tornam memória pública; permanecem no âmbito do privado, do vergonhoso. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é atravessada por disputas entre lembrar e esquecer. Cidades que não registram a violência sexual produzem esquecimento institucional e reiteram a impunidade.

Apesar disso, a cidade é também espaço de resistência. Marchas, redes de apoio, ocupações simbólicas e práticas de cuidado reescrevem o urbano a partir da denúncia e da solidariedade. Nancy Fraser (2008) sustenta que justiça exige articular reconhecimento, redistribuição e representação. No urbano, isso implica políticas de prevenção, escuta qualificada, reparação e transformação do espaço.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a violência sexual revela a cidade como campo ético em disputa. A cidade, como acontecimento, pode reproduzir o medo ou criar condições de proteção e autonomia. A escolha não é técnica apenas; é política e moral. Pensar as cidades a partir da violência sexual é recusar

soluções punitivistas simplistas e afirmar uma ética do cuidado urbano. Iluminação, transporte, educação, participação comunitária e responsabilização institucional são dimensões inseparáveis de uma cidade justa. Habitar a cidade sem medo é um direito fundamental; garanti-lo exige reconfigurar espaços, tempos e narrativas.

Uma cidade comprometida com a dignidade não ensina o medo; ela aprende a proteger. Onde a violência sexual foi silenciada, que a palavra circule. Onde o corpo foi contido, que a liberdade se expanda. O direito à cidade começa quando ninguém precisa negociar sua existência para atravessar o espaço comum.

CIDADE E ARQUITETURA

A cidade é também uma arquitetura de sentidos. Pensar as cidades a partir da arquitetura é reconhecer que o espaço urbano não é mero suporte funcional da vida social, mas uma experiência existencial, política e simbólica na qual formas construídas produzem subjetividades, orientam afetos, regulam corpos e materializam projetos de poder. A arquitetura não apenas abriga a vida urbana: ela a educa, a limita e, por vezes, a liberta.

O espaço urbano arquitetônico organiza o visível e o invisível. Praças abertas e edifícios fechados, eixos monumentais e becos residuais compõem uma gramática espacial que ensina quem deve aparecer e quem deve permanecer à margem. Henri Lefebvre (2001) afirmou que o espaço é produzido socialmente, resultado de relações de poder e de práticas cotidianas. A arquitetura, nesse processo, funciona como mediação material entre o concebido (o projeto), o percebido (o uso) e o vivido (a experiência).

O tempo da cidade também se inscreve na arquitetura. Edifícios carregam memórias, ruínas narram promessas fracassadas e obras icônicas anunciam futuros desejados. Aldo Rossi (1995) compreendeu a cidade como artefato histórico, onde a arquitetura fixa lembranças coletivas e organiza a permanência no meio da mudança. Cada construção participa de uma disputa entre memória e esquecimento, conservação e obsolescência.

Os corpos experimentam a cidade por meio da arquitetura. Escalas, materiais, alturas e circulações afetam posturas, ritmos e encontros. Maurice Merleau-Ponty (1999) mostrou que a percepção é corporal e situada; assim, a arquitetura não é neutra: ela molda a maneira como o corpo se orienta e se reconhece no mundo. Corredores estreitos comprimem; vãos amplos convidam; muros separam; passagens conectam. Habitar, nesse sentido, é mais do que ocupar um espaço: é estabelecer uma relação existencial com a forma construída. Martin Heidegger (2001) afirmou que construir, habitar e pensar pertencem a uma mesma experiência

fundamental do ser-no-mundo. Quando a arquitetura se reduz à lógica da mercadoria, o habitar se empobrece; quando se orienta pelo cuidado, pode sustentar formas mais dignas de vida urbana.

A arquitetura é também um dispositivo de poder. Grandes projetos urbanos, condomínios fechados e políticas de “revitalização” frequentemente reorganizam territórios por meio da exclusão. Michel Foucault (2014) analisou como o poder se inscreve nos espaços, produzindo vigilância e normalização. A cidade arquitetada pode tanto intensificar o controle quanto abrir fissuras para o uso imprevisível e a apropriação popular. O cotidiano revela essas tensões. Moradores reinventam usos, desviam percursos, ocupam vazios e resignificam formas. Michel de Certeau (1994) mostrou que as práticas ordinárias subvertem o planejamento dominante, produzindo uma cidade praticada. A arquitetura, então, deixa de ser destino e torna-se campo de negociação entre projeto e vida.

A alteridade urbana é profundamente arquitetônica. Barreiras físicas e simbólicas separam classes, raças e modos de viver. Jane Jacobs (2011) defendeu que a vitalidade urbana depende da diversidade, da mistura de usos e da presença constante de pessoas nas ruas. Uma arquitetura que segrega empobrece o comum; uma que mistura, complexifica e acolhe, fortalece a vida pública.

A cidade, como texto, escreve-se em fachadas, traçados e vazios. Walter Benjamin (1994) sugeriu ler a cidade como um palimpsesto de tempos e experiências. A arquitetura torna-se linguagem quando revela, ou oculta, desigualdades, quando celebra certos corpos e silencia outros, quando promete futuro enquanto acumula ruínas. Entre controle e liberdade, progresso e ruína, a arquitetura urbana condensa as contradições do nosso tempo. Ela pode ser instrumento de espetacularização e exclusão, mas também suporte para o encontro, o cuidado e a reinvenção do humano. David Harvey (2012) lembra que o direito à cidade é o direito de produzir e transformar o espaço urbano coletivamente. Esse direito passa, necessariamente, por disputar a arquitetura.

Pensar as cidades a partir da arquitetura é, portanto, um exercício ético e político. Não se trata apenas de formas belas ou eficientes, mas de perguntar que vidas essas formas tornam possíveis. Uma cidade que reconhece a centralidade do habitar, do corpo e do cotidiano transforma

a arquitetura em gesto de responsabilidade. Uma arquitetura verdadeiramente urbana não impõe um modo único de viver; ela abre possibilidades. Onde havia muros, cria passagens; onde havia silêncio, convoca a presença; onde havia ruína, sustenta memória. Habitar a cidade, nesse horizonte, é aprender a ler e a reescrever suas formas, afirmando que o espaço construído pode, e deve, servir à dignidade, à pluralidade e à vida comum.

CIDADE E CARNAVAL

A cidade é também corpo em festa. Pensar as cidades a partir do carnaval é reconhecer que o espaço urbano não se reduz à sua organização física e funcional, mas se torna experiência existencial, política e simbólica quando o cotidiano é suspenso e reencenado pela música, pela dança, pelo excesso e pela invenção coletiva. No carnaval, a cidade fala outra língua: ruas tornam-se palcos, corpos tornam-se linguagem, e o tempo ordinário cede lugar a uma temporalidade intensiva, onde memória, desejo e conflito se condensam. Assim, o espaço urbano carnavalesco é produzido pela presença. A avenida, o largo e o beco deixam de ser apenas vias de circulação e passam a ser territórios de encontro e disputa de sentidos. Henri Lefebvre (2001) insistiu que o espaço é socialmente produzido e que a festa revela sua dimensão vivida, em tensão com o espaço concebido pelo planejamento. No carnaval, a cidade planejada é atravessada pela cidade praticada: grades e fluxos são contornados por corpos que insistem em ocupar.

O tempo do carnaval desorganiza a linearidade produtiva. Há uma suspensão do relógio que não significa fuga da realidade, mas crítica encarnada a ela. Mikhail Bakhtin (2010) descreveu o carnaval como tempo da inversão, em que hierarquias se embaralham e o riso profana o poder. A cidade, por alguns dias, experimenta outra política do tempo: o presente se intensifica e o futuro se imagina a partir do prazer compartilhado.

Os corpos são o centro dessa experiência. Corpos que cantam, dançam, suam e se tocam desafiam a disciplina urbana cotidiana. Michel Foucault (2014) abordou como o poder moderno governa corpos por normas e vigilâncias; o carnaval tensiona esse governo ao afirmar a potência do corpo coletivo. Não se trata de ausência de poder, mas de sua reconfiguração provisória: controles persistem, mas são negociados sob o signo da festa.

Habitar a cidade no carnaval é experimentar a alteridade de modo ampliado. O estranho torna-se próximo; o diferente, convivente. Hannah Arendt (2007) compreendia o espaço público como lugar da aparição plural.

O carnaval expande essa aparição ao multiplicar vozes e estéticas, embora revele, simultaneamente, os limites dessa abertura quando desigualdades estruturais reaparecem nos bastidores da festa.

O território carnavalesco é marcado por disputas. Quem ocupa o centro? Quem lucra? Quem é vigiado? Milton Santos (1996) lembrava que o território é usado de maneira seletiva, refletindo relações de poder. No carnaval, essa seletividade se intensifica: camarotes e cordões de isolamento convivem com a rua popular, revelando a tensão entre mercantilização e comum. Assim entendendo, a memória urbana encontra no carnaval um arquivo vivo. Sambas-enredo, marchinhas e blocos narram histórias silenciadas, celebram ancestrais e atualizam lutas. Walter Benjamin (1994) sugeriu ler a cidade como palimpsesto de tempos sobrepostos. O carnaval escreve e reescreve esse palimpsesto ao inscrever no espaço narrativas que a história oficial muitas vezes omite.

A linguagem carnavalesca é política. Ironia, paródia e exagero tornam visíveis contradições sociais. Muniz Sodré (2017) interpreta a cultura afro-brasileira como racionalidade do corpo e da circularidade, capaz de produzir crítica por meio do sensível. No carnaval, essa racionalidade desafia a cidade normativa ao afirmar outras gramáticas do viver. O cotidiano, contudo, retorna, e com ele as desigualdades. David Harvey (2012) lembra que o direito à cidade envolve o poder de moldar o espaço urbano coletivamente. A questão é se o carnaval amplia esse direito ou o concentra, se produz fissuras duráveis ou apenas válvulas de escape.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, progresso e ruína, o carnaval revela a cidade como acontecimento ambíguo. Ele pode ser captura mercantil e espetáculo; pode ser também insurgência sensível e invenção do comum. A cidade, como texto, ganha no carnaval uma escrita corporal que não se fixa, mas insiste. Pensar as cidades a partir do carnaval é reconhecer que a política não se faz apenas por instituições, mas por afetos, ritmos e presenças. Onde a cidade endurece, a festa amolece; onde a norma silencia, o canto irrompe. Habitar essa tensão é aprender que o urbano se reinventa quando o corpo coletivo ocupa o espaço e lembra, ainda que por um instante, que viver juntos pode ser mais do que sobreviver lado a lado.

CIDADE E EDUCAÇÃO

A cidade é também um dispositivo pedagógico. Pensar as cidades a partir da educação é reconhecer que o espaço urbano não se limita a abrigar escolas, universidades ou equipamentos culturais, mas educa continuamente por meio de suas arquiteturas, ritmos, desigualdades, linguagens e silêncios. A cidade ensina antes mesmo da sala de aula: ensina a circular, a temer, a desejar, a competir, a conviver, ou ainda, a se isolar. Nesse sentido, a cidade constitui uma experiência existencial, política e simbólica de formação humana permanente.

O espaço urbano produz aprendizagens tácitas. Praças abandonadas, muros pichados, condomínios fechados, periferias distantes e centros gentrificados funcionam como lições visuais sobre valor, pertencimento e exclusão. Paulo Freire (1996) afirmava que ninguém educa ninguém fora do mundo, pois é na leitura da realidade que se constrói a consciência crítica. A cidade é, assim, um texto pedagógico aberto, no qual a desigualdade se apresenta como currículo oculto.

O tempo urbano também educa. Ritmos acelerados, longos deslocamentos e jornadas exaustivas ensinam a naturalizar o cansaço e a escassez de tempo para o cuidado e a reflexão. Hartmut Rosa (2019) analisa a aceleração social como um processo que empobrece a experiência e fragiliza vínculos. Na cidade, essa aceleração forma sujeitos adaptáveis, mas frequentemente esgotados, para os quais aprender torna-se tarefa instrumental e não experiência de sentido. Os corpos são centrais nesse processo educativo. Corpos racializados, feminilizados, pobres ou dissidentes aprendem cedo quais espaços podem ocupar e sob quais condições. Pierre Bourdieu (2007) mostrou como o habitus incorpora estruturas sociais, transformando desigualdades em disposições aparentemente naturais. A cidade educa corpos de modo desigual, convertendo privilégios e vulnerabilidades em competências e limites incorporados.

Habitar a cidade é, portanto, um ato formativo. Henri Lefebvre (2001) insistia que o cotidiano é o lugar onde a vida é moldada pelas lógicas do espaço produzido. Na cidade, aprender não é apenas acumular saberes formais, mas desenvolver estratégias de sobrevivência, leitura do ambiente e negociação com o poder. Essa pedagogia urbana pode ser emancipadora ou profundamente opressiva. O poder atua educando. Políticas urbanas, sistemas de transporte, vigilância e acesso desigual a bens culturais produzem aprendizagens políticas implícitas. Michel Foucault (2014) analisou como o poder moderno forma sujeitos por meio de dispositivos disciplinares e normativos. A cidade, nesse sentido, é uma escola difusa onde se aprende obediência, conformismo, mas também resistência.

A alteridade urbana oferece possibilidades educativas decisivas. Encontros entre diferentes culturas, religiões, corpos e modos de vida podem ampliar horizontes éticos e cognitivos. Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe uma ecologia de saberes que reconheça a pluralidade epistemológica presente nas práticas sociais. A cidade, quando vivida como espaço de diálogo, torna-se território de aprendizagens interculturais; quando segregada, converte-se em máquina de reprodução da ignorância social.

A memória urbana é também educativa. Monumentos, nomes de ruas e narrativas oficiais ensinam o que deve ser lembrado e o que pode ser esquecido. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre atravessada por disputas interpretativas. Uma cidade que apaga violências fundadoras educa para a amnésia; uma cidade que reconhece conflitos forma sujeitos mais críticos e responsáveis. A escola, nesse contexto, não pode ser pensada isoladamente. Ela dialoga, ou entra em choque, com as pedagogias da cidade. Moacir Gadotti (2009) defende a ideia de cidade educadora, na qual políticas urbanas e práticas pedagógicas se articulam em favor da formação integral. Sem essa articulação, a escola corre o risco de ensinar valores que a cidade desmente cotidianamente.

Entre controle e liberdade, visibilidade e invisibilidade, pertencimento e exclusão, a educação urbana revela-se como campo de disputa. A cidade pode formar sujeitos críticos, sensíveis e solidários, ou produzir adaptações acríicas à desigualdade. Hannah Arendt (2007) lembrava que educar é decidir se amamos o mundo o bastante para assumir responsabilidade por ele. Essa decisão, hoje, passa inevitavelmente pelo urbano.

Pensar as cidades a partir da educação é reconhecer que todo projeto urbano é também um projeto formativo. Ruas, praças, transportes, políticas culturais e memórias públicas ensinam tanto quanto currículos escolares. Uma cidade educadora não é aquela que apenas oferece serviços, mas a que cria condições para a reflexão, o encontro e a dignidade. Habitar a cidade, nesse horizonte, é aprender continuamente a ler seus sinais e a reescrevê-los coletivamente. Onde a cidade ensina exclusão, que se aprenda solidariedade. Onde educa para o medo, que se reaprenda a confiança. A educação urbana, quando orientada pela justiça e pelo cuidado, transforma a cidade em espaço vivo de formação humana — onde aprender e viver deixam de ser experiências separadas.

CIDADE E PRAÇA

A cidade pode ser lida a partir de seus vazios habitados. Pensar as cidades a partir das praças é reconhecer que o espaço urbano não se define apenas por fluxos funcionais, edifícios ou infraestruturas técnicas, mas também por lugares de suspensão, encontro e indeterminação. A praça é, ao mesmo tempo, forma espacial e acontecimento social: nela se condensam experiências existenciais, políticas e simbólicas que revelam a cidade como campo de disputas, memórias e possibilidades de reinvenção do humano.

A praça rompe a lógica estritamente utilitária do urbano. Diferentemente das vias de passagem ou dos espaços privatizados do consumo, ela se oferece como lugar de permanência. Henri Lefebvre (2001) afirmava que o espaço urbano é produzido socialmente e que certos lugares preservam uma dimensão de uso que resiste à completa mercantilização. A praça, quando viva, afirma o direito de estar sem finalidade produtiva, educando o corpo para outra relação com o tempo e com o outro.

O tempo da praça é um tempo dilatado. Ali, o relógio da aceleração urbana encontra resistência na conversa, no brincar, no descanso e na manifestação. Hartmut Rosa (2019) analisa como a aceleração empobrece a experiência moderna, tornando raros os espaços de ressonância. A praça, nesse sentido, pode funcionar como lugar de desaceleração e escuta, onde o sujeito não apenas passa, mas se deixa afetar. Entendemos assim que os corpos que habitam as praças revelam sua dimensão política. Crianças, idosos, trabalhadores informais, artistas, manifestantes e pessoas em situação de rua disputam visibilidade e reconhecimento. Hannah Arendt (2007) compreendia o espaço público como lugar da aparição, onde os sujeitos se tornam visíveis uns aos outros como seres políticos. Quando uma praça é cercada, vigiada ou esvaziada, não se perde apenas um espaço físico, mas uma condição de aparecimento. O poder urbano sempre soube disso. Por essa razão, as praças são historicamente reguladas, policiadas ou “revitalizadas” segundo interesses específicos. Michel Foucault (2014)

mostrou que o poder se exerce pela organização dos espaços e pela gestão dos corpos que os ocupam. A praça torna-se, assim, um campo de tensão entre controle e liberdade: pode ser espaço de encontro ou de exclusão seletiva, conforme as normas que a atravessam.

As praças são também arquivos de memória. Monumentos, nomes, árvores antigas e usos reiterados inscrevem narrativas históricas no espaço. Paul Ricoeur (2007) lembra que a memória é sempre atravessada por disputas entre lembrar e esquecer. Muitas praças celebram heróis oficiais enquanto silenciam violências coloniais, raciais ou de classe; outras, reapropriadas por movimentos sociais, tornam-se lugares de contra-memória e denúncia. Neste sentido o cotidiano é o elemento decisivo para compreender a praça. Não é apenas o projeto arquitetônico que define sua vitalidade, mas os usos imprevisíveis que nela se produzem. Michel de Certeau (1994) afirma que os usuários reinventam o espaço por meio de práticas ordinárias, desviando o planejamento dominante. Uma praça ganha sentido quando é praticada, atravessada por histórias pequenas que escapam à lógica do espetáculo urbano.

A alteridade encontra na praça uma possibilidade rara. Diferentes modos de vida se cruzam sem mediação direta do mercado ou da instituição. Jane Jacobs (2011) defendia que a diversidade de usos e presenças é condição para a vitalidade urbana. Praças esvaziadas ou homogêneas perdem essa potência, tornando-se cenários decorativos sem densidade social. Do ponto de vista do território, a praça é um marcador de desigualdade. Bairros populares frequentemente possuem praças degradadas ou inexistentes, enquanto áreas centrais exibem espaços cuidadosamente mantidos. Milton Santos (1996) lembrava que o território é usado de forma seletiva, refletindo relações de poder e exclusão. A distribuição das praças revela, assim, quais vidas são consideradas dignas de espaço público qualificado.

A cidade, como texto, escreve-se nas praças. Elas são páginas abertas onde se inscrevem protestos, festas, lutos e encontros. Walter Benjamin (1994) sugeriu ler a cidade como um palimpsesto de tempos e experiências sobrepostos. Cada praça carrega camadas de história que só se revelam a quem aprende a permanecer. Entre progresso e ruína, as praças indicam o estado ético de uma cidade. Uma cidade que elimina ou privatiza suas

praças reduz o espaço do comum e empobrece a vida democrática. David Harvey (2012) afirma que o direito à cidade é, antes de tudo, o direito de produzir coletivamente os espaços urbanos. A praça é uma das expressões mais concretas desse direito.

Pensar as cidades a partir das praças é, portanto, pensar o urbano a partir do encontro. Não como ideal romântico, mas como prática frágil e disputada. A praça ensina que a cidade não se sustenta apenas por edifícios e sistemas, mas por espaços onde a vida pode aparecer sem autorização prévia. Habitar a cidade é também defender suas praças. Onde o medo isola, que a praça convoque. Onde o mercado fecha, que ela abra. Onde o poder silencia, que ela ressoe. As praças lembram que a cidade só se torna plenamente humana quando preserva lugares onde estar junto não precisa ser justificado: apenas vivido.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, **2019**.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, **2006**.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, **2007**.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, **1996**.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, **2010**.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, **2001**.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, **2016**.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*. São Paulo: Editora 34, **2011**.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, **1994**.
- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Petrópolis: Vozes, **2012**.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal, **2003**.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, **2007**.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, **2018**.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, **1994**.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, **1997**.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, **1992**.
- EUBANKS, Virginia. *Automating inequality*. New York: St. Martin's Press, **2018**.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, **2008**.
- FEDERICI, Sílvia. *O ponto zero da revolução*. São Paulo: Elefante, **2019**.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, **2014**.
- FRASER, Nancy. *Escalas de justiça*. São Paulo: Boitempo, **2008**.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, **1996**.
- GADOTTI, Moacir. *Educação integral no Brasil: inovações em processo*. São Paulo: Instituto Paulo Freire, **2009**.

- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, **2020**.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, **2006**.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, **2016**.
- HAN, Byung-Chul. *No enxame*. Petrópolis: Vozes, **2018**.
- HARVEY, David. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, **2012**.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, **2001**.
- hooks, bell. *O feminismo é para todo mundo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, **2019**.
- JACOBS, Jane. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, **2011**.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, **2007**.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA, **2012**.
- LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, **2001**.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, **2009**.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, **1998**.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, **2008**.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, **2018**.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, **1999**.
- METZ, Johann Baptist. *Memória passionis*. São Paulo: Paulus, **2007**.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Loyola, **2005**.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, **2009**.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, **2007**.
- ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, **2019**.
- ROSSI, Aldo. *A arquitetura da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, **1995**.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, **2010**.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, **1996**.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, **2011**.

- SOBRINO, Jon. *Jesus libertador*. Petrópolis: Vozes, **2000**.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, **2017**.
- SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. São Paulo: Paulinas, **1993**.
- SUPIOT, Alain. *A governança pelos números*. São Paulo: WMF Martins Fontes, **2015**.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, **2009**.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, **1996**.
- ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância*. Rio de Janeiro: Intrínseca, **2020**.

SOBRE O AUTOR

EVERTON NERY CARNEIRO



Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação -Campus I - Colegiado de Filosofia. Pós-doutor em Educação (UFC); Pós-doutor em Crítica Cultural (UNEB); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas; Filosofia Contemporânea; Ética, Educação e Teologia; Graduação: Geografia; Filosofia; Teologia e Pedagogia. Líder do GPEARA (Grupo de Pesquisa em Estudos Africanos e Representações da África). Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e Representações da África. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Gestão e Tecnologias Aplicadas a Educação (UNEB – Campus I). Coordenador do CEPICR (Centro de Estudos e Pesquisas Internacional em Culturas e Religiões).

ÍNDICE REMISSIVO

A

Aceleração 22, 31, 43, 46, 49, 52, 60, 64, 66, 69, 78, 90, 93, 96, 99, 102, 128, 131, 148, 151
Alteridade 10, 12, 15, 23, 29, 32, 50, 76, 106, 118, 123, 141, 144, 146, 149, 152
Antropoceno 43
Aparição 12, 15, 18, 32, 50, 56, 66, 70, 85–86, 91, 141, 146–147, 151
Arquivo 10, 14, 37, 40, 103, 106, 108, 112, 147
Arte urbana 32, 35, 41
Autonomia 22, 141

B

Biosfera 43

C

Cartografia 9, 31, 41, 84, 97
Centro 12, 17–18, 26, 38, 97, 122, 127, 130, 135, 146–147, 157
Cidadania 50, 86–87
Cidade 9–153
Circulação 22, 28–29, 32, 46, 58, 60, 63, 78, 85, 90, 93–94, 104, 128, 146
Comum 18, 24, 29–30, 38–39, 45, 47, 59, 62–66, 68, 70–71, 74, 76, 81–83, 86, 88–89, 91–92, 95, 97, 100–101, 103, 110, 113, 116–122, 124, 127, 133, 136, 141–142, 144–145, 147, 153
Comunidade 12, 20, 91
Concreto 45–46, 48, 100
Consumo 15, 17–18, 20, 22, 26, 60, 64, 69–70, 79–80, 85, 88, 102, 105–106, 115, 122–123, 131, 137, 151

Corpo 11, 15, 17, 20, 26, 28, 31–32, 35, 37–38, 44, 46–47, 50–51, 57–58, 60–61, 63–64, 71, 73, 75, 80, 90, 93, 99–100, 120, 127–130, 132, 134–135, 140, 142–144, 146–147, 151
Cotidiano 9–12, 14, 18–20, 23–24, 26, 28–29, 32, 35, 38, 41, 44, 47, 49, 53, 55–56, 58, 60–61, 65–67, 70, 73, 76, 78–80, 82, 85, 87–88, 91, 94, 96–97, 100, 103, 106, 108–109, 112, 115, 117–118, 120–121, 123, 126, 128–129, 132, 134–135, 138, 140, 144, 146–147, 149, 152
Cultura 26, 43, 64, 73–74, 94, 101, 112, 129, 147

D

Dádiva 28
Desejo 9–10, 17–21, 31, 33–34, 46, 53, 78, 84–87, 103, 105, 107, 146
Desigualdade 9, 12, 18, 29, 40, 44, 55, 61, 66, 69, 73, 80, 94–95, 100, 102, 115, 120, 127, 135, 148–149, 152
Deslocamento 38, 60, 93–95, 115, 121
Dispositivo 15, 17, 22, 37, 52, 57, 60, 73, 84, 120, 134, 144, 148

E

Economia moral 28
Encontro 9, 12, 18, 28, 35, 38, 58, 64, 76, 85, 90–92, 94–95, 112, 131, 141, 144, 146, 150–153
Ensaios 65
Espaço 10–12, 14–15, 17–25, 27–32, 34–35, 37–47, 49–61, 63–87, 89–96, 99, 101–102, 104–106, 108–109, 111–115, 117, 119–120, 122–153

Espaço público 12, 15, 18, 20, 22, 29, 32, 41, 50–51, 56, 64, 66–67, 70, 82, 85, 87, 91, 102, 109, 132, 134, 141, 146, 151–152
Esperança 11, 13, 19, 66–68, 104, 137–138
Espetáculo 34, 36, 62, 87, 102, 123, 128, 147, 152
Estado 10, 40, 65, 69, 73, 122, 152, 157
Ética 12, 35–36, 44, 47, 53, 56, 58, 62, 68, 70, 76, 80, 82, 89, 95, 98, 101, 103, 110, 112, 115–116, 124, 130, 133, 135, 138, 142, 157
Exclusão 12, 18–19, 21–22, 26, 29, 33, 38–39, 50, 53, 58–59, 61–62, 65, 68, 71–74, 78, 86–89, 94–95, 105, 107, 109, 111, 113, 115–116, 121, 126–127, 129, 132, 135, 137–138, 141, 144, 148–150, 152
Existência 17, 20, 23, 26, 32, 42–43, 49, 61–63, 69, 88, 95, 97, 114, 142

F

Festa 10, 23, 85, 128, 130, 146–147
Flâneur 34, 92
Fronteira 79, 107

G

Gentrificação 23

H

Habitar 10–12, 15–18, 20, 23, 26, 35, 38–39, 41–42, 44–45, 47, 51, 53–54, 56, 58–61, 65, 68, 71–73, 77, 83–85, 87, 89–90, 92, 95–98, 100–103, 106–111, 113, 115, 118, 121, 123, 125–128, 130–133, 135–136, 138–139, 141–147, 149–150, 153

Horizonte 10–11, 46–47, 51, 59, 63–64, 66, 68, 74, 80–81, 89, 92, 95–96, 98–100, 103, 107, 110–111, 121, 124, 130, 145, 150

I

Identidade 49, 85, 103, 123, 128
Imaginário 15, 26, 37, 44, 46, 58, 65, 71, 76, 94, 132
Invisibilidade 20, 26, 35–36, 50, 53, 56, 67, 70, 77, 83, 86, 88, 91–92, 94–95, 98, 103, 107, 109, 113, 116, 118, 121, 123, 126, 130, 133–135, 138, 141, 147, 149

J

Justiça 18, 23, 41, 65, 67, 71, 73, 95, 97–98, 103, 115–116, 119, 123, 127, 133, 135, 141, 150

L

Liberdade 10–11, 22–24, 29, 38, 55–56, 64, 68, 71, 74, 76–77, 80, 83, 85–86, 92, 94–95, 103, 105, 107, 109, 113, 116, 118, 121, 123, 126, 130, 133–136, 138, 140–142, 144, 147, 149, 152
Linguagem 9, 19, 25, 32, 37–39, 47, 57, 81–83, 93, 95, 109, 111–113, 115–116, 119–120, 126, 129–130, 132, 135, 138–139, 141, 144, 146–147
Luto 40–41

M

Memória 9–10, 14–16, 18, 20–21, 26, 37–41, 53, 57–58, 64, 67–68, 70, 72–73, 85, 87, 91, 94, 97, 99–100, 103, 106, 108–110, 112, 115, 118, 120–121, 123, 126, 129–130, 132, 135, 137, 141, 143, 145–147, 149, 152
Mercado 12, 26, 28–29, 51, 138, 152–153

Modernidade 19, 22, 31, 34, 38, 40, 43, 50, 55, 60, 63–64, 69, 72, 75, 87, 90, 96, 102, 108, 118, 122–124, 128–129
Música 10, 19–21, 129, 146

N

Narrativa 14, 23, 26, 37, 55–56, 70, 72, 81, 91, 94, 97, 109, 111, 118, 132
Natureza 37, 43, 58, 96–97, 99–101
Necropolítica 44, 73
Nomeação 38–39

O

Olhar 10, 14, 19, 28, 34–36, 46–47, 52, 54, 73, 87, 89, 106, 108

P

Paisagem 9, 19, 35, 38, 47, 50, 53, 55, 57–59, 79
Periferia 12, 14, 18, 38, 126
Pertencimento 15, 17, 28, 35, 39, 49, 58, 68, 70–71, 74, 86, 88, 91, 95, 107, 109, 113, 116, 119, 121, 123, 127, 129–130, 135, 138, 141, 148–149
Planeta 43–45
Poder 9–12, 14–15, 23, 25–26, 28–29, 31–32, 34–35, 37–38, 40, 44, 47, 50, 52–53, 55, 57, 59, 67, 72, 76, 78–79, 81–82, 84, 88, 90–91, 94, 97, 99–100, 102, 108–109, 112, 115, 118, 120, 123, 125–126, 128–129, 131, 134–135, 138, 140, 143–144, 146–147, 149, 151–153
Política 11–12, 14, 19–20, 23, 25, 28–29, 31–32, 34–36, 38, 40, 42, 44, 46–47, 49, 51–53, 55–57, 59–60, 64, 66–67, 69–76, 79, 82–86, 90, 93–97, 99–103, 108, 111, 114, 117, 119, 121–122, 125, 128, 130–132, 134–135, 137–138, 141, 143, 146–148, 151

Progresso 10–11, 15, 25, 37, 39, 41, 43, 52, 55–57, 59, 61–62, 64, 67–69, 71, 75, 77, 81, 83, 92, 94, 97, 101, 103, 108–109, 111–112, 115, 118, 120, 122–123, 126, 128, 130, 133, 144, 147, 152

R

Religião 25, 49–51, 138
Resistência 11–12, 14, 32–33, 38, 44, 50, 53, 55, 58, 61, 66–67, 71–73, 88, 99, 103, 126, 128–129, 138, 141, 149, 151
Ritmo 20, 43, 46, 49, 60, 100
Ruína 12, 15, 21, 39–40, 45, 52, 56–57, 59, 62, 66–68, 71, 77, 83, 92, 94, 97, 103, 108–109, 124, 130, 133, 144–145, 147, 152

S


Sagrado 10, 49, 102–103, 129, 137–138
Símbolo 25–26


T

Tempo 11–12, 14–15, 17, 19–20, 22, 25–26, 28, 31–32, 35, 37, 40, 43, 46–47, 49–50, 52–53, 55–57, 60–61, 63–64, 66, 69, 71–73, 75, 78, 81, 84–85, 87, 90, 93–96, 98–99, 102, 105–106, 108, 111, 114–120, 122–123, 125, 127–129, 131, 134, 137, 140, 143–144, 146, 148, 151
Território 10, 14, 20, 23, 29, 31, 35, 38–39, 42, 44, 49, 51, 58, 61, 63, 67, 73–74, 78, 80, 84–85, 87, 93–94, 102–103, 109, 119, 126–127, 132, 134–135, 138, 140–141, 147, 149, 152
Trocas 28–30



Este livro foi composto pela Editora Bagai.

 www.editorabagai.com.br

 [/editorabagai](https://www.instagram.com/editorabagai)

 [/editorabagai](https://www.facebook.com/editorabagai)

 contato@editorabagai.com.br