

O Campo Urbano

The Urban Camp

El Campo Urbano

Celma Paese. Doutora em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil. Docente do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) e Mestrado em Projeto de Arquitetura e Urbanismo da UniRitter. E-mail: celmapaese@gmail.com

Resumo

A busca pela coexistência urbana frequentemente encontra em seu caminho altos muros, oceanos em tempestade e abismos intransponíveis, que impedem a abertura das portas da alteridade. A cruel biopolítica contemporânea serve-se da manipulação do poder para sectionar territórios, dividindo, excluindo e impedindo o reconhecimento entre diferentes. O artigo inicia com uma brevíssima análise sobre o surgimento da biopolítica moderna no século XX, por meio da separação do humanitário e do político, e comenta como a segregação na cidade foi se configurando, até o surgimento do campo como nómos espacial contemporâneo. O reconhecimento do campo na cidade é cartografado pelas situações espaciais que dividem a cidade em territórios "estrangeiros". No final, o texto chama a atenção da responsabilidade dos arquitetos como agentes de mudanças de paradigmas espaciais e espacialidades¹.

Palavras-chave: Cartografia da hospitalidade; Arquitetura e desconstrução; Projeto de arquitetura e urbanismo.

Abstract

The search for urban coexistence often finds in its way high walls, stormy oceans and insurmountable gulfs, which prevent the opening of the doors of otherness. The cruel contemporary biopolitics uses the manipulation of power to divide territories, splitting, excluding and preventing recognition between different. The article begins with a brief analysis of the emergence of modern biopolitics in the twentieth century, through the separation of the humanitarian and the political, and comments on how the segregation on city was shaping up, until the emergence of the human field as a nómos of the contemporary space. The recognition of the human field in town is mapped by the spatial situations that divide the city into "foreign" territories. In the end, the text draws attention to the responsibility of architects as agents of changes in spatial paradigms and spatialities.

Keywords: Cartography of hospitality; Architecture and deconstruction; Architectural and urban design.

¹ Este artigo é baseado no texto original do capítulo "Des-acolher", da tese *Contramapas do acolhimento*, de Celma Paese (2016).

Resumen

La búsqueda por la coexistencia urbana a menudo encuentra en su camino altas barreras, oceanos en tempestad y abismos infranqueables, que impiden la apertura de las puertas de la alteridad. La cruel biopolítica contemporánea se sirve de la manipulación del poder para seccionar territorios, dividiendo, excluyendo e impidiendo el reconocimiento del excluido por lo incluido y viceversa. El artículo empieza con un breve análisis sobre el surgimiento de la biopolítica moderna en el siglo XX, a través de la separación de lo humanitario y de lo político y comenta cómo la segregación en la ciudad fue configurándose, hasta el surgimiento del campo como nómos espacial contemporáneo. El reconocimiento del campo en la ciudad es cartografiado por las situaciones espaciales que dividen la ciudad en territorios "extranjeros". Al final, el texto llama la atención de la responsabilidad de los arquitectos como agentes de cambios de paradigmas espaciales y espacialidades.

Palabras clave: Cartografía y hospitalidad; Arquitectura y desconstrucción; Proyecto de arquitectura y urbanismo.

O CAMPO

No século XX, Hitler, obcecado pela afirmação de uma suposta superioridade estética da raça ariana, impôs uma política segregacionista e xenófoba confinando e assassinando em massa milhares de seres humanos considerados inadequados para seus propósitos. Comandando o *Reich* Nacional Socialista, inaugurou a era da biopolítica moderna, integrando, com seu programa de purificação racial, a política com a medicina; ao assumir a postura de preservação e cuidados com o “corpo biológico da nação”, Hitler e seus aliados distorceram para seus próprios fins os conceitos científicos relacionados à genética. Considerando que a herança biológica é um destino, os cientistas do Reich justificavam a “solução final” como uma estratégia para torná-los os senhores desse destino. Baseados na manipulação de leis e utilizando a polícia como um agente executivo da ordem política, consagraram a tutela da vida como sinônimo da luta contra o inimigo. Ao declararem que só o cidadão de raça ariana comprovada seria um cidadão a título pleno, destituíram aos poucos quem não interessava de todo e qualquer direito civil. No final, enviaram-nos aos campos de concentração e extermínio a fim de concretizar a “solução final”.



Figura 1: Comunidade. Collage eletrônica, 2016.
Fonte:Elaborada pela autora.

Desde então, o humanitário e o político separaram-se, e essa fissura jamais parou de crescer. Agamben (2002, p. 173) considera o *Homo Sacer* – o ser humano que pode ser morto impunemente por não ter gestão sobre o direito de preservação da própria vida – como o produto desse descolamento. Para o filósofo, o seu hábitat natural é o campo urbano, espaço que é o desdobramento do campo de concentração nazista. O campo urbano é um espaço de exceção de abrangência territorial, em que toda a forma de vida pode ser capturada e excluída de seus direitos, sem sobreaviso e

impunemente. O seu ordenamento acontece sem localização e, portanto, torna-se uma localização sem ordenamento. A entrada no campo significa a definitiva exclusão da comunidade dos incluídos. Colocada no mais absoluto espaço biopolítico, o direito à vida de seus habitantes não pertence mais a cada um, mas ao governante do território.

Quando o sistema político não ordena mais as formas de vida e todas as normas podem ser virtualmente capturadas, o campo passa a existir como matriz oculta da biopolítica urbana, estabelecendo-se como paradigma espacial biopolítico do Ocidente, lugar que antes era ocupado pela cidade. O que acontece nos campos supera todas as expectativas do conceito jurídico de crime: o campo é o lugar da mais absoluta conditio inhumana que se tenha dado sobre a Terra. Esse é o fato que contou no passado para a memória da humanidade e hoje conta para a cidade contemporânea.

O CAMPO COMO *NÓMOS* ESPACIAL

Em vez de definir o campo a partir dos eventos que se desenrolam em seu espaço, o presente estudo investiga como a sua espacialidade se formou por meio do desenvolvimento da estrutura jurídico-política. Veremos, assim, o campo não como um fato histórico do passado ou como uma exceção de uma regra, mas como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político contemporâneo. É importante salientar que as populações confinadas nos campos sempre são civis, vítimas de um estado de exceção e da lei marcial. Esse fato é evidente no regime nazista, em que a base jurídica para o internamento no campo não era o direito comum, mas a *Schutzhaft*, palavra que significa literalmente “custódia preventiva”: esse estatuto jurídico de derivação prussiana era utilizado pela justiça nazista, como “medida policial preventiva”, quando lhe interessava. A *Schutzhaft* possibilitava à polícia “tomar sobre custódia” pessoas que, independentemente de sua conduta, poderiam vir a se tornar inimigos do Estado². Seu fundamento jurídico era a necessidade de proclamação do estado de exceção, o que possibilitava suspender imediatamente as liberdades pessoais, o que possibilitou a instauração do Estado nacional-socialista.

E assim aconteceu em 28 de fevereiro de 1933: por esse instrumento jurídico, os nazistas tomaram o poder e suspenderam, por tempo indeterminado, os artigos da Constituição que garantiam a liberdade pessoal, a liberdade de expressão e de reunião, a inviolabilidade do domicílio e o sigilo postal telefônico. Por meio do decreto que chamaram de *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* – Portaria para a Proteção das Pessoas e do Estado –, seguiram o processo, que vigorou durante os 12 anos de existência do Terceiro *Reich*. A situação peculiar é justificada pelos juristas alemães da época, por uma expressão paradoxal: “*einem gewollten Ausnahmezustand*” que significa “um estado de exceção desejado” (AGAMBEN, 2002, p. 175). O processo de construção da relação entre estado de exceção e campo de concentração é o que proporciona o correto entendimento da natureza do campo: a “proteção” da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, a proteção contra suspensão da lei que caracteriza a emergência. Desligando a *Schutzhaft* do conceito de estado de exceção no qual se baseava, ela passa a ser a regra do ordenamento espacial do dia a dia daquela sociedade, adquirindo uma disposição espacial permanente.

² Sobre a origem da *Schutzhaft*, ver Agamben (2002, p. 174).

Ao entrar no campo, a vida torna-se nua, e a pessoa é reduzida a *Homo Sacer*, condição que passa a se confundir virtualmente com o cidadão. É no campo que a política torna-se biopolítica: a “vida nua” em que os habitantes do campo se transformam é, antes de tudo, uma situação-limite em que o direito transmuta-se em fato e o fato em direito. No campo, os dois planos tendem a tornar-se indiscerníveis, e as decisões biopolíticas são soberanas, a ponto de não haver diferença nos atos praticados com os “corpos biopolíticos”, em fato e direito. Nesse espaço paradoxal, não existe a mínima possibilidade de discernir e decidir sobre o que é fato e direito, norma e aplicação, exceção e regra. São decisões tomadas incessantemente pelo poder de polícia, a qual, por sua vez, se confunde com a política. O espaço do campo é, portanto, a materialização do estado de exceção.

Aos poucos, o campo foi ampliando o seu papel. O descolamento crescente entre o nascimento humano e o Estado – nação impôs-se como fato na política contemporânea e o espaço que chamamos de campo como o seu resíduo. De dispositivo de confinamento e extermínio humano passou a existir como matriz oculta espacial da biopolítica ocidental. O campo é o quarto e inseparável elemento que veio a juntar-se à velha trindade Estado-nação-território, rompendo-a. Nessa nova e estável disposição espacial, o velho nómos é questionado não em sua localização, mas em seu nascimento, ao inscrever a vida nua em seu interior. Isso significa que o campo passa a ser o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento, o que pode ser o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal: a norma é indiscernível da exceção.

A situação espacial de campo na cidade é reconhecida quando a matriz oculta da biopolítica do campo surge à luz e torna-se regra – no início de maneira velada – quando a cidade passa a conter em seu interior uma situação espacial em que todas as formas de vida e todas as normas de sobrevivência podem virtualmente ser capturadas. O processo de ordenamento da vida na cidade passa a entrar em um processo de deslocamento e deriva, em que as leis de convivência da urbe não mais funcionam. Cidade e casa passam a ser indiscerníveis, e a possibilidade de distinção entre corpo biológico e corpo político, entre o que é comunicável e mudo e o que é comunicável e dizível é tolhida para sempre, tornando a vida nua, sem qualquer mediação. Essa realidade hoje se encontra – de maneira velada e já nem tanto – nas ruas de grandes cidades, nas periferias urbanas, nas comunidades e favelas. Ainda devemos citar os campos de refugiados, nas periferias das grandes metrópoles, em sua maioria exemplos claros de espaço de *conditio inhumana* fora de zona de guerra. São espaços urbanos onde o *Homo Sacer* confunde-se virtualmente com o cidadão.

ESTRANGEIROS, DESTERRADOS, ABANDONADOS E A ELITE GLOBAL

Porém, não são todos os seres humanos que estão expostos explicitamente ao *apartheid* urbano contemporâneo. Agamben (2002, p. 183-184) estabelece, em seu estudo sobre o campo, a fragmentação dos seres humanos, duas partes, apesar de um mesmo termo denominar tanto o sujeito político construtivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política: a diferença está no uso da letra maiúscula ou minúscula no início da palavra. O conjunto Povo designa os cidadãos incluídos no sistema social e gozando de plenos direitos biopolíticos, portanto os incluídos. Já o conjunto povo designa a multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos, sem esperança de uma inclusão social plena. A mídia espetacular adestra o Povo a aceitar somente determinada linguagem estética vendida como aceitável, “recortando” e “descolando” de seu universo o diferente. O excluído dos padrões

estéticos espetaculares é literalmente hostilizado e empurrado para longe da “cidade oficial”: quem não é visto não é lembrado e, portanto, não incomoda.

O imenso bando do povo excluído é composto de pessoas com um destino em comum: de alguma maneira, deixaram para trás seus mortos e sua língua, em busca de um futuro melhor. Inesperadamente, suas esperanças foram encurraladas no círculo vicioso do empobrecimento e da miséria, à mercê dos acontecimentos e prisioneiros do acaso, abandonados pela esperança. Suas comunidades nascem do acolhimento de espaços antes abandonados, ignorados, que ali estabelecem seu “lugar de afeto”. Desconstruindo sentidos, dogmas e paradigmas, os primeiros que ali encontram uma resposta ao seu caminho de errância vão acolhendo os que chegam: famílias, bandos e solitários esquecidos; refugiados, pobres e desvalidos; desempregados que viraram sucatas. Buscam “uma nova chance” no espaço eleito como terra de asilo. Enquanto os terrenos são ocupados sem um controle de uso do solo, as casas e os edifícios determinam os territórios por cômodos. As conexões entre as heterogeneidades humanas constroem espaços antropomórficos que exibem, na multiplicidade de suas diferentes expressões estéticas, a sua política de acolhida. São referências espaciais peculiares, em que a criatividade é a prática essencial para driblar a rigidez da estrutura social que exclui essas pessoas. Os lares são mobiliados com móveis quebrados, ruínas e restos de construção. São arquiteturas e pessoas consideradas resíduos, rodeadas de semelhantes de toda a espécie, sujeitos excluídos até do desprendimento da matéria.

Driblar a exclusão é também reagir a ela: favelas, ocupações e invasões são comunidades com sua organização própria. As suas formas de governo e hierarquização espacial, juntamente com as variáveis de ação e comportamento de poder utilizados para impor domínio sobre seus territórios, são as que regem as leis da hospitalidade praticada. Geralmente, ela é clara: os considerados “estrangeiros”³ são os incluídos no Povo em seu território de origem, onde excluem quem não interessa. Estrangeiros só são bem-vindos nas comunidades quando são convidados a entrar, sob a pena de colocarem em risco a própria vida. A manipulação da incerteza é uma aliada, essência e o desafio primário da luta pelo poder e influência dentro de suas estruturas espaciais. A internet e as tecnologias de controle de presença, aliadas à configuração urbana confusa para quem a desconhece, servem de escudo para proteger a população da invasão e imposição da ordem por quem é considerado intruso. Seus líderes habitam a parte mais alta da área ocupada ou onde podem controlar o território, sem serem controlados: as suas variáveis de ação e comportamento são incógnitas para qualquer poder que seja considerado inimigo. Esse tipo de ação e comportamento espacial pode ser comparado ao pan-óptico (FOUCAULT, 1977, p. 177), que se apoia em suposições semelhantes: os supervisores ocultos da torre central do edifício em forma de estrela são invisíveis aos observados, porém os observados são totalmente visíveis aos supervisores. Apesar de o pan-óptico ser um espaço artificial, a semelhança aqui é encontrada na situação de controle espacial que o poder paralelo e oculto tem do espaço que domina.

3 Neste texto, utilizamos o significado de estrangeiro em Derrida, que se estabelece por meio da ética (*éthos*), do hábitat ou estadia. Para Derrida (2013), o estrangeiro é o diferente em vivência e cultura, porém nunca no sentido das diferenças nacionalistas, que não fazem parte do pensamento da desconstrução, por serem diferenças excludentes. A lei formal da hospitalidade, a que governa o conceito geral de hospitalidade, nunca é oferecida ao anônimo – o que seria o mesmo que oferecer hospitalidade a um bárbaro –, mas sim ao estrangeiro: não necessariamente alguém que vem de outro país, mas sim aquele que habita o mesmo solo e carrega uma cultura diferente daquele que o recebe, que questiona e sacode o dogmatismo ameaçador do logos em que se encontra. Por esses motivos, o estrangeiro receia não ser compreendido. Nessas circunstâncias, o estrangeiro sente-se ameaçado pelo “dono do logos” o qual, pressupostamente, estaria preparando-se para desarmá-lo e ameaçando seu direito à hospitalidade. O questionamento então passa a ser de direitos e deveres. Os limites que passam a ser impostos, passo a passo, por um grupo familiar ou étnico ao grupo familiar ou étnico que está sendo recebido estabelecem o que Derrida denomina de relação de hospitalidade. Ver Dufourmantelle (2003, p. 7, 11, 21, 25, 39).

Por sua vez, os humanos em situação de rua convivem com o risco de morte constante: dormem debaixo de marquises, moram nos baixios dos viadutos e debaixo das pontes, nas estruturas de edifícios vazias, às vezes habitam ruas inteiras, avenidas. Sobrepostos às paisagens psicossociais da cidade, eles caminham à deriva pelas ruas durante o dia, com seu cão companheiro e suas arquiteturas-carrinhos-casa de papel e plástico grudados aos corpos, catando lixo para sobreviver, apropriando-se de restos. As ruas são seus lares ao mesmo tempo que seus lares se tornam ruas. Habitam o espaço onde mora a hostilidade explícita da repressão e das violências descabidas; considerados a escória humana do mundo espetacular. Marginalizados pelas condições de sobrevivência na qual se encontram, enquanto lhes são negados os meios mínimos para chegar à porta de saída: educação, habitação e saúde. Se os cidadãos se sentem ameaçados, com medo de assaltos e violência, a recíproca é verdadeira: condenados a andar em círculos, em um campo de localização deslocante, aguardam, a qualquer momento, a execução de uma espécie de pena de morte velada, sem ritual prévio.

O NOMADISMO GLOBAL

Nos muros das cidadelas da tecnologia, o nomadismo⁴ eletrônico é o estilo de vida e a regra de convivência da atual elite global emergente: são pessoas que residem em centros financeiros, administrativos e profissionais, e interagem trabalhando em rede via internet, em nível global. Quando precisam se encontrar pessoalmente, praticam o nomadismo por transporte aéreo, porém jamais abandonam seus dispositivos de onipresença. Suas agendas não têm espaço para o por vir, o periférico ou o diferente. A internet as auxilia na minimização do confronto com o mundo exterior: quase tudo é materializado em um mínimo de tempo e com segurança, inclusive pessoas. Os programas e aplicativos, as redes sociais e demais interfaces da rede criam, diariamente, novos espaços de troca de diferentes informações e ideias. Os algoritmos realizam a tarefa de mapeamento e controle sobre esses dados, em nível de estrutura de acessibilidade e de mobilidade dos frequentadores: nenhum intruso, sem a credibilidade adequada, invade um espaço que não lhe é de direito ou permitido, sob a pena de ser expulso e punido.

A segurança contra qualquer “imprevisto” é prioridade: todo movimento é mapeado, controlado, fotografado, filmado e, não raramente, postado nas redes sociais. Invariavelmente, suas cidades favoritas são aquelas que utilizam dispositivos de segurança territorial para protegerem seus padrões. São dispositivos de controle espacial originários da Guerra Fria e do fordismo, tecnologias que serviam aos interesses das agências de “inteligência”, como a CIA e a KGB. Em termos urbanos, esses dispositivos começaram a ser utilizados como aliados no final dos anos 1980, disfarçados de tecnologia de segurança nas ruas e avenidas das grandes cidades, com o objetivo de evitar atos terroristas, enquanto começavam a ser utilizados como equipamentos de controle de empresas de segurança privada. Hoje criam um cordão sanitário de intimidação e higienização da presença do diferente, sem a necessidade da presença humana *in loco*. As ruas são transformadas em shoppings abertos: calçadas são removidas, o tráfego de pedestres é deslocado e os pontos de acesso são vigiados, para a área poder ser rapidamente fechada, se necessário. Câmeras de

4 Neste texto, utilizamos o conceito de nomadismo de Deleuze e Guattari (1997, p. 51-53): para os autores, o espaço nômade distribui os humanos sem partilhas nem fronteiras, formando um espaço liso, desterritorializado, imprevisível, em que a orientação é difícil. O nômade constrói sua relação com seu meio como simples suporte para estabelecer um espaço de localização e não de território. Vive seu espaço em constante movimento.

vídeo de monitoramento de movimentos são a rotina nos condomínios dentro de muros para resguardar a paisagem psicossocial de comercial de margarina. Espaços públicos com acesso controlado, edifícios inteligentes, portas eletrônicas e guardas bem armados complementam a eficiência dessa arquitetura segregacionista. Esses lugares de onde o povo é banido também lhes são inviáveis economicamente. Para controle em escala macro, basta pagar o Google Earth que, agregando a tecnologia de todos esses dispositivos, vende o controle espacial de qualquer parte do mundo para os que podem pagar por isso.

O medo de encarar o diferente acabou por culminar com a total falta de privacidade da mobilidade individual das pessoas, enquanto atende aos interesses dos que detêm o poder territorial e de quem lucra com essa indústria. A questão não é uma reação contra o estranho ao meio, mas sim o paradoxo que se cria contra o poder que se utiliza de tecnologias de controle em nome da segurança. Esse processo é chamado por Derrida de “violação do inviolável”: quando um poder sente-se no direito de utilizar dispositivos de controle para vigiar um espaço público a ponto de deixar esses dados disponíveis ou mesmo vender essas informações a quem interessa, então todo o pensamento ético em relação à privacidade de seus habitantes está em deslocamento. As tecnologias de controle, a internet e todos os dispositivos de comunicação virtual possuem em si o poder de violar e controlar a privacidade dos seres, a ponto de serem sentidos como ameaças ao direito de “sentir-se em casa”, nas suas diferentes dimensões. Evidentemente, reações em nível privatizante para com estranhos em relação à “casa” transformam-se facilmente em reações extremistas, como a xenofobia e o nacionalismo. De acordo com Derrida (2013), essas reações não são só dirigidas ao estrangeiro, mas também e paradoxalmente ao poderio técnico anônimo ou mesmo ao próprio Estado que deveria proteger a privacidade daqueles que vivem em seu território. Essas ameaças são vistas como ameaças à inviolabilidade do privado como condição de hospitalidade. Quanto ao constante conluio entre a hospitalidade tradicional, o poder e a hospitalidade no sentido corrente – paradoxal ou a perversão da Lei da Hospitalidade –, faz parte dos ajustes desse acordo a necessidade de escolher a quem dar hospitalidade: por esse conflito existir nas diferentes culturas e dimensões de nosso tempo-espaço, não é possível encontrar em nossa civilização a hospitalidade no sentido clássico – sem soberania de si para consigo –, assim como não há hospitalidade sem finitude: a soberania sobre um espaço só pode ser exercida quando se praticam a exclusão e a violência. No contemporâneo, sentir-se inviolável é conviver com iguais, seja qual for o espaço.

MUROS

A divisão da urbe em espaços dentro e fora dos muros tem sua origem histórica na sua configuração “dentro e fora das muralhas”: quem estava dentro era acolhido e protegido, e quem se encontrava fora de sua proteção eram deixados à mercê dos horrores do mundo. Com a queda das muralhas, a divisão da cidade passou a ser determinada pelo fator econômico: os mais abastados passaram a habitar as áreas centrais e regiões mais altas, e os menos privilegiados eram encontrados em seu entorno e nas regiões mais baixas. Sabe-se que as muralhas nunca deixaram de existir, só mudando em termos de *design* e tecnologia aplicada a esse fim. Na contemporaneidade, as muralhas são representadas nos espaços da cidade pelas avenidas que separam os bairros incluídos das periferias, pelas câmeras de vigilância, pela segurança privada, pelos muros que cercam os condomínios de luxo, edifícios de uso aparentemente público com filtragem de acesso e todo e qualquer espaço que tenha algum controle de fluxo. Para aqueles que ainda acreditam na ilusão do

desenvolvimento, cabe conviver com essa segurança aparente. A continuidade da vida espetacular conta com o auxílio dos dispositivos guardiões tecnológicos para seus espaços públicos e privados e seus bens de consumo. E dessa maneira, o *apartheid* urbano foi se configurando, até o surgimento do campo como nómos espacial.

Talvez as muralhas sejam o primeiro marco físico biopolítico ocidental, traduzidas em espacialidade: bem antes de Agamben atestar que biopolítica contemporânea separou o humanitário do político com a sacralidade do Homo Sacer, Foucault (1978) já afirmava em *A história da loucura na Idade Clássica* que a biopolítica medieval separou a tragédia da crítica, ao adestrar as pessoas a calar e ignorar o sofrimento alheio. Descrita por Foucault em sua obra, a *Nau dos Loucos* é um ilustre exemplo do início desse movimento. Tema de pinturas de mestres como Bosch e Bruegel, a *Narrenschiff* era um estranho barco que deslizava ao longo dos calmos rios da Renânia e dos canais flamengos. Supostas naus de peregrinação, essas embarcações assombraram a imaginação popular no final da Idade Média e na primeira parte da Renascença. Confiar o louco aos marinheiros era a maneira mais segura de ter certeza de que eles não ficariam vagando indefinidamente nos campos vizinhos e ao redor dos muros das cidades, símbolo visível de segurança e da segregação daqueles tempos. Durante os séculos XIV e XV, o recurso da *Narrenschiff* foi largamente utilizado, e, frequentemente, as cidades europeias viam essas naus dos loucos atracarem em seus portos. Para Foucault (1978, p. 12-16), os loucos seriam, dessa maneira, entregues ao mundo, onde ficariam fácil e literalmente à deriva, “errando” em um mar de mil braços, prisioneiros de sua própria partida, entre terras que não lhes poderiam pertencer, solidamente acorrentados à infinita encruzilhada da insanidade: colocados no interior do exterior e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanece sem dúvida até nossos dias: as muralhas que outrora foram uma fortaleza visível de poder espacial tornaram-se agora um castelo na consciência. Como no início da história ocidental, a nave e seus passageiros insanos poderiam ser vistos como apenas mais alguns caminhantes consumando seu ritual de passagem em rotas até então inexploradas, definindo novas cartografias. Na verdade, a passagem que aconteceu a partir da figura da loucura medieval definiu uma divisão clara e fatal: até então, quando se falava em loucura, a tragédia e a crítica andavam de mãos dadas. Com o tempo, essa divisão passa a ser cada vez maior, criando um vazio intermediário que nunca mais seria preenchido. As figuras da visão cósmica (o trágico) e da moral (a crítica) iriam separar-se cada vez mais, abrindo uma fissura que jamais voltaria a ser preenchida⁵.

Conforme comentado no início deste artigo, tragédia e crítica, humanitário e político são valores que representam, em seus respectivos tempos, o processo de exclusão do diferente. Não querer ver facilita a prática da ignorância à figura do Outro. Talvez esta seja a mais cruel das práticas de segregação: a simples presença do diferente perturba a ordem disciplinar do código estético olímpiano dos espaços polidos e brilhantes das arquiteturas espetaculares, maculando-os com seus corpos, cores e gestos. Essa realidade é tão evidente quanto um tapa na cara: a apropriação de espaços e símbolos de poder do Povo, cidadãos incluídos no sistema social, gozando de plenos direitos biopolíticos, pelo povo, os carentes de uma inclusão social plena, na tentativa de resolver a brutal violência que está por trás disso, nunca foi bem-vinda.

5 “De um lado, haverá uma *Nau dos Loucos* cheia de rostos furiosos que aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos. Do outro lado, haverá uma *Nau dos Loucos* que constitui, para os prudentes, a *Odisseia* exemplar e didática dos defeitos humanos. [...] De um lado Bosch, Bruegel [...] e todo o silêncio das imagens. É no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes” (FOUCAULT, 1978, p. 27).

Um recente fenômeno social brasileiro denominado “rolezinho” demonstra essa afirmação: os shoppings, arquiteturas criadas com a intenção de serem “templos do consumo seguro” dos incluídos, são os espaços favoritos dos jovens da periferia da cidade para a prática do “rolezinho”. Ou melhor, eram. Vindos diretamente dos “campos dos excluídos”, esses jovens começaram a frequentar os shoppings em eventos precursores dos “rolezinhos” chamados “bondes de marca”. Segundo Machado (2014), estudiosa do fenômeno, esses jovens, ao usarem as melhores roupas e marcas para ir ao shopping, queriam “ser vistos como gente” e, dessa maneira, resolver uma profunda tensão da visibilidade de sua existência. Esses jovens não pretendiam assustar, apenas se vestiam com as melhores marcas para que pudessem ser “dignos” de transitar pelos shoppings, enquanto os donos das lojas, receosos, cuidavam para ver se eles não roubavam nada (MACHADO, 2014, p. 11). O fenômeno ocorreu em um cenário no qual o evidente crescimento econômico do país e as políticas de inclusão governamentais davam condições financeiras aos jovens vindos de camadas menos privilegiadas de se apropriar de determinados símbolos de poder e riqueza do capitalismo global. Frequentar os templos de consumo para poder ostentar tais símbolos de desigualdade social pode ser uma atitude comparada ao direito de frequentar os templos com os nobres na Idade Média ou, no caso do Brasil, com os senhores dos escravos. Apesar das diferenças de mundos e crenças, tais fenômenos socioculturais colocaram e continuam colocando as respectivas elites em desespero. No caso do Brasil, o *apartheid* vem desde a abolição da escravatura: o espectro da casa grande e senzala, de braços dados com o caudilhismo, continua assombrando o imaginário coletivo brasileiro. Em contrapartida, diversos são os exemplos históricos de tentativa de apropriação da cidade pelas minorias, por movimentos e ações invariavelmente rotulados de “grupos de marginais”, “bagunceiros” ou “vagabundos”. Infelizmente, na civilização ocidental, a porta da inclusão plena ainda não foi aberta para os pobres, loucos e desvalidos.

Os rolezinhos não eram considerados um movimento social por aqueles jovens simplesmente porque essa não era a intenção. Porém, a política, no sentido aristotélico sobre a participação engajada na vida da polis, está ali presente em sua acepção: o movimento pode ser visto como uma manifestação de direito ao seu espaço em uma “cidade” à qual não se sentiam pertencentes antes de possuírem o poder do consumo. Talvez, no caso dos “rolezinhos”, a apropriação agregue um significado dualista e perigoso: o desespero em mostrar sua existência faz o jovem da periferia sucumbir à estrutura de poder que o repele por meio do desejo de se aliar aos seus símbolos, desfilando-os em um espaço que não lhe pertence. A negação da pobreza como carência, a apropriação dos espaços urbanos e dos símbolos de uma classe social à qual esses jovens não pertenciam de fato e o reconhecimento do racismo que sofriam são atos políticos de resistência.

Apesar de acharem que “estavam podendo”, a linguagem dos corpos e os modos de consumo não pouparam esses jovens da hostilização: Machado (2014) constatou em sua pesquisa que, apesar de a população ter argumentado que era contra os rolezinhos simplesmente porque eles causavam tumulto e aglomeração no espaço considerado “público” dos shoppings, era evidente que tamanha raiva dirigida a esses grupos não residia apenas no fato de eles estarem causando bagunça. O grande descontentamento vinha das camadas médias e altas, que sentiam a sua paz ameaçada em um lugar até então protegido pela presença do diferente. Durante o breve período de tempo em que um modelo de crescimento econômico frágil não se sustentou, o único ponto de (auto)inclusão social encontrado pelos excluídos foi o consumo dos símbolos das camadas mais altas da população (MACHADO, 2014).

Porém, essa política só piorou os fatos: das frequentes ofensas nas redes sociais a situação evoluiu para a proibição dos rolezinhos nos shoppings e para o uso da polícia como dispositivo de repressão com atos evidentemente agressivos, como fechar uma porta na cara.

REFLEXÕES SOBRE A DIMENSÃO SOCIAL DA ARQUITETURA

Em plena metamorfose, o final do modelo de cidade conhecido até então é iminente: a separação entre humanitário e político no contemporâneo retrata a fase extrema de descolamento entre a tragédia e a crítica e, conseqüentemente, dos direitos do homem e do cidadão excluindo o diferente. O projeto capitalista de eliminar os pobres, refugiados, desterrados e excluídos através do desenvolvimento, só reproduz no interior dos territórios delimitados por fronteiras, o povo dos excluídos transformando em vida nua as pessoas que não interessam existir para os que gozam da inclusão. Enquanto isso, o grande êxodo contemporâneo continua: massas de seres humanos caminham resignificando caminhos e cruzando fronteiras, até chutarem a porta do país eleito como lugar de acolhida. A hospitalidade, sua ética e os seus condicionantes são agentes que carregam em si a potência de diferentes formas do acolhimento na arquitetura das cidades. Talvez esses elementos possam ser vistos como uma alternativa viável para questionar a soberania do campo como paradigma espacial contemporâneo.

Se a finalidade da reflexão sobre a dimensão social arquitetura é chamar o arquiteto à consciência de suas práticas, então é preciso refletir sobre os modos atuais de experiência urbana, em que diariamente as potências do porvir do cotidiano transgride e resignifica os usos espaciais propostos. Os diferentes envolvidos na construção das redes humanas que coexistem na urbe criam situações de encontros que carregam consigo a potência de desconstruir qualquer ordem espacial imposta: toda a tentativa de controle, limite e homogeneização desses mundos não enquadrados nos universos convencionais confronta-se com as profanações de suas intenções. São os seres humanos que Jacques Derrida (1968) chamou de *différance*. Na conferência "*La différence*", pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de janeiro de 1968, Derrida realizou uma análise semântica da *différance*: "Falarei, pois, de uma letra": o filósofo propõe o uso do termo *différance* escrito com "a" no lugar de "e", formado a partir do participio presente do verbo diferir. A diferença entre as escritas é puramente gráfica: escreve-se ou se lê, porém não se ouve. Para Derrida (1968), a *différance* não é uma palavra nem um conceito. Pode possuir o significado, entre outros, de não ser idêntico, distinto, ser outro, discernível. Essa diferença no sentido de diferir é tratada como questão de alteridade, dessemelhança, antipatia e polêmica. A *différance* produz-se entre os elementos de forma ativa, dinamicamente, como um jogo de sentidos que só existe em uma rede de rastros. A *différance* seria, portanto, o rastro concebido em sua pureza de veículo de expressão da diferencialidade.

Resgatar o sentido de coexistência na urbe é reconhecer essa complexidade. Se a *différance* é a expressão da diferencialidade, acolhê-la é reconhecer as pessoas diferentes e suas formas de viver e compreender o universo da cidade. Identificar o real potencial de acolhimento de determinados espaços é facilitar o acolhimento e a convivência entre essas "diferentes cidades" em todas as dimensões possíveis, suas rupturas e estruturas. É acolher outras possibilidades de coexistência urbana. Dessa maneira, a revisão das questões do acolhimento entre diferentes potencializa-se em força e verdade. Para reconhecer a *différance*, seu lugar no mundo, sobreposições e conexões, é necessário explorar, viver, acolher e registrar em quais espaços e

como seu movimento acontece. Lembramos que a *différance* é vista por Derrida não como uma palavra ou um conceito, mas como um significado: é o outro, o que não é idêntico, o discernível. É na *différance* que encontramos a aporia acolhimento e repulsa: o filósofo trata do seu acolhimento como ação de contemporização das diferenças como uma questão de alteridade com o outro e para o Outro, em que o desejo e a vontade de reconhecer e respeitar as diferenças como diferenças devem suplantar o desejo oposto. A abertura entre diferentes viabiliza o borrar de bordas, e busca desesperadamente construir pontes na rachadura entre o humanitário e o político.

É fundamental encontrar uma política de acolhimento que saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente. Enquanto o campo continuar a ser reconhecido como paradigma biopolítico, ele continuará a colocar em xeque qualquer política de acolhimento: a inclusão da *différance* só acontecerá quando a relação entre os conceitos de homem-cidadão, de Estado-nação e de nascimento-nacionalidade forem revistas. O reconhecimento do campo como logos e hábitat natural do *Homo Sacer* talvez seja o início para a busca de uma solução da inegável realidade espacial segregacionista que vivemos. No contemporâneo, priorizar o humano é procurar decifrar o significado da vida pura, como caminho para a mudança da política espacial biopolítica: dessa maneira, os limites impostos até então seriam profanados e transformados em portas, pontes e passagens.

Talvez a solução seja a busca de uma política forte e inteligente o suficiente para promover o acolhimento e a coexistência entre diferentes. Tal atitude criaria possibilidades de apontar caminhos para o fim das práticas biopolíticas que dividem os corações humanos e as chances reais do resgate do planeta como espaço de refúgio dos que o habitam. Nessa busca, é essencial a conscientização e ação dos arquitetos no apontamento de soluções viáveis para esse grande fantasma socioespacial do nosso tempo, o campo que segrega e exclui: espaço que cada dia separa mais o humanitário do político, ele coloca em xeque a postura até então assumida por nós como agentes de geração, promoção e preservação do espaço de viver. Ao encontrar soluções para essa realidade, a arquitetura se tornaria uma gente de libertação do sofrimento humano.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DERRIDA, J. *La différance*. 1968. Disponível em: <https://ia600401.us.archive.org/6/items/1968J.DerridaLaDifference/1968J.Derrida-LaDifference2.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2018.
- DERRIDA, J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade. São Paulo: Ed. Escuta, 2013.
- DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. São Paulo: Vozes, 1977.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

MACHADO, R. P. Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil. *Revista de Estudos Culturais*, São Paulo, n. 1, 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/98372>. Acesso em: 3 set. 2019

PAESE, C. *Contramapas de acolhimento*. 2016. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/151123>. Acesso em: 30 nov. 2018.

