

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS, AMBIENTAIS E TECNOLÓGICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM URBANISMO**

CARLOS FRANCISO SIGNORELLI

O URBANISMO A PARTIR DO OUTRO

Campinas
2011

CARLOS FRANCISO SIGNORELLI

O URBANISMO A PARTIR DO OUTRO

Dissertação apresentada como exigência para
obtenção do Título de Mestre em Urbanismo ao
Programa de Pós-Graduação em Urbanismo da
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Orientador: Prof. Dr. Manoel Lemes da Silva Neto

PUC-CAMPINAS
2011

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t711.4
S578u

Signorelli, Carlos Francisco.
O urbanismo a partir do outro / Carlos Francisco Signorelli. -
Campinas: PUC-Campinas, 2011.
126p.

Orientador: Manoel Lemes da Silva Neto.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Campinas, Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias,
Pós-Graduação em Urbanismo.
Inclui bibliografia.

1. Cidades e vilas - Arquitetura. 2. Urbanização. 3. Modernidade.
I. Silva Neto, Manoel Lemes da. II. Pontifícia Universidade Católica de
Campinas. Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias.
Pós-Graduação em Urbanismo. III. Título.

22. ed. CDD – t711.4

CARLOS FRANCISCO SIGNORELLI

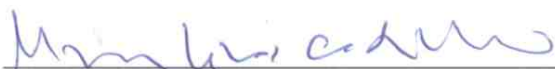
"O URBANISMO A PARTIR DO OUTRO"

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Urbanismo do Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Urbanismo.

Área de Concentração: Urbanismo.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Lemes da Silva Neto

Dissertação defendida e aprovada em 30 de junho de 2011 pela Comissão Examinadora constituída dos seguintes professores:



Prof. Dr. Manoel Lemes da Silva Neto
Orientador da Dissertação e Presidente da Comissão Examinadora
Pontifícia Universidade Católica de Campinas



Prof.^a Dr.^a Ana Clara Torres Ribeiro
IPPUR - Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Dr. Wilson Ribeiro dos Santos Junior
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

*Ao outro, ao não, àqueles e àqueles para os quais não há justiça e nem
espaço construído.
Ao outro que teima em ser,
quando a racionalidade dominante o quer como não-ser.
Ao homem lento que parece não ter significados,
mas que os planta a todo momento,
como forma de desdizer o pensamento dominante.
E ao absolutamente Outro, que na História se fez Humano no outro, para
nos mostrar como nos construir como humanos.*

*Por vezes, o trilhar outras veredas chamava-nos à desistência.
Outras vezes, a idade procurava nos mostrar a falta de uma razão para
tanto trabalho.*

*Mas nas inúmeras vezes em que isso aconteceu,
lá estava o orientador que ganhei por amigo.
Professor Manoel Lemes da Silva Neto, meu caríssimo professor Manoel,
este trabalho é fruto do seu esforço.*

*Márcinha: nos últimos 48 anos você foi a grande razão de minha
existência.
Agora eu tenho duas: você e a Gabriela, nossa netinha.*

“Assim, junto à busca da sobrevivência, vemos produzir-se, na base da sociedade, um pragmatismo mesclado com a emoção, a partir dos lugares e das pessoas juntos. Esse é, também, um modo de insurreição em relação à globalização, com a descoberta de que, a despeito de sermos o que somos, podemos também desejar ser outra coisa.”

Milton Santos, Por uma outra globalização (2001, p. 114)

Resumo

Signorelli, Carlos Francisco. *O urbanismo a partir do outro*. 2011. 126 p. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias, Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, Campinas, 2011.

A cidade, procuraremos demonstrar, é causa e efeito da modernidade. A cidade é o espaço, ao mesmo tempo construído e pensado, da construção de um projeto, de uma visão de mundo, construída ao longo do segundo milênio da Era Cristã. A visão de mundo da burguesia nascente se consubstancia na modernidade, que é, em essência, a liberdade do homem, como sujeito racional, que terá como meta, o paraíso na Terra. Mas também a cidade é moldada pela modernidade, ou seja, ela se constrói, ou é modelada pelo capital, como o seu conteúdo.

Entretanto, no momento histórico que vivemos está se dando, pretendemos mostrar, o esgotamento da modernidade. E quando o paradigma da modernidade não mais dá respostas ao avanço das forças sociais e históricas, quando não mais consegue dar respostas às novas perguntas, quando se desfaz a credibilidade e a fé na racionalidade humana, ele entra em crise, levando também à crise a própria cidade, e o mundo como o *oikos* do homem. Crise não só ideológica, mas palpável, tanto na desestruturação do espaço construído, como na possibilidade da extinção do próprio homem.

No espaço construído, o urbanismo tem se constituído como o braço do capital, como a concretização de um projeto hegemônico de classe. A cidade, a partir do processo urbanístico, coloca-se a serviço de tal projeto. O outro, as massas sem rosto, entendidas como o não-urbano, como o não-legal, teimam em se fazer presente agora não mais como objeto, mas como sujeito que quer construir a própria história.

Propomos, pois, que se deva colocar o urbanismo no centro de um necessário debate. De nossa parte assumimos que o urbanismo se reveste de uma falsa neutralidade que deve ser eliminada, e direcionar-se à vida, ao *oikos*, ultrapassando o indivíduo e reentrando na coletividade e seus valores concretos e simbólicos. Há que se fazer uma opção, e esta só poderá se dar na direção do outro, do não. Esta não será apenas uma opção ideológica, mas necessária para a própria continuidade da vida na cidade.

Palavras-chave: filosofia, teoria do urbanismo, história da cidade, modernidade, cidadania, exclusão social.

Abstract

Signorelli, Carlos Francisco. *The urban planning from another*. 2011. 126 p. Master's Thesis in Urban Planning – Pontifical Catholic University of Campinas, Center of Exact Sciences, Environmental Sciences and of Technologies, Graduate Program of Urban Planning, Campinas, 2011.

The city will seek to demonstrate a cause and effect of modernity. The city is the space, while built and designed, the construction of a project, a vision of the world, built during the second millennium AD. The vision of the emerging world is embodied in modernity, that is, in essence, the freedom of man as a rational subject, which will target, the paradise on earth. But the city is also shaped by modernity, that is, it builds, or is shaped by capital, as its content.

When the paradigm of modernity no longer provides answers to the advancement of social and historical forces, when no longer able to provide answers to new questions, when it goes away the credibility and faith in human rationality, he goes into crisis, the crisis also led the city itself And the world as the *oikos* of Man. Crisis not only ideological, but palpable, both in the de-structuring of the built-in possibility of extinction as the man himself.

Built in space, urban development has become the capital of the arm as the concretization of a hegemonic project of class. The city, from town planning process, puts himself at the service of such a project. The other, the faceless masses, understood as the non-urban, as the non-legal, insist on doing this now not as object but as a guy who wants to build their own history.

We therefore propose that the planning should leave its false neutrality and driving it to life, *oikos*, exceeding the individual and re-entering the community and its concrete and symbolic values. We must make a choice, and this just may be in the direction of the other's not. This will not only be an ideological choice, but necessary to the very continuity of life in the city.

Keywords: philosophy, urban planning theory, history of the city, modernity, citizenship, social exclusion.

Lista de figuras

Figura 1 – Ruínas de imóvel residencial situado à Rua Ferreira Penteadó, em sua última quadra (Fotografia do autor).....	75
Figura 2 – Imóvel residencial situado à avenida Anchieta, defronte ao Palácio dos Jequitibás, sede da Prefeitura Municipal de Campinas (Fotografia do autor).	76
Figura 3 – Edifício construído a partir de manutenção da fachada histórica. Av. Andrade Neves, ao lado da antiga Rodoviária (Fotografia do autor).....	77
Figura 4 – Área dos bairros e ocupações defronte ao Aeroporto de Viracopos, vendo-se uma aproximação do comércio local (Fonte: Google Earth).....	78
Figura 5 – Área das antigas ocupações do Oziel e Jardim Monte Cristo, bem como área aproximada deste último bairro, onde se pode observar a unidade escolar (Fonte: Google Earth).	81
Figura 6 – Bairro da Conquista, antiga Favela do Ipê; vista do alto (Fonte: Google Earth), e vista de um conjunto de suas casas (Fotografia do autor).....	83
Figura 7 – Alphaville e entorno, vendo-se um conjunto de residências implantadas em tecido urbano característico das “cidades-jardim” (Fonte: Google Earth).....	84
Figura 8 – Periferia popular das regiões do Campo Grande e dos DICs, vendo-se uma aproximação do Jardim Campina Grande (Fonte: Google Earth).	85
Figura 9 – Escadarias dos Correios e Telégrafos, abrigo do sem-lugar (Fotografia do autor).	87
Figura 10 – Escadarias da Catedral, lugar do sem-lugar (Fotografia do autor).	88
Figura 11 – Terminal Central ou Terminal Miguel Vicente Cury (Fotografia do autor).....	89
Figura 12 – Avenida dos Expedicionários: ponto de encontro entre as duas periferias (Fotografia do autor).	90

Sumário

PRELIMINARMENTE, AS CIRCUNSTÂNCIAS.....	1
INTRODUÇÃO	8
PRIMEIRA PARTE.....	11
CAPÍTULO I – ELEMENTOS DO DISCURSO ANALÍTICO.....	11
A. <i>A cidade como fonte de uma visão de mundo</i>	12
1. A cidade como burgo	17
2. A cidade e a modernidade	23
3. A propriedade como constitutiva do ser e da nova cidade	26
B. <i>A civilização da cidade</i>	30
CAPÍTULO II – A MODERNIDADE EM CRISE, A CIDADE EM CRISE.....	37
A. <i>A crise da modernidade</i>	37
1. O fim da utopia	39
2. A crise no mundo e nas instituições.....	43
3. A crise está na estrutura	46
B. <i>Da crise da modernidade à crise da Cidade Moderna</i>	49
1. A cidade na crise da modernidade.....	51
2. Evidências empíricas dos novos sujeitos históricos na cidade.....	56
SEGUNDA PARTE	60
CAPÍTULO I – APRESENTANDO O URBANO EM CRISE NUM LUGAR: CAMPINAS.....	60
A. <i>Descrrevendo</i>	61
B. <i>Analisando</i>	73
1. Manobras frente às normas	73
2. O urbanismo do outro.....	76
3. O urbanismo a partir do outro	80
(a) A conquista do Bairro da Conquista.....	82
(b) O urbanismo se constitui a partir das classes	83
(c) O urbanismo do efêmero ou contra-urbanismo (urbanismo do sem lugar)	86
CAPÍTULO II – POR UM URBANISMO A PARTIR DO OUTRO: PROPOSIÇÕES	91
A. <i>Racionalidade e contra-racionalidades</i>	91
1. A racionalidade do outro	92
2. Ultrapassar a cidade da propriedade	94
3. Novas estruturas	96
B. <i>Redescobrimo o nós</i>	100
C. <i>Cristianismo: de ópio a grito da criatura oprimida</i>	102
CONCLUSÕES	105
A. <i>Em busca do urbanismo como valor de uso</i>	105
B. <i>O espaço construído como território de todos</i>	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

Preliminarmente, as circunstâncias

Se pertence ao imaginário popular o valor da década de 60, incluindo aí eventos que procuram recordá-la na moda, na música, é, entretanto, como ponto de inflexão na curva da modernidade que alguns de nós a vivenciamos.

Dois foram os nossos pontos de partida para dar um “Adeus à disponibilidade e outros adeuses”, como o fizera em 1914 um nosso guru, Tristão de Ataíde (Alceu de Amoroso Lima). O mundo e a história não eram simples passeio, e o estar-aqui significava engajamento, significava o assumir a história, tomá-la nas mãos, e participar da construção de algo diferente. Rumo a que estrutura social, política e econômica ainda, naquele momento, não distinguíamos muito bem. Apenas víamos e vivíamos aquilo que entendíamos contrários ao que de fato deveria ser. O real teria que ser mudado em direção ao ideal. E a chegada dos militares ao poder político, através do golpe de 1964, orientou definitivamente nossa prática nessa direção, há que ficaram barradas as possibilidades de avanço das necessárias mudanças sócio-políticas que acreditávamos serem necessárias para o país.

O primeiro ponto de partida, dada a nossa peculiar condição existencial, foi o imenso impacto que teve o Concílio Vaticano II. Mesmo antes de nossa maioria já éramos chamados a fazer uma exposição sobre o último documento conciliar chamado *Gaudium et Spes*, aprovado na véspera do encerramento daquele grande evento religioso. Nele víamos com um alegre espanto o valor das chamadas realidades terrestres e humanas, o quanto tínhamos que nos inserir nelas e participar de sua transformação. Também sentindo o impacto do citado evento, mesmo não tendo a mesma fé, o filósofo de orientação marxista à época, Roger Garaudy, nos brindava com sua visão, que era também a nossa, sobre a possibilidade de construirmos um novo mundo não na disputa, mas no diálogo (GARAUDY, 1969).

A importância do existencialismo nos marcava. Sartre pontificava em seu ateísmo militante e questionante, procurando mostrar que não há outro inferno senão os outros (“Huis clos”, traduzido por “Entre quatro paredes”), já que eles nos acusam, nos apontam os nossos erros, e nunca nos acenam com propostas de saídas. Afinal, “os dados estão lançados” (SARTRE, 1976), ou seja, nossos atos são as únicas coisas que nos restam, sempre.

Entretanto, buscando razões para uma existência ética adequada aos princípios cristãos que nos norteavam, deparamo-nos com Kant e fizemos de seu “imperativo categórico” a nossa postura ética. Não nos perguntamos nunca se tal ou qual atitude nos dão ganhos ou valorização pessoal. Entendíamos o imperativo categórico kantiano como o mandamento cristão do amor incondicional, como entrega a uma racionalidade que tinha como único fim a consecução da oikos. Esta foi e continua sendo a nossa ética.

O segundo ponto de partida foi o encontro com o marxismo. O marxismo entrou e se instalou quando, sem que o percebêssemos, abrimos a porta para a chamada “Teologia da Libertação”. Marx conseguia explicar, conseguia analisar a história e nos falava, mais de um século antes, do que estávamos vivendo na América Latina e no Brasil, da alienação da força de trabalho, da ideologia que nos ofuscava e nos fazia ver o que o capital queria, produzida pela estrutura econômica. Assim, o processo de libertação religiosa passou a ser, também, de libertação política e social. Se a fé nos impulsionava a buscar um mundo humano e justo, o marxismo nos dava a reta análise, as justificativas sociológicas e os necessários instrumentos. Não havia nada publicado em português que não fizesse parte de nossa biblioteca em constante ampliação. Desde o “Manifesto do Partido Comunista”, (MARX e ENGELS, 2008) passando pela “Ideologia Alemã”, por “Sobre a Questão Judaica” (MARX, s. d.), concluíamos com “O Capital” (MARX, 1980).

Nunca tivemos grandes pendões para assumir as posturas do amigo inseparável e mantenedor de Marx, que foi Engels. A nós nos pareciam muito frágeis os argumentos do “A origem da família, da propriedade e do Estado” (ENGELS, 1981) e hoje vemos como faltavam elementos para uma análise de um tema tão difícil ao mesmo tempo que profundo. Além disso, nunca entendemos o marxismo como uma face científica do socialismo, como Engels pregava em “Do socialismo utópico ao socialismo científico” (ENGELS, s. d.). Aliás, se há algo próximo do que se pode classificar como científico seria a sua obra máxima, “O Capital”. Mas, por aquele tempo, pessoalmente tínhamos predileção por aquelas obras que Althusser chamava de filosóficas (e, portanto, não científicas), principalmente as obras classificadas como “de juventude”.

Com relação a este segundo ponto de partida é necessário lembrar que a ele adentramos num momento de crescente valorização do marxismo historicista

e estruturalista de Althusser que, no âmbito religioso, entre aqueles e aquelas que se engajavam nas necessárias transformações que sua consciência exigia, foi aceito como instrumento básico para o norte do agir. A partir daí é possível se encontrar, continuamente, maximalismos e messianismos nas práticas dos cristãos engajados, muito embora em nada se diferenciassem dos militantes leninistas que tinham no “Que Fazer?” LÊNIN, (1979) a cartilha do catecismo partidário. Cânticos com refrões historicistas do tipo “certeza na frente, história na mão” nos lembravam sempre de que história estava destinada a um final feliz e nós éramos os construtores do caminho a ser trilhado até lá.

Lênin sempre parecera conjuntural, escrevendo para o momento. Toda a literatura sobre a revolução de 1917 procurava mostrar como a Rússia tinha todas as condições objetivas e subjetivas para fazer a revolução proletária, exigidas por Marx, mormente a necessária revolução burguesa. Quanto a nós, não conseguíamos ver tais condições estabelecidas num país onde o feudalismo ainda não havia sido de todo abolido, e onde a burguesia e o modo de produção capitalista eram incipientes. E foi quando tomamos conhecimento de Gramsci que, contrariamente aos clássicos Lênin e Trotski, tinha as respostas marxistas às perguntas que fazíamos, quer como militantes, quer como estudiosos. Afinal, Gramsci pensava o processo revolucionário a partir de um país de sociedade civil forte, avançada, como nos países europeus, onde os partidos políticos tinham existência e a discussão política se fazia abertamente; onde os sindicatos buscavam os direitos dos trabalhadores, onde a imprensa cotejava todo o espectro político-ideológico. Para este marxista italiano, a revolução não seria exatamente um *putsch* como o de Lênin em 1917 quando, ao tomar o Palácio de Inverno estava colocada em prática a revolução proletária. A revolução não viria de um conjunto pequeno de quadros partidários iluminados que, vivendo às escondidas, saíam à luz do dia para tomar o poder. Pelo contrário, a revolução seria, também, a consequência da formação de um certo consenso, organizado pelos que ele denominava “intelectuais orgânicos”, independente de serem ou não da academia (MACCIOCCHI, 1980, p. 146-177). Para Gramsci, a revolução era um processo de conquistas de instituições e corações, no que se denominou depois de “guerra de trincheiras” (MACCIOCCHI, 1980, p. 85-86), dado o texto cifrado no qual o pensador elaborava suas “cartas do cárcere” sem que pudessem ser entendidas pelos censores.

Profissionalmente nos realizamos como professor. A nossa graduação em matemática, e a nossa experiência em unidades escolares exigentes nos levaram a uma forma de magistério e de pedagogia muito autoritários. E dessa prática uma editora achou por bem produzir uma coleção de livros didáticos em cinco volumes, para o Segundo Grau, ou Ensino Médio. Tal coleção tinha um único defeito: era extremamente exigente, com exercícios que chegavam a ser difíceis até aos professores mal formados. Como resultado, tínhamos que reestruturá-la para alcançar mais demanda. Mas aí a história já estava em outro patamar e as responsabilidades político-partidárias exigiam dedicação integral, até com relação à família. Até porque com a “história na mão”, não podíamos desviar nossa militância para o pessoal, mesmo esposa e filhos. Afinal, estávamos na ante-sala da revolução vitoriosa das classes populares. Todo esforço era pouco! Nenhum desvio! Isto nos inícios da década de 1990, da grande década da extremização do liberalismo econômico e político, que desfez vidas e sonhos, e que colocou em questionamento todas as respostas que dávamos, todas as certezas que tínhamos, todos os rumos que estabelecêramos. Parecia que a oikos chegara ao fim (FUKUYAMA, 1992).

Todo um conjunto de conhecimentos que se acumulava, e uma prática nas comunidades religiosas e no magistério profissional nos impulsionavam em busca de uma sistematização maior e de experiências acadêmicas mais balizadas. Assim, como aluno ouvinte, frequentamos as classes de Mestrado na Unicamp, na área da Educação, na qual sempre manifestáramos a intenção de refletir sobre educação popular, que já praticávamos nas comunidades, mas com um viés de crítica a determinadas formas de atuar da esquerda, mormente no autoritarismo de certos textos que, para nós, cheiravam a historicismo e fundamentalismo. Afinal, nas Comunidades de Base onde atuávamos, a metodologia dos grupos e círculos de estudos, a análise da realidade presente usando instrumentais tirados da sociologia, da política e da economia cotejados com os textos bíblicos fundantes, levava à formação dos “intelectuais orgânicos” de Gramsci, muitos dos quais não haviam ultrapassado os primeiros quatro anos de educação formal. Alguns destes rumaram para o sindicalismo, outros para as associações de moradores e outros foram eleitos para cargos políticos. Na academia, no mestrado que intentávamos, era nosso projeto fazer uma relação-reflexão entre

as verdades contidas nos manuais revolucionários e as descobertas que vinham de dentro, do debate, das reflexões entre iguais.

Quando tentamos nos tornar alunos efetivos, através de exame, fomos preteridos dado que, em nossa graduação de matemática, outro aluno desenvolveria tópico em metodologia da educação naquela disciplina, o que estava mais de acordo com os professores examinadores, não obstante a ampla e demorada entrevista com os mesmos, na qual questionaram até o fato de um cristão navegar pelo marxismo.

Alguns anos depois entramos pela porta da frente no Mestrado em Educação da PUC-Campinas e nele cumprimos todos os créditos, escrevendo desde o início partes da dissertação, que continuava com o mesmo tema apresentado anteriormente. Mas as dificuldades pelas quais estava passando o curso bem como o tempo integral que dedicava a outra atividade não nos permitiram a defesa da dissertação. O que nos ocupava, neste momento, era a militância política que nos levou a disputar, por delegação de grupos internos no Partido, uma cadeira no Legislativo Municipal de Campinas. Tomamos posse em janeiro de 1989, ao mesmo tempo em que ganhávamos também o Executivo Municipal, motivo pelo qual assumimos, ao mesmo tempo, a Liderança de Bancada e a Liderança de Governo.

Encerrada essa primeira legislatura, declinamos da disputa de uma reeleição exatamente para terminar o Mestrado. E não foi possível por motivos até hoje não muito compreensíveis. Mas permitiram-nos re-iniciar o Mestrado, agora em Filosofia, com incidência em ética. Dada a nossa aproximação com a matéria, desenvolvemos todos os estudos, pensando em apresentar dissertação sobre a Filosofia da Libertação, do pensador argentino Enrique Dussel. Entretanto, no decorrer dos estudos, nos encontramos com Martin Buber (1974) e Emmanuel Levinas (1990), dois pensadores judeus que refletiam a relação do Eu com o Outro. E com isso o início das leituras de Levinas, escrevendo a dissertação sobre o seu pensamento.

Ao terminarmos todos os créditos verificamos que existiam alguns impedimentos econômicos para orientação, o desenvolvimento e a defesa da dissertação. Tais impedimentos só foram sanados em 1996 quando já éramos levados a outra disputa política, vitoriosa ao final deste ano. Não mais havia tempo para ler e escrever, pelo menos ao nível de um mestrado acadêmico.

Nossa militância num legislativo municipal nos levou a aprofundar a questão do urbanismo, da construção de uma cidade mais justa e cidadã. Participáramos, na década de 1980, do Fórum Nacional pela Reforma Urbana e trabalhamos arduamente pela inclusão de emendas populares nesse sentido. E qual não foi a nossa surpresa quando, como líder do governo, trabalhamos a derrubada de Lei de Uso e Ocupação do Solo, aprovada no último dia da legislatura anterior. E verificamos que, em última instância, o urbanismo do “valor de troca” fazia também dos mandatos “valor de troca”. A prática contradizia o sonho. Derrotados nesta tentativa, vimos que a referida lei transformava os gabinetes em balcões de negócios, onde cada mudança de zoneamento, fosse ela de ruas, quadras ou mesmo um só endereço, tinham valores proporcionais ao ganho que tal mudança acarretaria.

Projetos eram apresentados não com o objetivo de aprovação, mas de sinalização para determinadas mudanças, e a aprovação ou rejeição davam-se ao final de uma determinada forma de leilão. Mais significativo, em valores, eram as discussões em torno das modificações no perímetro urbano, quando se buscava tornar urbana alguma gleba rural.

A aprovação do Estatuto da Cidade, Lei Complementar tão esperada, deveria impulsionar os executivos municipais a elaborarem planos diretores que buscassem a realização de um urbanismo que tivessem em conta a construção de uma cidade mais humana. Também aqui um imenso engano, já que a inserção de instrumentos urbanísticos que concedem maiores poderes ao Executivo esbarram no capital especulativo, fazendo com que tudo continue como dantes.

Em outras palavras, em nossa prática ficou claro aquilo que Manuel Castels já denunciara: o Estado, construído pela modernidade, não tem grande poder para fazer frente ao capital (CASTELLS, 1999, v. 1). Em grande parte, assim como a cidade, o Estado também é uma mercadoria. Ocupado, rende dividendos. A democracia, que o constrói, baseada na representação, ou seja, a denominada Democracia Representativa, esta não passa hoje de um conjunto de rituais estabelecidos em bela legislação. Cumpridos os rituais, ela, em última instância, constrói um mundo de alienações, já que o ser político do habitante da *polis* é delegado ao eleito.

Há pouco mais de uma década refletimos e buscamos compreender a modernidade e sua crise. Trouxemos Kuhn (KUHN, 2000) para nos emprestar seu

“paradigma”, para nos permitir dizer que estamos vivendo a crise do paradigma civilizacional da modernidade. E estamos bastante convictos de que a modernidade já chegou ao seu clímax e não mais consegue ou conseguirá dar respostas àqueles e àquelas que buscam o ultrapassamento de um mundo no qual cada dia mais aumenta a dificuldade de se entender que o que vivemos é Vida. Como procuraremos mostrar, crise tem o sentido de momento de ultrapassamento, no qual uma estrutura civilizacional dá lugar à sua substituta.

O momento da crise é exatamente o momento dos questionamentos dos valores, do arcabouço ético, jurídico, político, econômico. O que muitos denominam de “pós-modernidade” nós a classificamos como o momento de crise. Afinal, um novo momento civilizacional sucederá o que se denominou, tardiamente, de modernidade. Se entendermos que estamos vivendo uma “pós-modernidade”, este momento “pós-moderno” é um estágio, o acrisolamento, o momento de desconstrução-construção. E no que diz respeito à crítica da modernidade, o momento que vivemos, esta “pós-modernidade”, é o momento da orfandade de um homem que construiu um Eu gigantesco que só vê a si mesmo, munido de uma racionalidade instrumentalizada pelo capital, que estruturou um modo de produção que o afoga na possibilidade de inexistência de mundo e de homem dentro de décadas. É o momento do “já não mais”, mas também do “ainda não”. O VELHO agoniza e o NOVO ainda está em gestação. Todos somos chamados a construir o NOVO, que não poderá ser constructo do Eu, mas de uma humanidade que se entenda compartilhando o espaço.

Nem Sartre, com seus dados já lançados e que não mais retornam às mãos do lançador, e nem Nietzsche, com seu “eterno retorno” do super homem. (NIETZSCHE, 2001). Ao contrário, há saídas e nós a vemos nos olhos do Outro (LEVINAS, 1990). O Eu, que vê apenas a si mesmo, não mais pode existir sem o Outro. Ou avançamos na direção de uma sociedade que torne a valorizar o coletivo (não o coletivismo), que dê sentido ao viver-com, ou o homem estará condenado ao solipsismo. Há que se re-significar o valor de uso, re-significando, também, o sentido de propriedade. Neste último caso, há que se ultrapassar a definição de humano como o que tem, para afirmar, categoricamente, que o humano é o que é.

Parafraseando uma expressão que foi eliminada da eclesiologia católica pelo Concílio Vaticano II: **“Fora do Outro não há salvação!”**

Introdução

O objetivo do trabalho que estamos apresentando é subsidiar estudos que, nas condições históricas atuais, refletem as bases epistemológicas do urbanismo a partir das concepções de mundo e de cidade construídas com o projeto da modernidade. Entende-se que o urbanismo deve deixar uma espécie de neutralidade instrumentalista para produzir planos que ultrapassem o indivíduo e reentrem na coletividade em seus valores concretos e simbólicos. Os elementos constitutivos da visão de mundo e de cidade inaugurados com a Era Cristã delimitam o contexto histórico. A concepção de ecúmeno da burguesia nascente consubstancia o projeto da modernidade, configurando uma visão de cidade em sintonia com tal projeto. E essa injunção produz um dos elementos mais significativos de resposta à problemática urbana contemporânea. Quando o paradigma da modernidade não mais fornece respostas ao avanço das forças sociais e às variáveis históricas, constitui-se um estado de crise que se estende não apenas à cidade, como também ao mundo, *oikos* do homem. Nesse contexto, o urbanismo, ao constituir corpus disciplinar, corresponderia às exigências de construção do paradigma da modernidade que, em crise, nele se reflete. Por expressar tal relação, o urbanismo pode conduzir as pré-condições históricas de novo período: a do urbanismo a partir do outro.

Procuraremos mostrar que o paradigma civilizacional da modernidade se constituiu a partir do burgo-cidade européia que, por motivos diversos, era um novo ente com nome antigo: cidade. E os protagonistas dessa nova forma de ver o mundo, que se constituirá na ideologia burguesa, são eles também radicalmente diferentes daqueles homens que viviam o paradigma europeu anterior. Homens diferentes, com objetivos, aspirações e necessidades divergentes daqueles que constituíam o ser do homem do feudo, quer seja o servo de gleba, o senhor feudal aristocrático ou o homem que dizia representar os interesses de Deus naquele mundo, naquela cultura.

A modernidade não surge de nenhuma neutralidade. Ao contrário, ela é a exteriorização de um homem que para ser humano precisa de certas características sem as quais se assemelha à besta. Este homem não depende de nada e de ninguém, pois o mundo e a verdade são exteriorizações de seu ser.

A modernidade nasce a partir do clamor por liberdade e igualdade do habitante do burgo, o qual insiste em que não há desigualdades no nascimento. Elas surgirão a partir da vida e da prática.

Este paradigma não é neutro também em relação ao urbano, à cidade. Se este existiu desde o momento, há milênios, em que o homem se tornou sedentário e se organizou em grupos de tamanhos significativos, buscaremos mostrar que não há, também, semelhanças no conceito quanto este passa a significar o mundo do homem burguês, até porque o urbano molda-se a partir da visão de mundo burguesa e molda também esta visão.

Mas pela primeira vez um grupo social, os mercadores e comerciantes, traz, em seus interesses, aspirações e necessidades, uma forma de viver as relações de produção: a produção de mercadorias, a produção do valor de troca. Será esta forma de viver o processo econômico que se chamará, ao final da constituição da modernidade, modo de produção capitalista. Afinal, suas condições objetivas já estavam sendo dadas lentamente. Por um lado, o Eu racional instrumentalizara a razão, colocando-a a serviço de tal projeto. Por outro lado, a liberdade permitia ao homem vender-se ou vender sua capacidade mental e manual pelo menos por algum tempo.

Por fim, era necessário eliminar os chefetes feudais que atrapalhavam o ir-e-vir, que detinham pequenas forças militares que de nada mais valiam a não ser para se digladiarem uns contra os outros e que não permitiam a constituição de uma verdadeira força a seu serviço, a serviço de seus interesses muitas vezes além Atlântico. Para que suas necessidades como classes produtoras de mercadoria fossem satisfeitas, constituem o Estado nacional e uma democracia com seu rosto.

Por tudo o que foi dito anteriormente fica claro que estamos propondo uma visão do paradigma civilizacional da modernidade como ideologia, e introduzindo nesta visão a própria cidade. Um conceito de cidade que vai além de todas as anteriores concepções de cidade.

Ao mesmo tempo, queremos iniciar uma reflexão que ligue a modernidade à cidade, e esta ao modo de produção capitalista, ao mesmo tempo moldada pela mercadoria e ela mesma, no final da modernidade, um valor de troca.

A cidade que aqui está sendo estudada é a cidade originada nos burgos europeus, a partir da retomada de um comércio mais consistente e duradouro. E

seus habitantes, entes estranhos ao mundo feudal, buscarão moldar a cidade e o mundo à sua imagem e semelhança. Numa construção de hegemonia que durará séculos, dessa luta surgirá a modernidade.

Assumimos que estamos vivendo a crise final no paradigma da modernidade. E afirmamos que este processo é já o início de seu ultrapassamento dialético. Um novo paradigma civilizacional se faz necessário, o qual será fruto, como sempre o foi, das opções históricas das classes em busca de hegemonia. Se a burguesia, os habitantes dos burgos-cidades, se constituíram no sujeito histórico que construiu um novo momento civilizacional em sua luta hegemônica contra a aristocracia feudal, a crise na modernidade é a crise de todas as estruturas, concretas ou abstratas, pessoais ou institucionais que consubstanciaram sua visão de mundo.

O centro de nosso trabalho está na afirmação de que a crise da modernidade leva à crise da cidade. Assim, uma das possibilidades que temos, hoje, é a busca honesta de um novo paradigma no qual se construa um novo urbano, uma nova cidade, a partir de novos sujeitos históricos que trazem já para a reflexão uma nova visão de mundo e um novo agir que contradizem o paradigma vigente e apontam para o seu ultrapassamento.

Como estamos preocupados com o que-fazer urbanístico, queremos definir o urbanismo como sendo o estudo a prática de atividades relacionadas à cidade, à *urbe*, de planejar e tecer o espaço urbano, quer seja pelas vias institucionais, quer seja a partir de determinada técnica, a serviço do Estado ou das instituições da sociedade civil, mas também uma prática totalmente calcada nos grupos.

E neste contexto se introduzirá a prática urbanística a qual, para nós, como já dissemos, não é neutra. Novos sujeitos históricos buscam uma nova cidade, um novo urbano. E procuraremos estabelecer o ponto de partida desse novo paradigma civilizacional no “não”, que para nós terá o rosto do outro. É o outro a nova direção civilizacional.

Este outro não apresentará a racionalidade da modernidade e nem de seus sujeitos históricos. Não se baseará na propriedade ou no valor de troca. Não existirá para o lucro, para amealhar riquezas, mas para vivenciar o valor de uso, a fruição. O outro trará para o humano, de volta, o sentido do estar-com, do lugar-território, com sentido, com vida plantada, enterrada na terra e na história.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I – Elementos do discurso analítico

A cidade, queremos demonstrar, é causa e efeito da modernidade. A cidade é o espaço, ao mesmo tempo construído e pensado, da elaboração de um projeto, de uma visão de mundo, construído ao longo do segundo milênio da Era Cristã. A cidade é, pois, o território (SANTOS, 1999) gênese da visão de mundo da burguesia, em processo de construção de hegemonia (GRAMSCI, 2001; MACCIOCCHI, 1980) que se consubstancia na modernidade. Visão de mundo que parte do homem como sujeito portador de racionalidade e liberdade, vai caracterizá-lo como o substituto de Deus com relação não só para com a construção da verdade, mas também como o formador real do paraíso sobre a Terra, através de um progresso infinito. Por outro lado, este território genérico que denominamos “cidade” é moldado pela modernidade, ou seja, a cidade se constrói, ou é modelada pelo capital, como o seu conteúdo.

Quando o paradigma (KUHN, 2000) da modernidade não mais dá respostas ao avanço das forças sociais e históricas, quando não mais consegue dar respostas às novas perguntas, quando se desfaz a credibilidade e a fé na racionalidade humana, ele entra em crise, levando também à crise a própria cidade, e o mundo como o *oikos* do homem. Crise não só ideológica, mas palpável, tanto na des-estruturação do espaço construído, como na possibilidade da extinção do próprio homem.

Aí estão os novos sujeitos históricos batendo à porta e exigindo a eliminação de seu caráter de objetos. Por outro lado, a visão de mundo da modernidade não reconhece, por absoluta incompetência de sua essência, a transcendência do Eu para o Nós. Além disso, a racionalidade moderna busca inutilmente encontrar razões para a permanência de uma visão de mundo de uma classe em rápido processo de desconstrução hegemônica. Tudo isso coloca em pauta a necessidade de uma nova estrutura de hegemonia, um novo consenso, uma nova coesão para as relações humanas e para a formatação de novos modos de produzir e consumir.

No espaço construído, o urbanismo tem se constituído como o braço do capital, como a concretização de um projeto hegemônico de classe (AYMONINO,

1984, p. 9-25). A cidade, a partir do processo urbanístico, coloca-se a serviço de tal projeto. O outro, as massas sem rosto (BAUDRILLARD, 1994), entendidas como o não-urbano, como o não-legal, teima em se fazer presente agora não mais como objeto, mas como sujeito que quer construir a própria história. Mas na crise do paradigma da modernidade, as cidades se constituem em epicentros da crise societária (RIBEIRO, 2006).

Propomos, pois, que deve o urbanismo deixar a sua falsa neutralidade e direcionar-se à vida, ao *oikos*, ultrapassando o indivíduo e reentrando na coletividade e seus valores concretos e simbólicos. Há que se fazer uma opção, e esta só poderá se dar na direção do outro, do “não”. Esta não será apenas uma opção ideológica, mas também necessária para a própria continuidade da vida na cidade.

Com vistas a refletir a função social do urbanismo e a perspectiva de que outros desenhos e estratégias de configuração urbana possam surgir, propõe-se pensar a cidade e o fazer urbanístico como necessitados de uma re-definição. Propõe-se que o partido seja a substituição da egolatria fincada na modernidade para a re-significação do coletivo e da re-insersão da relação eu-nós (ELIAS apud RIBEIRO, 2006, p. 31) na preocupação com o território. Pensar a cidade como espaço de inclusão e este como uma ação que tenha como objetivo fundamental a construção da cidade como espaço cidadão.

Para tanto, e com o intuito de apresentar as circunstâncias primordiais dessa análise, este texto trata de um aspecto da questão que envolve a revisão epistemológica do pensamento sobre a cidade e sobre o urbanismo: compreender a cidade como projeto e forma de uma visão particular de mundo. O que se deseja é fundamentar bases analíticas que, ao fim, permitam inter-relacionar a crise final da modernidade burguesa e o surgimento de novos sujeitos históricos que batem à porta querendo fazer história e construir uma outra cidade.

A. A cidade como fonte de uma visão de mundo

Não há conceitos que não tenham relação com o existente, seja este real ou imaginário. Entendemos conceito como aquilo que unifica um conjunto de características e propriedades claras de um objeto, definindo-o abstratamente. Assim, conceituar, nada mais é do que o trabalho de contornar idealmente o

existente, mostrando-lhe os contornos, os limites dentro do qual o ser é, ao mesmo tempo em que o delimitamos em seu não-ser.

Por outro lado, também não existem conceitos enunciados a partir de um mundo inexistente, por mais ideal que seja a sua construção. Enuncia-se o conceito a partir do real existente. Assim, por exemplo, o conceito de Deus. Por mais que se possa entender o objeto do conceito como transcendente ao Eu que busca estabelecer suas características e propriedades, este não pode explicitar esta mesma transcendência a não ser a partir de sua experiência concreta.

Assim é com o conceito de cidade. Como afirma Mumford, “(...) não há definição que se aplique sozinha a todas as suas manifestações nem descrição isolada que cubra todas as suas transformações, desde o núcleo social embrionário até as complexas formas da sua maturidade e a desintegração corporal da sua velhice” (MUMFORD, 1961, p. 9). Só para a cidade, um ente real existente no século XXI, Araújo (2007) apresenta dez formas diferentes de ver-sentir a cidade, e, portanto, de defini-la ou denominá-la. Em todos os casos citados, a denominação-conceituação se dá a partir do lugar existencial do enunciador. Assim, cada um vê o objeto a partir de seu lugar e o conceitua de forma a parecer unívoca o que é, na verdade, apenas uma maneira de explicitar o que ele está vendo. Mas seria um erro metodológico buscar “a” conceituação-denominação correta, já que mais que buscar o erro o mais adequado é buscar a consonância, a complementaridade, num processo dialético no qual, ao final, a síntese responde mais ao que se busca.

Para o nosso intento, não há outra forma de apresentar a cidade a não ser como “uma espécie de espaço mediador e mobilizador do equipamento mental de uma época, suas crenças, técnicas, instituições, ordenações sociais, etc. Buscam-se, portanto, recortes que possibilitem destacar a polissemia e polifonia da cidade, apostando no ganho epistemológico do estudo de tais noções como esclarecedor para a própria reflexão acerca das condições contemporâneas de modificação do urbano” (ARAÚJO, 2007, p. 31).

Aplicando neste trabalho tal linha de raciocínio, ao conceito de “cidade” temos que, necessariamente, acrescentar uma ação fundante. Em outras palavras, a “cidade” que teremos não é um espaço, não é um lugar, cercado ou não, onde ocorrem acontecimentos simples e fortuitos ou complexos e de grande significado. Mais que isso, a “cidade”, para nós, tem uma espécie de certidão de

nascimento e, desde este ponto, significa uma contraposição antitética ao existente ao seu redor. A “nossa” cidade, ou seja, a cidade-burgo européia, sai de seu caráter de objeto localizado e depositário de eus, para ser uma espécie de sujeito que questiona, que age, que constrói o novo, dado que o velho não lhe satisfaz. Claro deve ficar que a cidade é apenas o conceito aqui usado para explicitar o fato de que é da cidade, a partir dos grupos dominantes, que uma nova visão de mundo vai sendo forjada nas lutas e conflitos.

Claro que não estamos antropomorfizando ou dando vida pensante a um espaço habitado, mas afirmando que, ao contrário de todos os outros espaços construídos anteriormente chamados de cidade, desta “nossa cidade”, dos objetivos e interesses imediatos de seus habitantes, vai ser gerada uma luta por transformações radicais no todo social, cultural, econômico e político. Em outras palavras, uma visão de mundo que se tornará hegemônica, não só no ambiente europeu, onde se originou, mas que alcançou e conformou o todo humano. Como disse Marx em seu “Manifesto do Partido Comunista”, o mundo foi construído à imagem e semelhança das classes que construíram sua hegemonia nesse processo.

Não podemos elaborar algum discurso sobre a cidade sem levarmos em consideração que “cidade” não é um termo neutro, ou de significado universal. Ao contrário, ao se colocar a cidade como centro das reflexões faz-se necessário desenvolver a que fenômeno estamos nos referindo. Carlo Aymonino nos mostra que, ao falarmos de “cidade” podemos estar fazendo referência a algo que é profundamente diferente, inclusive em sua própria essência: “por motivos históricos, mas também geográficos, econômicos ou administrativos, com o vocábulo <cidade> indicam-se fenômenos físicos artificiais frequentemente não comparáveis entre si. (...) Historicamente, identificou-se até hoje com o vocábulo <cidade> um único processo na história (...)” (AYMONINO, 1994, p.9). Ele, como nós neste trabalho, vai entender por cidade aquelas que nasceram na Europa, a partir dos burgos.

Para que possamos desenvolver melhor nosso raciocínio, três autores precisam ser analisados rapidamente para que possamos desenvolver melhor nosso raciocínio: Coulanges, Rykwert e Mumford.

A cidade nasce a partir do símbolo, como o diz Rykwert em “A Cidade e Eu” (RYKWERT, 2006). Mumford mostra como a cidade no mundo antigo é um

espaço construído em termos de nascimento e lugar, sangue e solo (ARAÚJO, 2007, p. 32). Coulanges como que aprofunda o significado, relacionando ainda com o clã, a tribo originária com o deus ou os símbolos religiosos que dignificam o lugar. É este símbolo religioso que unifica os habitantes, que os fazem lutar e morrer pelo lugar. É a este símbolo que os que vêm de fora são chamados a aceitar. Este aspecto é fundamental, pois que está aí exatamente a diferenciação com a cidade-burgo européia.

A cidade sintetiza, em última instância, a vida dos que a formam, eis que todo o emaranhado de sua existência, todas as explicações que seus habitantes se dão partem do simbólico construído em torno de algum antepassado que é elevado à categoria divina, ou semi-divina, e, muitas vezes, da forma como a divindade “plantada” em seu centro torna todo aquele espaço sagrado. É esta visão do sagrado que gera o simbólico que cimenta o todo social. Esse todo social, a coletividade, ou a sociedade local, precede o indivíduo, o qual só existe concretamente e vê sentido em sua vida a partir daquele espaço construído.

A cidade contemporânea não pode ser analisada a partir, apenas, dessa visão rápida da “cidade antiga” e dessa passagem sem escalas para a megalópole e, sob certos aspectos, para a necrópole, que pode ser prenunciada pela “cidade neoliberal” retratada rapidamente pela professora Ana Clara em “A Cidade Neoliberal: Crise Societária e Caminhos da Ação”. Há que se mostrar, condição fundamental, que a cidade contemporânea não é fruto da cidade antiga, mas é a externalidade final do burgo europeu e de seus habitantes: os burgueses.

Contrariamente à “cidade antiga”, o burgo nasce ao redor de desejos e necessidades, e não de símbolos. Não há clã e nem tribo que as origine, mas sua origem está em homens que deixam seus espaços vividos em busca da realização de seus negócios, encontrando-se sempre com vários outros nas mesmas condições. No mundo da cristandade não há deuses que caminham junto com os viajantes (pelo menos oficialmente) para serem símbolos de qualquer fixação espacial. Também não partilham do mesmo sangue, da mesma história. O burgo não tem raízes no passado e seus constituidores só têm o presente e o futuro.

Nascidos no mundo europeu feudal, modelam-se na contraposição dos senhores feudais ou na aceitação por parte destes em seus domínios, mediante regulamentos locais. E não demorará muito para que em alguns deles, entrem em

disputa direta com o detentor dos direitos do feudo, em busca de sua necessária liberdade.

A cidade nascerá, portanto, vista a partir dos setores dominantes do mundo feudal, como um mal necessário, já que a relação com o mundo se dá a partir deles e de sua essência constitutiva, ou seja, a mercadoria. E não demorará muito para que a dependência vá além da mercadoria concreta, mas daquela que é o símbolo do habitante do burgo. Ou seja, da mercadoria abstrata, o valor-moeda.

Em nosso caso, não estamos nos referindo apenas ao fenômeno da construção das civilizações urbanas, e distanciamo-nos, mesmo, daquilo que Coulanges chama de “Cidade Antiga” (1975). A cidade à qual estamos nos referindo é o agrupamento social, econômico e político, historicamente constituído a partir do século X, na Europa, e que não tem elo de ligação com as antigas cidades, mesmo as localizadas no mesmo espaço geográfico e que tenham os mesmos nomes, citando aqui Londres ou Paris (DOBB, 1987).

A cidade aqui referida, e que procuraremos demonstrar ser o centro irradiador de uma nova proposta de ver o mundo, de ver o homem, de ver a sociedade, de se organizar economicamente e legalmente, nasce como um subproduto do comércio, numa Europa fechada pelas conquistas islâmicas (PIRENNE, 1973). Nasce, também, a partir das necessidades de um novo conjunto social que não tem lugar numa Europa Medieval consuetudinária (PERNOUD, 1949).

Por outro lado, afirmar que determinado ponto é o ponto de partida de uma certa visão de mundo significa, se não bem explicitado, fazer a afirmação não-histórica de que toda visão de mundo se dá a partir de uma objetividade, de forma linear e isenta de dialeticidade. Nada mais distante do nosso pensar e do objetivo de nossas reflexões. Ao contrário, nenhuma visão de mundo se constrói a partir de uma dada objetividade, mas é, sempre, ultrapassamento dialético, no qual tese e antítese desaparecem numa síntese que não exclui e nem elimina os pólos anteriores, mas os atualiza.

Assim, no mundo feudal europeu, os homens vivem e morrem embasados num conjunto bastante grande de “certo” e “errado”, de “bom” e “mal”. Sabem de onde vem a ordem e submetem-se a esse ordenamento, um ordenamento que estabelece a imutabilidade como valor, o trabalho como função de uma classe e a

guerra como função de outra. É a este ordenamento quase sempre não escrito que podemos chamar de “visão de mundo”. Quando o mundo feudal é questionado, não na teoria, mas na prática, no agir do eu urbano, outros valores vão sendo colocados na contraposição dos valores vividos e para os quais havia uma racionalidade perfeitamente estabelecida. E os novos valores vão sendo, também eles, explicados através e a partir de outra racionalidade. A visão de mundo aristocrático-feudal é a tese questionada e os novos valores surgidos do eu urbano constituem a antítese. A civilização originalizada desse conflito dialético é, em verdade, a síntese, aqui definida como nova visão de mundo.

Por “visão de mundo” queremos explicitar uma opção na qual o termo ideologia é preterido, em virtude da dificuldade de uma definição mais clara e unívoca. Exatamente por ser normalmente estabelecida a ideologia como certa “visão de classe”, queremos substituí-la por “visão de mundo”, pois acreditamos que esta última expressão diz muito acerca do momento presente, exatamente na linha de Marx e Engels do “Manifesto do Partido Comunista”, onde se afirma que a “burguesia criou o mundo à sua imagem e semelhança” (1998, p. 14). Acreditamos que “visão de mundo” constitui uma dinâmica maior entre estrutura econômica e superestrutura. Ou seja, a interação entre o econômico e o cultural.

Há aqui também um motivo maior para que optemos pela expressão “visão de mundo”. Trata-se de não subestimarmos o valor do sujeito não só na construção de uma nova visão de mundo, mas também em sua vivência. A idéia de visão liga-se, imediatamente, à de sujeito, elemento praticamente inexistente no que poderíamos denominar de historicismo estruturalista da visão de ideologia como a construção das relações humanas a partir da estrutura econômica, onde o Homem é um objeto das transformações pelas quais passa.

1. A cidade como burgo

É de Pirenne a afirmação, não sem questionamentos, de que “a partir do início do século VIII, o comércio europeu está condenado a desaparecer (...). O Império de Carlos Magno, por manifesto contraste com a Gália romana e a merovíngia, será puramente terrestre ou, se se quiser, continental” (1973, p. 8-9). Neste mundo que viveu do Mediterrâneo, denominado muito propriamente de *mare nostrum*, deixa de existir qualquer mercadoria. O pouco de que se necessita a terra terá que dar, já que a compra e a venda não é ocupação de ninguém, ou

quase. Vamos ter que esperar mais de um século até que um incipiente comércio reapareça, a partir da Itália oriental.

É desse movimento de mercadores, movimento novo, quase desconhecido e nem sempre aceito, é que nascem, ou renascem sob novas condições, as cidades européias, como aglomerações mercantis. Muito embora neste ponto Mumford (1998) e Pirenne (1973) tenham posições contrárias, já que, para o primeiro, “foi a revivescência da cidade protegida que ajudou a reabrir as rodas do comércio regionais e internacionais” (p. 280), parece-nos que ambos, de forma diferente, mostrarão que um novo tipo de agrupamento formado por um novo tipo de pessoas começa a se formar, principalmente fora das muralhas da cidade episcopal ou monacal.

Outro ponto fundamental para a conceituação de cidade que queremos trata-se da afirmação de que o burgo-cidade não tem similar na história. Em outras palavras, o que podemos denominar de fenômeno do surgimento da cidade européia, a partir dos finais do século X, nada tem a ver com o nascimento da cidade-antiga.

A cidade contemporânea não é fruto da cidade antiga, mas é a externalidade final do burgo europeu e de seus habitantes: os burgueses. Evidentemente que aqui a palavra burguês quer apenas denominar o habitante do burgo, desligado dos direitos e deveres do mundo aristocrático feudal. O burguês, aqui, está em contraposição tanto aos habitantes do feudo, como também aos poucos trabalhadores artesanais a serviço da catedral ali existente. O conceito de burguesia não poderia ser construído neste momento, já que, como denominador de classe, só poderá ter seu significado pleno quando o desenvolvimento da economia os tornará não só classe em separado, mas classe em contraposição às demais.

Contrariamente à “cidade antiga”, o burgo nasce ao redor de desejos e necessidades, e não de símbolos. Não há clã e nem tribo que as originem, mas homens que deixam seus espaços vividos em busca da realização de seus negócios, encontrando-se sempre com outros nas mesmas condições. No mundo da cristandade não há deuses que caminham junto com os viajantes (pelo menos oficialmente) para se tornarem símbolos de qualquer fixação espacial. Também não partilham do mesmo sangue, da mesma história.

Outra grande e essencial diferença está na consideração do tempo. O tempo, no mundo feudal, é o tempo da Igreja. O cristianismo moldara o mundo aristocrático feudal como um mundo que vive do passado como instrumento revelador da vida presente. O futuro se dará a partir do seguimento perfeito das regras e das exigências do sagrado, podendo ser angustiante ou sublime. O presente é, inclusive, entendido como um “vale de lágrimas”, como diferenciação de um céu de delícias espirituais. Já o habitante da cidade tem outra visão de tempo e lhe dá outro significado e sentido. Aqui o tempo é a distância entre um empréstimo e o recebimento do mesmo, ou o tempo de produzir e colocar no mercado determinado valor de troca. Por isso mesmo a Igreja vai procurar, no início, questionar tais atividades, já que o tempo pertence a Deus e não ao homem.

Por seu lado, o burgo não tem raízes no passado. Ao contrário, o passado não lhe diz respeito até porque seus interesses e necessidades contradizem o que se herdou do passado. E seu presente não é nenhum mundo de sofrimentos, já que a alegria, criticada pela visão de mundo anterior, é e deve ser construída. Ao mesmo tempo, o futuro é a exteriorização do agir no presente, não como espera de um paraíso, mas como construção do trabalho e da luta de cada um. O futuro pode ser construído e não apenas esperado.

Nascidos no mundo europeu feudal, os burgos modelam-se na contraposição dos senhores feudais ou na aceitação por parte destes em seus domínios, mediante regulamentos locais. E não demorará muito para que em alguns deles entrem em disputa direta com o detentor dos direitos do feudo, em busca de sua necessária liberdade.

A cidade nascerá, portanto, vista a partir dos setores dominantes do mundo feudal, como um mal necessário, já que a relação com o mundo se dá a partir deles e de sua essência constitutiva, ou seja, a mercadoria. E não demorará muito para que a dependência vá além da mercadoria concreta, mas daquela que é o símbolo do habitante do burgo, ou seja, da mercadoria abstrata, o valor-moeda.

Não há, pois, relação entre as cidades existentes ao longo da história e a cidade que se origina na Europa no segundo milênio de nossa era.

Milton Santos afirma que, no início do segundo milênio, “a cidade renasce (pois já existia antes do feudalismo – as primeiras formam-se por volta de 3.500

a.C.) no momento em que se conhece um movimento bastante intenso de tropas” (2008, p. 18). Muito embora concordemos com todo o restante da reflexão contida no mesmo texto, é necessário, entretanto, que o verbo “renascer” seja explicitado, já que a cidade que agora vai se constituir na Europa, e, em última instância, vai constituir a Europa, não tem os pontos de partida e os fundamentos, e muito menos os significados dos aglomerados urbanos que antes também se denominavam “cidades”.

As cidades antigas, muito bem retratadas por Fustel de Coulanges (Ibid.), originam-se real ou ficticiamente, a partir de tribos, clãs, gens. São significantes e possuem significado expressivo a partir de sua origem, seja ela histórica ou não. Os seus habitantes têm uma ancestralidade que os tornam antes coletivos que indivíduos.

Por seu lado, o burgo nada tem da “cidade antiga”. Ao contrário, seus habitantes nada têm em comum, a não ser o desejo e a necessidade de sempre ir e vir em busca de seus mercados. Portanto, ultrapassa-a, pois representa outra visão de mundo, outros interesses. É sintomática a palavra de Mumford a esse respeito: “o fato de que os mercadores representavam uma nova classe pode ser deduzido de sua posição topográfica no ‘subúrbio’ recém traçado, imediatamente fora das muralhas” (1998, p. 276). Não é mais o castelo ou o mosteiro o centro da vida daqueles agrupamentos ditos urbanos, mas o mercado. É a permanência dos mercadores que dá animação às velhas cidades “que se limitavam então a desempenhar o papel de simples residências episcopais” (PERNOUD, 1949, p. 17).

O protagonista da cidade-burgo, da cidade européia nascida no corpo da Idade Média, é o estágio inicial de um novo homem, àquilo que vai se consolidando no tempo e na história como uma nova classe ou um novo conjunto de classes.

Se a cidade como burgo nada tem da cidade antiga ou das antigas cidades-Estado, ela tem sua gênese na busca de sujeitos históricos que contrastavam com a visão de mundo predominante. A cidade no seu formato pré-ideológico de burgo vai responder aos anseios de uma classe em composição, em processo de emergência. Em verdade, a relação entre estes aglomerados extra-muros e os comerciantes é tão visível que virá aos comerciantes o nome de

burguensis, e a palavra (burguês) correrá muito tempo como sinônimo de mercator (Id., ibid., p. 17).

Há toda uma nova vida, uma vida diferente nas cidades, incluindo a edificação de uma nova muralha para a proteção extra-muros. Aliás, Pirenne nos acentua a diferença ao nos mostrar que, de fato, em inícios, não se trata de um novo burgo, mas de um *faubourg*. Isto é, “um burgo dos arredores, um arrabalde. Seus habitantes se dedicavam a um gênero de vida em feito contraste com as que levavam os homens do interior das muralhas” (1973, p. 48). Lentamente, as cidades tomam um aspecto diferente, com uma vida e uma civilização bastante originais. “Naquela época, a cidade afirma-se verdadeiramente como um mundo à parte” (HEERS, 1981, p. 125).

A cidade, como burgo, nasce da busca de hegemonia dos habitantes dos burgos contra uma aristocracia feudal que não mais conseguia dar respostas aos avanços dos novos grupos econômicos e de sua visão de mundo. Entretanto, isto não acontece do dia para a noite, mas num longo e secular processo, em que novas necessidades vão se acrescentando, novos usos e costumes, em um processo no qual a própria cidade, espaço de origem, constitui-se, também, em resultado do próprio processo histórico.

As cidades, e a cidade-burgo objeto deste nosso trabalho, é fruto, sempre, de relações de poder, de necessidades e possibilidades, ou seja, é um lugar construído a partir de interesses diversos (AYMONINO, 1984, p.10). A própria cidade-burgo nasce e se desenvolve em torno de um centro que lhe dá sentido, quer seja a torre originante, a catedral, visíveis ao longe, e que a caracterizam e a diferenciam das demais. Como nos diz Sitte, “na vida pública da Idade Média e da Renascença houve uma valorização intensa e prática das praças da cidade e uma harmonização entre elas e os edifícios públicos” (apud FRÚGOLI JR., 1995, p. 23). Ao chegar, entretanto, à vitória final da classe burguesa, livre de todas as amarras, a “referência central” é substituída pela “referência total”, na qual o “sistema de percursos” (Id. Ibid. p. 23) é o simbólico, por excelência, da nova ordem. Assim, aqueles monumentos de uma ordem híbrida como foi o Renascimento são substituídos pelos novos monumentos que significam aquilo pelo qual a burguesia, em sua construção hegemônica, tanto se bateu. Saem as torres e catedrais e em seu lugar pontificam os prédios do parlamento, da justiça,

da administração do Estado, das finanças, da cultura e da ciência, das artes (Id. Ibid. p. 23).

Mas há algo que, ao diferir dos sujeitos históricos precedentes faz com que a cidade européia tenha seu nascimento a partir de interesses e necessidades não de um grupo coeso e significativo de sujeitos, mas de sujeitos que só formam tal conjunto significativo a partir de seus interesses que não os moldam a não ser apenas como indivíduos.

Todos os autores citados vão nos mostrando que por motivos nem sempre iguais, quer ao sul da França, quer ao norte da Alemanha, um fenômeno vai ocorrendo a partir de uma reestruturação da vida nos burgos. Já mostramos que o nascimento do burgo-cidade vai, lentamente, se constituindo como uma ruptura com o mundo feudal.

Há toda uma relação sócio-econômica vivenciada desde a ruína do Império Romano do Ocidente, das invasões dos povos do norte e do fechamento do Mediterrâneo pelas invasões islâmicas. Organizada mais em usos e costumes, e cimentada por uma visão religiosa, essa estrutura vai assistir o surgimento do burgo extramuros como uma novidade.

Mas tal novidade traz, em seus habitantes, necessidades, aspirações e interesses que contrastam e põem em questionamento os usos e costumes consolidados. Assim, a Igreja vai ser questionada em sua visão contra o comércio e contra o emprego dos juro, ao mesmo tempo em que o próprio conceito de pessoa humana passará a ser questionado por um novo tipo de pessoa. Assim sendo, se a cidade, o burgo, é um novo espaço de vivências, práticas e formas de pensar, tudo isso se constituirá em questionamento contínuo com a visão de mundo medieval. Afinal, contradizem a visão estamentária e consuetudinária vigente.

E o ponto de maior impacto, cuja resolução se dará ao longo dos séculos XVI e XVII, estará no tornar o coletivo com caráter secundário, e preponderando-se ao individual. Nada mais coerente com o homem que iniciou a construção dos burgos, a partir da mercadoria: não mais o coletivo originando o individual e lhe dando sentido, mas o individual, que se basta.

2. A cidade e a modernidade

Muito embora o nome seja-lhe dado tardiamente, a modernidade é a ruptura com o pensamento medieval, com o autoritarismo de uma verdade que vem de fora do homem. A modernidade é a capacidade de o homem dirigir seus próprios passos rumo ao seu devir histórico, iluminado pela razão que o dirige.

A “cidade antiga” retratada por Coulanges, nasce do símbolo, do totem que, enterrado, dá significado aos habitantes daquele espaço de terra. O burgo não tem significado enterrado, mas nasce como projeto de classe.

As individualidades habitantes da cidade-burgo não se encaixam no mundo aristocrático-feudal, em sua estruturação estamentária, nas obrigações consuetudinárias, no modo de ver o mundo. De sua prática vai se configurando uma nova visão de mundo.

Daí entendermos como necessária a exposição do conceito de modernidade. Em primeiro lugar como uma visão de mundo oriunda e em função de uma classe, e, em segundo lugar, por suas particularidades.

O primeiro momento de construção ideológica do que virá a ser a modernidade está na constituição do *cogito* cartesiano. Por isso dizemos que a modernidade nasce na descoberta do Eu cartesiano (DESCARTES, 1999) que pela razão é o senhor da verdade. Bacon (1999) acentua o uso da razão forçando a verdade a ser extraída da experiência. Kant (1999) fecha o círculo mostrando o Eu como construtor de sua identidade, o que, por hipótese, define a trajetória inter-relacionada da cidade burguesa – e, no extremo, do urbanismo – e o projeto da modernidade. Trata-se, também por hipótese, de outra cidade.

A visão de mundo dominante, carregada a ferro e fogo por um poder religioso que é também poder material, assume uma realidade “desejada por Deus”, estamentária, onde cada um está no lugar que lhe cabe na ordem das coisas. O homem se realiza ficando onde está, vivendo como já vive, aceitando os desígnios de um Deus providência, que lhe dá o ser.

Não há e nem deve haver alegria e felicidade, pois que estas são conseguidas apenas depois de uma vida de tristezas, angústias, sofrimentos e resignações, após a morte. Assim, buscar mais, nesta vida, significa assumir que Deus não lhe dá tudo o que quer. É, de certa forma, uma insurgência herética.

Entretanto, os habitantes do burgo, essa “escória” que viceja cada vez mais pela Europa toda, insistem em afirmar que são livres, que não são determinados

pelas relações anfitêuticas do mundo feudal, e que têm a possibilidade de sair e entrar de onde estão. Além disso, extremo da heresia, afirmam-se todos iguais de nascimento e que somente o futuro cria as desigualdades por força dos valores pessoais, de suas lutas e trabalhos. É a insurreição do século, do mundo, em contraposição ao eclesial. É a afirmação, ainda sem conceituação, de que há uma divisão entre o mundo divino e mundo humano. É o humano afirmando-se como construtor de si mesmo.

É aí que está Descartes: no mundo da cidade e não no mundo feudal, no mundo burguês e não no meio da aristocracia, muito embora seus textos sejam lidos por esta. Descartes é a expressão da cidade, da visão de mundo originada na cidade. Descartes começa a construir uma nova visão de mundo que cimentará o homem burguês e europeu, plenipotenciário, que tem como destino manifesto a partir de si mesmo, construir o melhor dos mundos a partir de sua racionalidade, ou seja, o paraíso não mais está na pós-vida, mas é possibilidade real da razão humana. Séculos depois esta visão de mundo será denominada de “modernidade”.

Em Descartes está a origem fundante do Eu que se arvora em único poder, onisciente conhecedor e desbravador da realidade, a partir de sua racionalidade. Entretanto, Descartes não surge do nada, não é uma cabeça pensante que tem um *insight* num quarto de hotel holandês no século XVII, aí percebendo esse Eu onisciente, onipresente, onipotente.

Descartes busca enunciar o Eu presente em sua realidade de mundo da cidade que, contrapondo-se ao mundo feudal, apresenta questionamentos que este está impossibilitado de responder. O habitante do burgo, excrescência apenas aceitável a partir do século XI, representa tudo aquilo que a visão de mundo aristocrático feudal, filosófica e religiosa tão arduamente construída a partir do contato do cristianismo com o platonismo e com o aristotelismo.

O Eu cartesiano não é uma criatura que cai do céu, uma neutralidade oriunda do pensamento cartesiano. Ao contrário, o Eu cartesiano personifica o homem do burgo, com sua liberdade em relação ao ditatorial poder religioso, personifica a liberdade do habitante do burgo que quer determinar-se a partir de si mesmo. O Eu cartesiano personifica a racionalidade do homem do burgo, que pode tudo abarcar a partir de si mesma e de seus princípios de abstração.

Descartes inicia o seu “A Questão do Método” (1999) dizendo do porquê de suas reflexões. Ele está buscando o princípio afirmativo que não necessita de anteriores para dar-lhe embasamento. É o fundamento dos demais fundamentos. E quando ele diz *cogito, ergo sum* ele está simplesmente afirmando que a verdade principal está presente no Eu: o Eu é que determina a verdade! Mas também, este Eu não necessita de mais nada para existir, já que o seu pensar lhe garante o existir. Em outras palavras, a existência do homem se dá a partir de si mesmo, de seu pensar, de sua elaboração acerca de si mesmo.

Ora, tal busca não está se dando, voltamos a dizer, por puro diletantismo de um matemático e espadachim, mas porque Descartes está imerso num mundo concreto, de homens e mulheres que não só não se sentem organizados e representados por uma forma de pensamento que lhes é externa e contrária, mas que sentem, também, que tal estrutura teórica, tal visão de mundo não lhes permite avançar até os limites de suas expectativas materiais.

A cidade é, pois, origem da visão de mundo burguesa, é a origem da modernidade que, como toda visão de mundo, como toda ideologia, parte de um sujeito, ou de um conjunto concreto de sujeitos que têm aspirações, desejos e necessidades contrastantes com o paradigma vigente. A modernidade surge, pois, na crise final do paradigma da cristandade medieval, quando esta não mais consegue dar respostas aos novos sujeitos que emergem na contradição do mundo feudal.

O Eu cartesiano não é relacional. O outro não existe. O Eu cartesiano é existência radical no solipsismo, não como fechamento do Eu em si mesmo, mas como inexistência da necessidade da busca do outro. Mais que isso, o Eu cartesiano já representa o homem europeu do mercantilismo e das conquistas que, arvorando-se em único representante do humano racional encobre outras racionalidades divergentes ou contraditórias presentes no outro. E como Todorov desenvolve em seu “A Conquista da América: a Questão do Outro” (1996), o Eu cartesiano, o humano europeu e burguês vai encobrir e anular o outro das conquistas latino-americanas. Para esconder os genocídios perpetrados, quer seja na Ásia, na África ou na América, o Eu da modernidade vai mostrar que o outro, com racionalidades diferentes, não faz parte do humano, já que o humano, sob tal ótica só pode ser representado pelo habitante da cidade européia.

A visão de mundo dominante no paradigma aristocrático feudal, carregada a ferro e fogo por um poder religioso que é também poder material, assume uma realidade “desejada por Deus”, estamentária, onde cada um está no lugar que lhe cabe na ordem das coisas. O homem se realiza ficando onde está, vivendo como já vive, aceitando os desígnios de um Deus providência, que lhe dá o ser.

3. A propriedade como constitutiva do ser e da nova cidade

Conjuntos imensos de prédios residenciais em ruínas, depois da falência da empresa que os construía. Há quase duas décadas estão sendo corroídos pelo tempo. Enquanto isso, multidões de sem teto se escondem onde o capital lhes permite. Mas, afinal, é a propriedade disputada na justiça.

Circulando por uma estrada, de um dos lados dezenas de quilômetros estão marcados com uma placa com os dizeres: “Propriedade de...”. E sempre o mesmo proprietário... E sempre o mesmo mato improdutivo. Mas, afinal é a propriedade dele.

Fustel de Coulanges afirma a propriedade nasce com a cidade antiga (COULANGES, 1975). Entretanto, o conceito de propriedade, estabelecido por este autor, a partir do qual nasce a “cidade antiga”, nada tem a ver com o conceito de propriedade, constitutivo da individualidade e subjetividade burguesas.

O conceito de propriedade é muito tratado em trabalho de juristas os quais, independentemente de seu posicionamento ideológico, fixam seus trabalhos na análise do direito natural, procurando mostrar que o conceito de propriedade, em Locke, Hobbes e Rousseau, principalmente, é a busca de entronizar a propriedade como a necessidade racional da construção do humano.

Neste caso, muito embora sejam estudos de grande envergadura, nem sempre adentram a razão pela qual o conceito de propriedade, em Locke, principalmente, é um conceito oriundo de um novo sujeito histórico, qual seja, a burguesia. E este novo sujeito histórico é único em toda a história da humanidade, por isso que o conceito de propriedade dele oriundo também deve ser tratado desta maneira.

A propriedade, ao longo da história, significa, continuamente, um valor de uso, colado a um significado coletivo que lhe dá sentido e racionalidade. Entretanto, na visão de mundo da cidade, a propriedade é constitutiva do próprio ser do homem (LOCKE, 1999, p. 88-89). Logo após a vitória definitiva da

burguesia sobre o mundo feudal, na Revolução Francesa de 1789, o Código Civil elaborado a partir da burguesia vitoriosa, consubstanciado no que se denomina comumente de Código Napoleônico, estabelecia o direito à propriedade privada como o seu eixo. Ao lado de todas as explicitações da ideologia vitoriosa, como a da liberdade individual e da igualdade perante a lei, entretanto não permitia a criação de sindicatos, mas as associações patronais estavam liberadas. Este arcabouço jurídico, com cerca de dois mil artigos, destinava somente sete à força de trabalho, e quase 800 à propriedade privada (HUBERMANN, 1980) a qual, através do patronato, era a única que devia e podia ser ouvida em juízo, quando de demandas salariais. Claramente aqui se localiza uma prova evidente de que o Código, e todo arcabouço jurídico naquela época e dos demais que lhe seguiram, teve sua elaboração com o objetivo de responder à hegemonia burguesa constituída depois de longos séculos de construção. A propriedade e o proprietário estavam protegidos. Trazendo Marx para o debate, é preciso que se entenda que a propriedade, no paradigma civilizacional burguês, é sempre um valor de troca, algo totalmente novo no ordenamento cultural de todos os povos.

Em outras palavras, o burgo deve ser visto, de acordo com nossa reflexão, como construção do indivíduo, como o primeiro agrupamento humano no qual não existe um totem que delimite espaço e que dê significado. O único significante no burgo é o indivíduo portador da liberdade e da igualdade.

O habitante da cidade antiga ou mesmo do feudo não se entende ou se reconhece como totalidade, mas seu eu só é entendido na relação com as instituições que o cercam e que lhe dão significado. O habitante do burgo já nasce como desenraizado. Assim, suas raízes deverão se prender em outro elemento.

O homem terá, portanto, na construção da antropologia burguesa, sua humanidade embasada em algo que lhe vem de fora, mas que no dizer dos mesmos ideólogos, é fruto de seu trabalho, ou seja, na propriedade.

Por isso, o homem burguês, em última instância, não É, mas TEM, ou seja, ele É o que TEM. E este ter vai ser a base de todo o sistema político, econômico, social do paradigma civilizatório burguês.

Assim sendo fica claro que o conceito de humano como oriundo do ter, da propriedade, faz com que na sociedade da cidade e seu conseqüente ordenamento jurídico esta seja a base, o fundamento, a condição a partir da qual as decisões jurídicas são estabelecidas.

Assim, a terra no mundo rural, tomada há décadas pelo mato, deve ser imediatamente reincorporada ao proprietário quando de alguma ocupação indevida ou sem a anuência do dono. Da mesma forma, espaços urbanos totalmente vazios, impedindo a continuidade e o oferecimento mais adequado de comodidades do poder público ao munícipe devem ser mantidos ao critério do proprietário.

No Brasil, mesmo com a existência constitucional de novos instrumentos urbanísticos estabelecidos no Estatuto da Cidade, de 2001, estes, mesmo constando do Plano Diretor de um Município têm sua aplicabilidade via de regra letra morta, já que a legislação é utilizada como expediente de manutenção e fortalecimento de poder e privilégios, contribuindo para resultados como a segregação e a exclusão (MARICATO, 2000).

Assim sendo, em que pesem os argumentos lógicos da crítica às áreas rurais e urbanas inutilizadas e seu caráter inibidor de um uso racional e necessariamente mais justo para toda a sociedade, e mesmo existindo espaços de interpretação no conjunto do arcabouço jurídico, as decisões entre o valor de troca inutilizado e o valor de uso, necessariamente construtor de um social mais humano, pendem, sempre, para a irracionalidade da propriedade inalterável. Afinal, se outro for o posicionamento, a decisão do poder judiciário colocaria em questionamento e em perigo toda a estrutura jurídica do país, já que a questão da propriedade privada de terras e imóveis é sua base.

Se podemos acrescentar uma outra lei que submeta tal arcabouço jurídico, esta é a única que o valor de troca aceita, ou seja, a lei do mercado.

Ampliando a presente reflexão, podemos fazer entrar a questão da mercadoria e do valor de troca. Se como bem o analisa Rykwert (2006), a cidade antiga nasce como símbolo, que unifica e permite, a cada um e à coletividade, sentirem-se em seu lugar, como destinatário, o burgo também nasce como símbolo. Já Weber e Marx reconheceram que a cidade nascera respirando igualdade e liberdade, símbolos que constituirão os emblemas da futura Revolução Francesa. Estes constituirão, secularmente, os emblemas pelo qual se baterão os habitantes da cidade em sua luta hegemônica contra a aristocracia decadente: liberdade e igualdade, mas aqui sempre entendidos como conceitos em potência, a serem desenvolvidos pela propriedade.

Isso explica porque, a cidade, na modernidade, é, por excelência, o *habitat* do homem. Predomina sobre o rural até torná-lo praticamente inexistente. Para a minoria proprietária, é a fruição da mesa farta do capital. Para as classes não proprietárias, é o túmulo exteriorizado pelos guetos infectos. Para as massas, algo que fica entre a virtual inexistência e o espaço a ser conquistado.

Daí a cidade como simulacro de mercadoria, não mais um lugar de encontro. A cidade é o lugar da produção e do consumo. Mas ela não consome apenas a mercadoria, mas como essa é o esgotamento da natureza, ela consome a própria natureza. Parece ser esse o ponto em que o urbanismo, no século XIX, representa-se estruturados da cidade industrial – da cidade do capital. Também ele é simulacro de um modo inovador de conceber o “projeto” à luz da racionalidade, em substituição ao significado das coisas da cidade.

Se a cidade antiga nasce a partir de um significante que cimenta o coletivo habitado, a cidade moderna se amolda a uma visão de mundo cujo único significado é a busca do ter, da propriedade. É o princípio do ordenamento urbanístico em estreita sintonia com o direito das coisas e, com ela, a imposição da racionalidade que dá a cada um o seu lugar.

O urbanismo reparte o espaço habitado entre o ser e o não-ser. Assume a radicalidade da individualidade e busca organizar o território, não a partir dos homens e mulheres que o constituem e lhe dão significado, mas a partir da anulação de todo e qualquer significado, a fim de que todos entendam o seu papel a ser desempenhado no mundo da mercadoria.

Como uma primeira conclusão de nossas premissas analíticas podemos inferir que se a humanidade começou suas primeiras tentativas de se organizar sedentariamente no que hoje chamamos de urbano lá por volta do oitavo milênio a.C., agora, dez milênios depois, ela deixa de ser rural; não mais é uma civilização que tem a cidade e o campo. Em verdade, não há mais a figura do campo, muito embora ele ainda exista no imaginário, no território e no espaço. Não há mais o rural, o campesino, o *pagano* latino.

O “homem do campo” frequenta os *shopping centers*, participa dos programas interativos da TV, até chega a ligações culturais e esportivas com instituições estrangeiras. Em seu trabalho diário no campo, este homem poderá usar sementes geneticamente modificadas, que podem ser consideradas como um dos momentos máximos da racionalidade instrumental moderna.

Com certeza, a vida é só e absolutamente urbana, no sentido de se viver os valores da cidade, relacionar-se a partir dos relacionamentos urbanos, vivendo tempo urbano, marcado pela produção e não pelas estações da natureza. Mesmo no mundo rural não se vai mais encontrar o patriarcalismo, e a mulher assumirá a sua individualidade. Assim, mesmo que vivamos a centenas de quilômetros de qualquer cidade.

B. A civilização da cidade

Podemos definir rapidamente civilização como essa maneira de ser, de viver, de considerar, julgar, esse conjunto de instituições, concretas ou abstratas, esse conjunto de valores e contra valores que permitem ao homem viver sem continuamente ter que repensar-se. A civilização estrutura e é continuamente estruturada por uma visão de mundo que lhe dá consistência.

Para a reflexão que estamos fazendo, a civilização que temos em mente é quase sempre denominada de civilização moderna, e a estrutura ideológica que a estrutura nós a denominaremos de modernidade.

Já o dissemos antes, a civilização na qual iniciamos a nossa vida, começou a ser construída, e como sempre, inconscientemente, há mil anos. A civilização burguesa começa a nascer aí pelo ano 1000, na Europa, com a circulação dos comerciantes, mercadores, que, lentamente, fundam as cidades, desaparecidas com o fim do Império Romano, no entroncamento de rios, em lugares de descanso das tropas, etc. E sempre se organizaram a partir de interesses diferentes dos feudos, a quem, de início, prestavam contas.

Por isso ela pode ser denominada de civilização da cidade. Na Europa, onde nasceram modernamente, eram os burgos. E seus habitantes eram os burgueses. Por isso, sociologicamente, muitos a denominam de civilização burguesa. Ela é construída lentamente e imperceptivelmente pelos agentes históricos que buscam satisfazer suas necessidades e implantar estruturas que estejam mais de acordo com elas.

A civilização sob a qual vivemos é eminentemente européia e se constrói em luta mortal com sua antecessora na Europa, que foi a civilização aristocrático-feudal. E sua construção não se dá de um momento para o outro, mas no lento agir dos sujeitos sociais.

E o que estamos afirmando é que estamos em processo de crise de civilização. Estamos vivendo o fim de uma civilização, a caminho de outra, num processo de construção de um novo paradigma civilizacional, com uma nova visão de mundo. E isto não é algo novo historicamente. Ao contrário, as crises civilizacionais sempre ocorreram no transcorrer da história. Em alguns casos, a crise foi ultrapassada com a morte pura e simples da civilização e de todos aqueles e aquelas que sob ela viviam. Mais que isso, os momentos de crise civilizacional foram fundamentais para a construção de novas estruturas de viver e pensar. Não haveria avanço da humanidade não existissem as crises civilizacionais.

E a civilização da cidade se constitui num imenso avanço no humano. Afinal, se a civilização aristocrático-feudal prende os homens e mulheres em estruturas espaciais hierarquizadas, fazendo com que não houvesse a liberdade de ir e vir daqueles e daquelas que pertenciam a determinado espaço, ou feudo, a cidade nasce como símbolo de liberdade. Se a civilização aristocrático-feudal se baseia nos valores de nascença e de honra, a cidade se constitui no símbolo da igualdade na origem, contra os direitos de nascença da aristocracia. Todos nascem iguais, e o crescimento de cada um depende de seu esforço e das qualidades que desenvolve. A cidade é, pois, um enclave, uma célula doente que vai fazer ruir o edifício feudal e suas classes-estamento.

O modo aristocrático de vida, seus valores, vão sendo substituídos, lentamente, pelo modo de vida, pelos valores, pelos interesses dos habitantes do burgo. Não crêem estes em direitos divinos, de nascença ou consuetudinários. Acreditam, isto sim, no homem, no seu valor enquanto produtor, enquanto lutador, enquanto trabalhador. Lutam contra as regras feudais que aprisionam os homens e mulheres à gleba, e pleiteiam para a cidade a liberdade total. Aí estão os primeiros grandes valores da civilização nascida nas cidades: a igualdade e a liberdade.

Entretanto, um novo *éthos* marca a civilização da cidade, já que o ter entra no lugar do ser, já que enquanto na sociedade feudal e nas sociedades que a antecederam o valor demarcante era o coletivo, não o é na sociedade em construção na cidade. Aqui vai sair de cena o “bem comum”, a coletividade, e assumir o “indivíduo”. Contrariamente ao pensamento grego expresso por Aristóteles, o de que o homem é um ser social, grande parte dos ideólogos da

classe burguesa em ascensão vão colocar o indivíduo como anterior ao social. O social, a coletividade, nada mais é do que um conjunto de individualidades que devem ser satisfeitas. E essa individualidade burguesa se constitui pelo “ter”. A essência do habitante da cidade, do habitante do burgo, do burguês é o “Ter”. Desta forma, a liberdade concedida pela cidade é a liberdade do indivíduo. E esta liberdade se localiza na propriedade. Por isso seus ideólogos, tendo à frente Locke, vão erigir o Estado como portador de uma única função: a de defender a propriedade. Assim, o exercício da cidadania nasceu como a ação do indivíduo cuja essência é a propriedade. Não há o bem comum, mas um conjunto de bens individuais que se somam.

A um novo homem, uma nova ética. A ética do homem burguês também se contrapõe à ética grega, ainda vigente na Idade Média, fincada pelo cristianismo e reforçada por sua origem judaica. A ética burguesa tem como prevalência o “ter” sobre o “ser”, o “indivíduo” sobre o “coletivo”. E a partir dessa ética a propriedade vai ser entendida como constitutiva da humanidade, e, portanto, é intocável. Estes modos de pensar vão se constituir no arcabouço da visão do direito burguês, sob o qual vivemos. Assim sendo, a partir da busca de hegemonização de seus valores e de fazer valer seus objetivos e interesses, os grupos dominantes do pequeno mundo urbano europeu vão construindo uma nova visão de mundo.

A sociedade feudal dos primeiros 500 anos deste milênio é comandada pela visão-ideologia cristã de mundo. Deus é a providência. Não só provê, mas cuida, coloca as coisas nos seus devidos lugares. Além disso, tudo explica. É o ponto de partida e o ponto de chegada do homem. Basta conhecer seus desígnios, o que, de forma adequada, é feito pelos seus intermediários e por aqueles que se aprofundam em sua filosofia.

O homem burguês, entretanto, não pode aceitar essa situação que explica e fundamenta a sociedade aristocrática e seus valores, e lhe dá legitimidade. Assim, de forma gradual e até imperceptível para a imensa maioria dos homens e mulheres que vivem o momento histórico, vai-se construindo um outro modo de pensar, que responde aos anseios dos novos sujeitos históricos. Vão se constituindo os espaços ou dimensões sociais de contestação do paradigma da civilização cristã ocidental, baseada numa visão de mundo teocêntrica e essencialista. Esse novo modo de pensar que recebe vários nomes no transcorrer

de sua evolução – humanismo, renascimento, racionalismo, iluminismo – vai se consolidar em um paradigma civilizacional.

Constrói-se, portanto, ao longo de séculos, um grande movimento intelectual e cultural, estrutura-se uma nova visão de mundo que visou ultrapassar a forma medieval-aristocrática de pensamento, dependente do religioso e contrário aos avanços da ciência. É um movimento histórico que se consubstancia no que se chamou, e que se chama “modernidade”, tal como definida anteriormente.

Grosso modo, a modernidade é o ultrapassamento do pensamento medieval onde Deus era a medida, a fonte e a razão de todas as coisas, de todos os acontecimentos, de toda a *oikos*, de todas as permissões ou aprisionamentos. Surge o homem como sujeito e não como objeto dos desígnios de forças que lhe estão fora; surge a valorização da razão, e a construção de todo o arcabouço científico. A modernidade é o cimento que consolida a civilização da cidade, a visão de mundo burguesa onde temos um Eu consciente, onipotente, onipresente

Um dos pilares da modernidade, René Descartes, em seu processo de busca do princípio de tudo, da afirmação fundante, da fonte da verdade, a sentença a partir a qual tudo nasce, tudo se origina, funda, na máxima *cogito, ergo sum*, o Eu como origem da verdade e determinante de sua própria existência. Aí se localiza, então, uma das bases da estrutura da modernidade, o qual pode ser sintetizado na afirmação de que o homem é a origem da verdade. Falando mais adequadamente, o homem, munido de seu pensamento racional, é o norteador da verdade, o criador da verdade.

Ao mesmo tempo, estabelece Descartes, numa sentença aparentemente tão simples, o segundo é da estrutura, ou seja, que além de determinante da verdade o homem é também o determinante de sua própria existência, de seu ser. Assim sendo, o Eu é o sujeito e ao seu redor viceja o Objeto. O outro é objeto bem como o mundo material, já que o Eu é seu determinante existencial e de suas finalidades, de sua essência.

Está, assim, estabelecida a queda de Deus, como centro da verdade, como princípio da existência. Assume, em seu lugar, o homem racional, que tudo determina, que tudo alcança. Não há mais, pois, motivo para que Deus exista enquanto princípio universal. Se o homem racional é este princípio, Deus, se existir, é coisa pessoal, íntima.

Ao mesmo tempo, com Francis Bacon (1999), praticamente contemporâneo de Descartes, vai se estabelecer a relação entre a fé e a razão. Nada que não seja racional deve ser aceito, inclusive pela fé. Em outras palavras, não é a religião ou teologia que devem determinar a verdade, mas a razão, embasada em métodos empíricos de análise.

É, portanto, a partir de Descartes e Bacon que podemos construir uma primeira definição de modernidade. Esta é, neste momento de nossas reflexões, o surgimento do Eu como sujeito, como autor, como pensador, como medida das coisas. Portador da RAZÃO, este EU, não precisa recorrer a autoridades fora de si para responder às suas próprias interrogações. Este EU, como HOMEM, vai ser o grande descobridor, tanto de um Novo Mundo, como a América, mas também de uma nova *oikos*, e de um novo modo de vida. Munido da razão, o HOMEM dará impulso a uma nova ciência que a instrumentalizará, descobridora dos segredos da matéria e propiciadora de uma nova vida, próxima ao paraíso. Desta maneira, o paraíso, o melhor dos mundos, não precisa ser esperado em Deus e na outra vida, mas o homem pode construí-lo, aqui e agora.

Mas toda visão de mundo dominante busca construir o real a partir de seus valores. Por isso a civilização da cidade, a civilização burguesa vai buscando, desde o século XIII, a constituição de um novo sistema político. Ao mesmo tempo em que constrói uma nova cultura, baseada no homem racional, o homem da cidade vai exigindo que ao lado do poderio econômico que já ostenta, ele assuma o poder político, tirando-o das mãos já fragilizadas da aristocracia feudal.

Inicialmente lutam pela redução ou eliminação do poder do senhor feudal, criando o Estado nacional sob o poder absoluto do monarca. Em seguida buscam reduzir os poderes do monarca, e o conseguem lentamente através daquilo que se convencionou chamar de “revoluções burguesas” (séculos XVII e XVIII). Com essas surge um poder que visa reduzir a força do absolutismo real e aristocrático, e colocar na arena política os pequenos proprietários, comerciantes, industriais, ou seja, a economicamente poderosa burguesia.

É criado o parlamento, o qual, para Locke, é o mais importante dos poderes. Entendamos o seu posicionamento colocando-nos no momento histórico de sua elaboração: as revoluções burguesas na Inglaterra do século XVII. Estas ocorrem por força do descontentamento da burguesia puritana, poderosa economicamente, mas frágil politicamente. Seu pensamento, portanto, está

localizado naquele momento histórico em que a burguesia precisa do rei – poder executivo – mas não aceita seu controle, constituindo para si um poder superior, acima, inclusive, do rei – o parlamento -, o poder legislativo.

A Revolução Francesa é o ápice da vitória burguesa. Destronam-se, nos sentidos literal e figurado, a aristocracia e seus aliados. A burguesia, já a meio caminho da vitória na Inglaterra, nas revoluções burguesas do século XVII, assume-se como classe-sujeito. E molda o Estado à sua imagem e semelhança, estruturando-o como seus ideólogos: três poderes, distintos e plenipotenciários em suas áreas de atuação.

O *cogito* cartesiano dá ensejo à individualidade. Este valor desponta como a grande novidade posta na reflexão do mundo europeu dos séculos XVI e seguintes. E como individualidade, cada homem tem um significado e uma importância histórica e social que o distingue. À coletividade do mundo clássico era acrescentada a individualidade.

Como individualidade, o homem tem sonhos e aspirações que o tornam único, como também o tornam único na construção do processo histórico. A individualidade não só não pode ser encoberta pela força ou pelo escondimento, mas deve ser chamada a se constituir como sujeito da construção das estruturas históricas, sociais, políticas, econômicas, culturais que o cercam e das quais é parte integrante.

A valorização da individualidade leva à construção da cidadania. No entender dos que assim pensam e formatam a nova visão de mundo constituída a partir do urbano, da cidade, a individualidade é o apanágio do cidadão. Em outras palavras, frente a toda essa imensa mudança que se está constituindo, de toda essa reestruturação do modo de viver e de pensar, está o cidadão. Todo homem é uma individualidade e, portanto, um cidadão.

Se teoricamente esta reflexão tem um valor incomensurável, outra é a sua transformação em ideologia, a ideologia da liberdade e da igualdade; da origem igual para todos, que se mostrará distintiva da classe burguesa quando esta, nos anos seguintes a 1789, vai esmagar todos aqueles que acreditaram na idéia da liberdade e igualdade pura e simples, desligadas da propriedade.

A princípio são apenas nuances quase imperceptíveis que diferenciam os cidadãos, mas logo ficará evidente que cidadão é o proprietário. Só é igual e livre aquele que é batizado no oceano do “ter”. A princípio parece que apenas alguns,

uns poucos, estão fora da confraria dos cidadãos, mas não demorará a ficar evidente que o rol dos proprietários, dos “verdadeiros” cidadãos, é muito pequeno. E tende a diminuir cada vez mais. Assim, na ocupação dos espaços do Estado constituído, a forma de sua ocupação retoma o termo “democracia”, mas que terá, também ela, a diferenciação do “Ter” e do “não Ter”. Só podem votar e ser votados esses poucos; só podem ir e vir esses mesmos poucos; só são iguais esses poucos. Parodiando Aristóteles que havia concedido o Ser apenas para os homens, livres e adultos, da *polis*, aqui o Ser (cidadão) vem com o Ter. O Ser é o proprietário; o não-Ser o outro. Está estabelecido o significado de “cidadania” na modernidade.

Mas também tudo o que move os habitantes da cidade, desde os primórdios de sua fixação no mundo europeu dos feudos e das catedrais, é a consolidação de seus interesses econômicos. É conhecida a luta contra os princípios da Igreja, que se posicionara sempre contra a usura, o empréstimo a juros, o ter mais do que o necessário. No mesmo sentido, mas a partir de outra frente de luta, os habitantes do burgo necessitam da liberdade de produzir ao mesmo tempo em que não querem ser taxados mediante critérios dos quais não participam. E empreendem, já a partir do século XII (PERNOUD, 1949), verdadeiras batalhas para fazer valer seus interesses mercantis.

Em outras palavras, não há como manter-se numa estrutura econômica que lhes era contraditória. Mesmo que inconscientemente, buscar-se-á um novo sistema econômico. A burguesia, classe-sujeito em ascensão, não pode, em virtude de sua própria essência, se constituir no “caldo” econômico da aristocracia feudal. A ideologia religiosa que sustenta o feudalismo, com suas barreiras ao avanço econômico e ao seu crescimento, ao lucro e às conquistas individuais, tem que ser vencida. Isto não se dá apenas na elaboração das idéias. Em verdade, estas se estruturam a partir da evolução dos conhecimentos científicos e das conquistas da burguesia no campo das manufaturas e depois dos parques fabris.

A “mão invisível” de Adam Smith nada mais é do que o individualismo burguês refletido em termos econômicos e de mercado. Este é a consecução da liberdade do ser burguês. Surge o capitalismo deixando para trás um rastro de destruição dos ancestrais costumes que mantinham o homem à terra, ligando-o como possuidor (“ter”) de forças que dispõe à venda. Não se produz para as

necessidades, mas criam-se necessidades fictícias (desejos) para que sejam produzidas e lançadas no mercado. Fecham-se as corporações de artesãos. Libera-se a busca de lucro, a possibilidade dos juros.

Longa busca, longa luta, mas a consolidação da hegemonia da cidade e de seus habitantes se dá de forma cabal. A substituição da visão de mundo aristocrático-feudal pela visão de mundo burguesa demorou séculos. Uma civilização baseada em privilégios e na vontade divina foi substituída por outra que traz em seu bojo a liberdade e a igualdade. Esta nova civilização prescinde de forças ocultas e mantém-se na força racional do Eu pensante racional.

Com a civilização burguesa surge o Estado moderno e suas estruturas. Com o Estado burguês surge a forma de sustentá-lo através da democracia formal burguesa representativa. Para a manutenção material desse todo, uma forma de produção não mais de coisas para uso, mas elementos de valor, na forma de mercadoria, ou seja, elementos colocados no mercado. E para dar sustentação legal a esse todo surge o aparato jurídico embasado no direito individual e na propriedade.

Para Marx, ainda outra coisa teria que ser feita: a estruturação da ideologia que mantém todo esse edifício civilizacional. Tal ideologia é uma visão de mundo a partir do sujeito burguês, que faz com que todos se sintam contemplados pelo processo civilizacional. Assim pensando, muito embora não possam ser esquecidos ou descurados os imensos avanços constituídos pelas classes burguesas em sua construção hegemônica, não podemos deixar de ver a modernidade como visão de mundo ideológica.

E pela modernidade, essa civilização construiu um mundo à sua imagem e semelhança!

CAPÍTULO II – A modernidade em crise, a cidade em crise

A. A crise da modernidade

Há um mal estar! A modernidade chega ao limite de suas possibilidades.

O Eu, que pela modernidade havia ganho a sua individualidade, torna-se o indivíduo. A razão, onisciente e onipresente, impossibilitada de se desfazer dos laços com a visão de mundo burguesa e com o modo de produção de mercadorias, transforma-se, ela mesma, em mercadoria instrumentalizada. O

melhor dos mundos, sua promessa, só pode ser obtido por um minúsculo grupo que, para viver neste paraíso, fecha-se em muros altíssimos, com suas guaritas e seguranças, muito embora os acontecimentos, no Brasil e no mundo, em relação aos mais diversos atentados à vida e à integridade de pessoas e grupos, nos mostre a ineficácia de tal fuga.

O modo de produção de desejos-mercadorias-desejos mostra-se genocida, fazendo sempre do outro o objeto, mas também objetificando, de forma definitiva, a própria natureza. O Estado sente-se incompetente para dar novas respostas aos novos sujeitos históricos, até mesmo porque não foi constituído para isso. Simultaneamente, a democracia da modernidade, denominada de representativa, não é assim entendida pelos novos sujeitos, pelo outro da modernidade, que a vê a serviço da propriedade e do capital.

A modernidade entra em crise! Alguns chamam tal momento de mudança de época ou até de “tempo eixo”. Mas nós a entendemos como uma “crise final do paradigma civilizacional”.

Faz-se necessário, portanto, analisar os efeitos dessa crise na cidade. E um dos elementos construtores desta crise no urbano é o individualismo.

Da individualidade, vitória incontestada do homem sobre a ditadura do saber exógeno, que devemos a Descartes em seu “Discurso sobre o Método”, chegamos ao individualismo: não existe o Nós, mas apenas o Eu. Um individualismo egocêntrico e unitário. O Eu é a medida de todas as coisas. O Eu é o valor para si, a partir do qual ele mesmo existe. É o Eu, do alto de sua totalidade.

Do experimentalismo de Bacon e da racionalidade de Kant, vitória incontestada sobre a irracionalidade dos mitos e das verdades que eram despejadas em nossas mentes como naturais, pensamos estar tirando a lição da nossa onipotência. Mas ao invés de uma racionalidade dialogal (HABERMAS, 1989), construímos a racionalidade instrumental. E com ela chegamos à Lua ao mesmo tempo em que, sob sua influência, foram mortos mais de 100 milhões de homens e mulheres nas pequenas e grandes guerras do século XX.

Abandonando Deus como fonte da verdade, fica-se à deriva no mar do Eu, sem remos, barcos, bússolas e nem céu estrelado. Se esse Deus obrigava o Eu a estar-com, ou seja, a abrir-se ao outro, tornando-se o Eu a fonte da verdade e da existência, livra-se das correntes do Outro, e se vê num paraíso do Eu-mesmo,

com quem o Eu já cansou de conversar sobre as mesmas coisas há séculos. Há séculos que nada se acrescenta ao Eu, nesse diálogo cansativo do Eu para consigo mesmo.

Alguns autores caracterizam o momento presente um momento de “incertezas diante do projeto moderno.” (SECCHI, 2006, p. 86) É como se o paradigma civilizacional que estamos vivendo está vítima de uma doença mortal. Esta doença mortal é, na verdade, a crise do paradigma da modernidade, momento de ultrapassamento rumo a um novo paradigma (KUHN, 2000). Se para uns, a modernidade gera um mal-estar pela liberdade de construir-se a si mesmo (FREUD) e, para outros, há a necessidade de uma “neo modernidade” (ROUANET, 1993), entendemos o momento presente como o resultado das bases da modernidade levadas ao ponto aonde, de fato, chegariam.

Não é, sabemos, uma questão decidida. Alguns autores definem a modernidade como uma visão de mundo construída a partir da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa. Se tais acontecimentos são fundamentais, há, entretanto, em sua base, estruturas espaciais e ideológicas que lhes abrem caminho. Dizemos que a cidade, oriunda dos burgos europeus, constituídos por força da presença de mercadores e comerciantes, é o espaço onde novas idéias, oriundas de novas aspirações, desejos e necessidades, são gestadas. E como não dá para viver o real sem que haja um correspondente pensamento que lhe seja base, aí aparecem as novas reflexões filosóficas que se constituirão como estruturas basais da construção da modernidade.

1. O fim da utopia

Segundo Horkheimer (ADORNO; HORKHEIMER, 1999), a utopia é, ao mesmo tempo, a crítica do existente e proposta do que deveria existir. Assim, a chamada “razão utópica” é absolutamente necessária para um existir autêntico, pelo fato de que ela faz a crítica do que se tem e apresenta projetos para o futuro. Hoje, estamos vivendo numa “ingenuidade utópica”, segundo Hinkelammert (1988). Esta é a visão ideológica de que não há mais nada a fazer para mudar o existente. É viver numa sociedade sem utopias, sem alternativas para o existente.

O século XIX gestou três grandes utopias, vivenciadas ao longo do século XX. De Marx se originou o comunismo; o pensamento de Nietzsche, aliado ao de Hegel, propiciou o nazismo; os ideólogos da burguesia estruturaram o liberalismo.

Tais utopias prometeram um mundo melhor. Mas a experiência histórica, principalmente no século XX, ensejou o pensamento e a desconfiança de que essa três utopias moldaram o século mais violento e mais frustrante de toda a história da humanidade. O comunismo e o nazismo, pelo seu totalitarismo, desapareceram com as experiências. O liberalismo, entretanto, ainda é assumido como a única das possibilidades, fora da qual se instalará o caos, segundo seus ideólogos.

Assim, se por um lado tais utopias não conseguiram encontrar sucedâneos, seu fracasso propiciou o afastamento da busca utópica. O existir concreto é o único possível. Porque sonhar, porque propor e acreditar em grandes projetos para a humanidade, se eles são fracassos retumbantes? Porque ideais sublimes, de justiça e igualdade, de partilha e humanidade, se o homem “é o lobo do homem”, como diria Hobbes?

Com isso, o século XX se tornou frustrante e colocou em dúvida aqueles que acreditavam na racionalidade como infinita fonte do bem estar e porta de entrada ao paraíso terrestre humanamente construído. É o fim das utopias?

Perdidos na ausência de caminhos, o final do século XX se demonstrou como um certo ponto de refluxo do pensamento utópico. E uma sociedade sem utopia é uma sociedade sem esperança. Nesta sociedade sem ideais sublimes, sem esperança de que “um outro mundo é possível”, os privilegiados buscam concentrar sua vida cada vez mais nababesca e proteger-se contra os de fora, da mesma maneira que, a grande maioria, os marginalizados e excluídos, não passa do desesperado desejo de sobrevivência, expressão mínima do instinto de preservação.

A ideologia liberal, afastando a possibilidade do novo, do diferente, do utópico, ideologizando à maneira religiosa a ausência de possibilidades (“fora do mercado não há salvação”; ou, “mercado ou caos”), nos leva a viver satisfeitos numa sociedade na qual o desenvolvimento econômico, ou seja, a produção de mercadorias, é mais importante do que o desenvolvimento social. Nesta sociedade, produtora de desejos a serem satisfeitos pela mercadoria e, portanto, pelo mercado, a única utopia possível é o desejo de ter, de possuir, seja a mercadoria produzida, seja o outro, sempre transformado em mercadoria com valor de troca estabelecido pelo mercado. Para uns, o desejo sempre satisfeito leva sempre a outros desejos sempre passíveis de também o serem. Para outros,

a imensa maioria, o desejo é uma utopia frustrada e frustrante que, em alguns, leva à revolta e à obtenção deliberada e a qualquer modo.

Está instalada a guerra urbana, estão instalados os poderes paralelos, sob os quais o Estado burguês demonstra-se em crise mortal.

Desabam os princípios éticos que colocam na relação com o todo as razões da existência. Ao contrário, se há um princípio ético esse pode ser encontrado no utilitarismo de Bentham, para o qual o bem é encontrado na média do que gera a felicidade. De forma prática, duas pessoas extremamente infelizes e duas pessoas absolutamente felizes fazem quatro pessoas medianamente bem, numa situação classificada como ética.

Nesta construção ética, o Eu se distancia do outro e do coletivo, já que sua busca egoísta do bem pode propiciar o bem geral. Clara manifestação do Eu dominante o qual não vai procurar o outro para se relacionar. Afinal, o que é o bem? O que é ético? O bem é estabelecido pelo *cogito* que determina a objetividade. Mais que isso, o bem é determinado pelo Eu dominante que, na busca da supremacia darwiniana, mostra-se o mais forte. Exemplo de darwinismo social.

Hayek dizia ser um crime contra a humanidade ajudar alguém em situação difícil (1977). Afinal, cabe à natureza e ao esforço próprio de cada um o viver e se dar bem. A derrota é sinal da fraqueza, da incompetência, da ineficácia. A caridade e a fraternidade são valores dos fracos, dos que não merecem viver porque não são dignos da vida (LUCENA, 2010).

O idoso, ineficiente, ineficaz e improdutivo, não pode viver a partir do sustento dos demais. Os moradores de rua devem ser deixados à sua sorte, à sua morte. Daí a crítica a toda e qualquer política social, de compensação ou de manutenção. Só aos fortes é dado o direito à vida. Só os vitoriosos merecem continuar vivendo. Daí a expressão “darwinismo social” a este modo de pensar.

O liberalismo exaltado reduz o homem a um objeto manuseado pelo mercado, que determina o seu ser. O seu ser não é o que ele é, mas o que ele tem, e principalmente pelo que ele tem obtido nas vitórias contra o outro, que tem que ser continuamente vencido, derrotado.

É a anulação dos valores construídos ao longo dos dois últimos milênios!

Se o Eu burguês chega a instrumentalizar a própria ética, desenvolvendo-a a partir de si e voltada também para si como forma de alcançar o bem máximo da

humanidade, o mesmo se dá com o uso do instrumental racional de que é possuído.

A ciência, diziam os teóricos, não tem cor ideológica, e a sua única fé é na verdade dos fatos. A ciência é o uso absoluto da razão humana na construção do mundo à imagem e semelhança do homem. O mundo material, a Terra e todo o que ela contém, é e deve ser matéria prima para a ciência conhecer e transformar.

Tal apresentação da ciência tem um conjunto muito grande de críticos, dado o fato de que o mundo não é um laboratório da razão humana, mas ser vivo que faz com o homem uma parceria de vida (e de morte). Mas, além dessa crítica, outras têm surgido ao mesmo tempo em que os avanços técnico-científicos têm mostrado um amplo e largo caminho na direção de transformar os pesquisadores em construtores de vida e de morte.

O conhecimento foi transformado em propriedade privada. Na área da biologia, o conhecimento da vida transforma essa mesma vida em mercadoria. A corrida para o mapeamento genético não serve para o orgulho dos cientistas, mas para que obtenham, na frente dos outros, a patente da vida. Conhecendo as estruturas da vida, intervêm-se no redesenho da natureza. Isto não é um processo montado pela natureza, mas que vem da aplicação do conhecimento científico orientado para determinada direção, adequando-se ao projeto econômico e social dominante. Assim, a ciência patenteia a vida a serviço da estrutura econômica.

As novas técnicas de manipulação do patrimônio genético humano estão subordinadas à lógica privatizante. Vejam-se os discursos sobre a “eugenia” (melhoria da espécie), antes entendidos como provenientes dos setores da extrema direita nazista.

As novas tecnologias que permitem a escolha do sexo antes da implantação do embrião no útero levam, também, à escolha do próprio tipo de filho, não apenas em seu fenótipo (cor, olhos, cabelos, etc.), mas também ao genótipo (inteligência, nervoso ou calmo, forte ou fraco, etc.).

Assim, já estamos em condições técnicas de constituir um conjunto de chefes e um conjunto de subordinados; uma minoria montada geneticamente para dominar e uma maioria da mesma forma construída para trabalhar? Da mesma forma, estamos em condições de determinar que a partir de agora só tenham

licença para serem geradas crianças de determinadas características físicas e psicológicas.

As aplicações práticas das novas tecnologias das quais dispõe a ciência hoje nos levam mais a temê-la do que a considerá-la como um auxílio na construção de um mundo melhor, muito embora isto seja possível. Dado que a ciência esta a serviço dos interesses econômicos e pautada por um sistema privatizante, pode-se esperar o pior. Em lugar da construção de equipamentos que tirem o sal da água pode-se esperar uma bomba étnica, que mate apenas os descendentes de tal etnia ou raça. Em lugar de uma vacina contra determinados vírus, a criação de novos e mais letais vírus.

2. A crise no mundo e nas instituições

O Estado, oriundo da propriedade e da modernidade, como o máximo e único planejador, tanto do processo econômico como do cultural, político e social, revelou-se incompetente para dar as respostas esperadas dele. O Estado mínimo, pregado durante as décadas de 1980 e 1990, revelou-se genocida, culpado pela miserabilidade e morte de milhões de homens e mulheres, bem como um Estado que minimiza o cuidado aos menos favorecidos e maximiza a atenção aos grandes sistemas econômico-financeiros.

Por outro lado, o Estado adjetivado como democrático, já não consegue dar respostas às demandas pequenas ou grandes da população a ele submetida. Os poderes republicanos deixaram de assumir as tarefas a eles designadas, sendo minados pelos interesses pessoais e grupais de seus componentes. O aparato burocrático constitui-se em instância “para si”, voltada para a busca de seus direitos e da manutenção do *statu quo*, e o aparato repressivo, determinado constitucionalmente para servir à segurança da população, mostram-se no mais das vezes impossibilitados de cumprir com suas funções. A simbiose entre os componentes do Estado e os poderes econômicos, quer sejam os que atuam dentro da normalidade legal, quer sejam aqueles que se constituíram em poderes paralelos, demonstrada continuamente, mostra a quase impossibilidade de este mesmo Estado agir em função do bem comum, razão última de sua existência (CASTELLS, 1999, v. I).

Vítima de sua incapacidade de, pelo menos, falsear a realidade de sua opção de classe, o Estado tornou-se refém das indústrias do medo permanente.

Crescendo continuamente, a “indústria do medo”. Ou seja, as empresas que oferecem sistemas de segurança se rejubilam a cada atentado ou ameaça. Neste sentido, a manutenção da ordem é apenas um pretexto. As instituições e empresas descobriram na gestão do medo uma reserva durável de poder e lucro. Medo esse que deve ser repassado desde a mais tenra idade.

Mas o Estado se relaciona umbilicalmente com a forma através da qual ele é ocupado. E o modelo da modernidade é o que se denomina “democracia representativa”.

Perguntando-se a qualquer pessoa minimamente letrada o que é democracia, teremos a célebre frase de Lincoln: é o governo do povo, pelo povo, e para o povo, ou o governo exercido pelo povo, diretamente, ou em seu nome, indiretamente.

Entretanto, muitas vezes por desconhecimento e outras vezes por visão ideológica evidente, desconhece-se que não existe a democracia em estado puro, se é que isso tem algum sentido. Democracia seria, filosoficamente, a designação do ser que se esconde por traz de toda adjetivação. Assim sendo, é extremamente perigoso definir-se democracia como popularmente se faz já que, na prática, ela é constantemente exercida sobre o povo e não a partir dele.

A democracia chamada representativa tem seu ponto alto, assim considerado por todos os que a colocam como única forma de o povo exercer seu poder, no momento em que a pessoa, transformada em eleitor(a) aperta a tecla final “CONFIRMA” na nossa famosa urna eletrônica. Pronto! Está finalizada a função do(a) eleitor(a). A partir daí ele se desfaz de seu ser como agente político e delega àqueles que foram eleitos, a função de agirem em seu nome.

Se de fato a democracia representativa é a única forma de o povo exercer sua soberania política, de agir como ser político, então ela é absolutamente alienante, redutora do ser político do homem e da mulher que não ocupam cargos político-eletivos. É a concessão do seu ser a outrem.

Por outro lado, não somente as instituições entram em crise por não dar respostas aos novos sujeitos, mas também entra em crise a própria existência do humano na Terra, naquilo que podemos denominar de crise ambiental contemporânea.

Em novembro de 2004 foi noticiado que, enquanto os cientistas davam uma atenção muito grande ao degelo da Antártida, ocasionado pelo aumento da

temperatura média do planeta e pelo buraco na camada de Ozônio que está acima do continente, um perigo ainda maior estava ocorrendo no Ártico. E a notícia: o degelo do Ártico fará com que em algumas décadas o nível do mar suba em um metro. Notícia alarmante que, entretanto, ocupou espaço reduzido. Por seu lado, a NASA noticiou que 2005 foi o ano mais quente da história, a partir do início dos registros em 1890.

Estas notícias, e tantas outras que poderíamos citar, procuram mostrar que a humanidade e o planeta Terra vivem atualmente uma crise ambiental, o que pode comprometer seriamente as sociedades contemporâneas. Ao contrário dessa possibilidade, a modernidade iluminista considerou o mundo natural, a natureza, como inesgotável em sua forma de prover as necessidades e os desejos do homem, ao mesmo tempo em que estabeleceu este mesmo homem, com sua razão instrumental onisciente e onipotente como o senhor da natureza, que estará sempre a seu serviço.

Ao mesmo tempo em que se assume que vivemos uma crise ambiental, também temos que assumir que referida crise não é natural, fruto dos movimentos da própria natureza, mas o efeito colateral de um modelo civilizacional e de construção histórica dos processos econômicos. Para vários analistas, estamos vivendo um modelo genocida de desenvolvimento, centrado na produção de mercadorias e no consumo desenfreado (Trigueiro, 2005).

Se ao longo do mundo feudal o trabalho, principalmente aquele executado com a força física do homem, era considerado algo do qual a aproximação reduzia o valor de quem o executava, na visão de mundo burguesa, ao contrário, o trabalho é atividade básica, sem a qual não há direitos a serem exigidos. Trabalhar é viver a plenitude da dignidade da cidade. Por isso, quando, ao final do século XX, a partir de fatores que não pertencem ao escopo deste texto, o conjunto de homens e mulheres excluídos do chamado “mercado de trabalho” aumenta insistentemente, dizemos que estamos vivendo uma crise no mundo do trabalho.

O modo de produção capitalista, busca acabada da modernidade burguesa, baseia-se, como o afirmou Marx, na liberdade da venda da força de trabalho. A sua lógica destrutiva, após o final da concorrência do capitalismo de Estado na extinta União Soviética, vem convertendo a concorrência e a busca de produtividade num processo gerador de uma imensa sociedade de excluídos.

Parques industriais são totalmente desmontados, incapazes que são de acompanharem a velocidade intensa da tecnologia empresarial e concorrencial.

O sistema econômico, neste início de século, se mostra, ao mesmo tempo, como destruidor da força humana que trabalha e como o degradador da relação entre homem e natureza. Assim, destrói a força humana que trabalha superexplorando-a, não diferenciando adultos e crianças; eliminam-se os direitos sociais; enormes contingentes de trabalhadores e trabalhadoras são transformados em animais de trabalho; transforma-se a relação homem-natureza em atividade predatória; cria-se uma monumental sociedade do descartável.

A tendência, segundo pesquisadores, é o aprofundamento e o alargamento da crise, levando cada vez mais homens e mulheres à situação de massa sobrando, ao mesmo tempo em que os que estão sendo superexplorados pelo capital tornam-se zumbis neuróticos, como peças descartáveis da esquizofrenia da lógica da produção de mercadorias. Por um lado, superexplora homens e mulheres, tornando-os quotidianamente presos ao medo e à angústia do desemprego e, por outro, nega a possibilidade de inclusão de outro tanto, principalmente representado pelos jovens, a quem destina aos poderes paralelos, e aos idosos, a quem destina à caridade pública.

3. A crise está na estrutura

Em sua crítica à expressão “pós-modernidade” e seus promotores, Habermas procura montar um conjunto de reflexões que têm como preocupação a demonstração dos valores da modernidade. “O projeto da modernidade, formulado pelos filósofos do iluminismo no século 18, consiste em desenvolver, de maneira imperturbável, as ciências objetivas, a base universalista da moral e do direito, e a arte autônoma, respeitando as respectivas lógicas. Ao mesmo tempo insiste em revelar os potenciais cognitivos, que vão se acumulando, liberando-as de suas formas esotéricas, para utilizá-las na praxis, ou seja, para uma estruturação racional das condições de vida” (HABERMAS, 1984, p. 453).

A crise que vive a modernidade é fruto de patologias que precisam ser superadas, já que a modernidade que temos é o resultado histórico de um projeto que se desviou de suas linhas básicas. Assim, para Habermas, há que se prosseguir no projeto, inacabado, que tinha, segundo ele, valores fundamentais e a-temporais como a priorização da liberdade, a subjetividade, a cidadania aqui

entendida como constituída por homens e mulheres construtores do processo político, tudo isto fundamentado na razão. E chama a atenção para um pensamento a-histórico de retrocesso, de retomar ao pré-moderno, onde as coisas estavam todas em seu lugar, onde a liberdade humana não tinha necessidade de aparecer para tomar as decisões. E dizemos que esse chorar rancoroso e saudosista é a-histórico pois que, parodiando Marx, sabemos que a história não volta atrás, a não ser como farsa.

Entretanto é nosso entendimento, e tentamos anteriormente demonstrá-lo, que o que caracteriza a crise da modernidade não é fruto de um desvio do uso da razão que, ao invés de seguir o curso da dialogicidade, orientou-se para a instrumentalidade, como alega Habermas. O Eu cartesiano, desvinculado de qualquer relação, alcança seu ápice na absolutização do individualismo. Este Eu racional não pode dialogar, isto é, não é sua essência dialogar. Ao contrário, não necessita e nem quer dialogar, já que para a construção da verdade e de si mesmo, este Eu se basta. Mais que isso, com Kant não se vai mais dialogar com o outro, mas dar-lhe significado. O significado do outro é emitido pelo Eu. Se há a necessidade de se manter as grandes construções desse pensamento, há que se construir novas bases.

E se faz bastante necessário que se atente para o chão social no qual, e para o qual, estas reflexões se fazem. Há um outro agrupamento social que vai se fazendo presente no mundo aristocrático-feudal europeu, estruturado por uma visão finalista do homem e da sociedade, bem como de uma visão estática tanto da história como do todo social. E só para se ter uma idéia básica para o que estamos afirmando, basta citar Weber, que chega a dizer que na cidade-burgo respirava-se liberdade.

É bastante interessante seguir o raciocínio de Norbert Elias (1994) que, procurando o uso do substantivo “indivíduo” na cultura pré-burguesa tem a interpretação de que não é fácil encontrar algo parecido já que o que predominava era o coletivo e seus símbolos. Como nos diz Zigmunt Baumann, vivemos numa sociedade da incerteza, num profundo e difuso mal estar individual e coletivo (2010, p.87).

Eis o momento em que a modernidade deixa de responder aos novos sujeitos históricos e no qual se vê o beco sem saída da racionalidade instrumental e instrumentalizada pelo capital. Concordamos com aqueles que não podem

aceitar o momento presente como um novo paradigma civilizatório, mas discordamos da afirmação de que a modernidade não cumpriu o seu ciclo.

Para nós, o conceito de pós-modernidade quer se referir, apenas, ao momento presente de desconcerto da razão, de crise do paradigma civilizacional anterior e de construção do novo. Concordamos com Habermas de que a dimensão da dialogicidade está ausente da racionalidade moderna, mas este fato, claramente apresentado anteriormente, não se deve a desvios, mas à essência própria do Eu cartesiano, que estrutura, no pensamento, o Eu habitante do burgo, ambos portadores de uma razão prometéica, muito bem simbolizada pelo Fausto, de Goethe, o qual, nos momentos finais de sua tragédia, enuncia a fragilidade do sonho moderno e de sua razão individualista e instrumental. E a modernidade ainda não cumpriu seu ciclo, sua história, faltando-lhe a dimensão da dialogicidade.

Ao longo do século XX sente-se uma espécie de mal estar na espera do paraíso prometido pela modernidade (TOURAINÉ, 1994). A resposta aos desafios e mistérios tarda. Ao contrário, o uso da razão leva aos mais profundos questionamentos. O paraíso se transforma em guerras e em milhões de mortos. A racionalidade triunfante parece estar aquém do prometido.

Como conclusão podemos dizer que a modernidade não pode ser entendida como uma forma final do pensamento do homem acerca de si mesmo e da história. A modernidade tem que ser vista como uma visão de mundo, ou como ideologia de uma classe. Ou, ainda, como configuração cultural elaborada por uma classe em busca de si mesma.

Toda classe, ao se entender como sujeito, busca a supremacia de seu que-fazer, ao mesmo tempo em que busca construir razões para que este que-fazer seja entendido e assumido. Os mecanismos ideológicos e sociais e as estruturas que solidificam o todo social aparecem como impedimentos em sua busca. Nasce, assim, a busca da hegemonia.

No seu que-fazer diário, o habitante do burgo, percebendo-se diferente em desejos e necessidades daqueles que habitam os feudos, vai buscar formas de se entender e entender o mundo e a história.

A partir desse sujeito histórico e de tais desejos e necessidades, ao longo dos séculos XV a XVII vai sendo formatada uma visão de mundo, estabelecida como significativa para toda a humanidade. Vai se denominar a esta visão de

mundo “modernidade”. Os iluministas, com Kant à frente, vão entendê-la como o estágio da maioria do homem. No momento em que uma dada visão de mundo, localizada a partir de uma classe ou subclasse, consegue ser entendida como a visão para toda a humanidade, é neste momento em que, de visão particular, passa-se à visão da totalidade, ela mesma uma totalidade. Está, finalmente, estabelecida a hegemonia, construtora da coesão social.

Ao se entender a modernidade como uma ideologia de classe, desfaz-se a visão de que ela apenas tem que ser completada, melhorada. Habermas, ao afirmar que a modernidade ainda está inconclusa, assume-a como verdade a-histórica (1989). Se toda a sua reflexão é crítica à racionalidade instrumental, a sua exigência em acrescentar a razão comunicativa tem tudo a ver com o ultrapassamento da modernidade, não permanecendo no mesmo diapasão daquela visão de mundo.

O Eu de Descartes e Locke não pode dialogar e nem permitir espaço para a razão comunicativa. Isto só poderá se dar, e terá que se dar, numa outra visão de mundo, a partir de outros sujeitos históricos. Vale dizer, de outros valores que produzem as pré-condições de novo período histórico, que se apresentam em modalidades diversas de esgotamento de sentido, de ausência de explicação teleológica.

B. Da crise da modernidade à crise da Cidade Moderna

O ultrapassamento da modernidade, e do projeto burguês de cidade e, com ele, da propriedade, pode, em síntese, apresentar-se especialmente por três dessas modalidades. A crise da utopia seria uma delas. Utopia, segundo Adorno e Horkheimer (1999), assim como em Marcuse (1969), é a crítica do presente e a esperança no futuro. A racionalidade instrumental mostra-se incapaz de construir a utopia no presente, mas, ao mesmo tempo, nega a possibilidade do horizonte utópico, já que nega a possibilidade do pensamento para além dela mesma. Incapaz de realizar o sonho, proíbe-o.

Disso decorre crise de natureza recorrente: a do sujeito. Do eu-que-pensa cartesiano, o sujeito abandona a subjetividade relacional e se fecha no subjetivismo individualista. É o triunfo da propriedade como lastro do ordenamento urbanístico e do Eu como consumidor. O cidadão, como construtor

da história, dá lugar ao consumidor. Ser é consumir, ao mesmo tempo em que consumir é continuamente desvalorizar e substituir. O novo se coloca num presente quase ilusório, que será velho e dejetado, substituído por nova consumação.

Por consequência, entram no baralhamento de sentidos mais largos a crise da cidade e, com ela, do próprio urbanismo. A cidade ganha o planeta. Nada mais deixa de ser urbano. Mesmo no campo a cidade alcança as vidas e as existências. O planeta é urbano. O planeta consome-se no urbano.

A cidade contemporânea é esse “fluxo sem consciência” de eus que se prendem em seus espaços construídos ou os constroem a partir de uma dispersão fragmentária. Essa mesma cidade é, em última instância, não fruto de um devir histórico, mas fruto da quebra das bases da racionalidade moderna, incapaz de cumprir suas promessas, tanto ao nível do indivíduo como da sociedade.

A cidade torna-se, na mão e no olhar das classes, dos técnicos e do capital, um conceito disputado. Avança na dispersão, ou se concentra na revisão dos usos, dos fragmentos, dos espaços. Ao finalizar o século, e no limiar do seguinte, a dispersão, principalmente no mundo periférico, e a concentração, no mundo central, se dão a partir do valor de troca. A dispersão se dá tanto em função da fuga dos iguais que temem os diferentes, quanto dos sem-lugar, para os quais o valor de troca é proibitivo. A citação do dilema do porco-espinho de Schopenhauer é valiosa para uma explicação do fenômeno da concentração-dispersão.

Os pobres, então, mostram o rosto. O século XIX vê as classes não proprietárias dos meios de produção construindo uma outra visão de mundo, uma busca incessante de cidadania plena, mesmo em termos burgueses. Aí estão as lutas operárias, a luta das mulheres, o direito de votar e ser votado, o direito de organização, entre muitos outros. E se tais direitos são buscas do século XIX, na segunda metade do século XX o direito buscado, podemos dizer de nossa parte, é o direito à cidade (LEFEBVRE, 1967).

A irrupção das classes populares, buscando o direito de ser e de habitar, mostra um outro sujeito, provido de desejos e necessidades, que a cidade moderna relegou aos guetos e às sub-habitações.

1. A cidade na crise da modernidade

Agora, o ponto de partida de nossas reflexões será a afirmação de que a segunda metade do século XX é o momento em que o urbano, no sentido amplo da palavra, ultrapassa o mundo rural e deixa este último num processo de extinção. É o mundo das megalópoles e da transposição, ou do momento inicial do ultrapassamento do paradigma civilizatório que denominamos modernidade.

“Há mais de um século o mundo ocidental nutre uma série de incertezas diante do projeto moderno” (SECCHI, 2006, p. 86). Queremos evitar aqui o uso da expressão “pós-modernidade” (LYOTARD, 1979) não porque discordemos dela, mas porque, em nosso entendimento, ela explicita apenas um momento de sintomas entre um paradigma civilizacional que está se esvaindo e a nova visão de mundo que vai sucedê-lo. Não concordamos, também, com a visão de que a modernidade expressava uma direção para a humanidade, mas ficou a meio do caminho, incompleta, dado o superdimensionamento da razão instrumental (HABERMAS, 1989). Esta forma de entender a modernidade é, segundo o nosso pensar, não dialética, ou seja, assume, pelo menos aparentemente, a posição de que o paradigma da modernidade é o ponto final ao qual chegou a humanidade.

Não podemos minimizar os avanços civilizatórios altamente consideráveis propiciados pelo paradigma em crise, mormente no campo da individualidade, da subjetividade, dos direitos da pessoa e da busca do caráter de sujeito dos processos que lhe dizem respeito. Entretanto, buscaremos mostrar que tal paradigma civilizatório se origina a partir de uma visão de mundo de um conjunto de classes, e se esgota quando não consegue responder aos novos sujeitos históricos que não mais aceitam assumir o papel de objetos do processo de construção da história. A crise se dá não porque houve um desvio em algum momento, mas porque o que se chamou de modernidade cumpriu eficazmente aquilo que suas bases lhe indicavam fazer. Ultrapassá-lo não significa nem um retorno idílico-farsesco (MARX, 1968) ao passado pré-moderno, nem a eliminação de suas indiscutíveis conquistas para a humanidade, como se tentássemos fazer tabula rasa de alguns séculos da vida do humano na Terra.

A cidade, na modernidade, é, ao mesmo tempo, capital e valor de troca, ou seja, mercadoria, na qual a propriedade da terra orienta a direção dos projetos urbanísticos. Estes mesmos existem, consciente ou inconscientemente, como

instrumentos de organização do espaço construído, para que a cidade cumpra com sua função de ser, mesmo, capital e valor de troca.

A crise do paradigma da modernidade leva à crise da cidade. Esta crise, que é, ao mesmo tempo, o território que dá origem ao paradigma e o espaço construído para satisfazer as necessidades do capital, é mais sentida, hoje, tanto por aqueles que a usufruem, quanto por aqueles que a tem como algo não seu, como o lugar do medo, do outro como perigo, do solipsismo e do individualismo que nega a relação ou lhe dá apenas um caráter de usufruto do outro.

Um exemplo visível do que estamos falando está na família. Esta, na modernidade, é uma estruturação da civilização que surge na cidade, no burgo. Na civilização da cidade saem de cena as proteções à pessoa, como a tribo, o clã, e mesmo os espaços do feudo, e em seu lugar estabelece-se a família como a menor e não menos importante célula civilizacional. Na visão de mundo moderna é a família o lugar do descanso, da integração, da segurança. E assim perdura, no ideológico moderno, até a crise de tal racionalidade, e na exacerbação do valor do indivíduo, que se caracteriza, na falta de valores universais, como “o” valor por excelência. A família deixa de ser um conjunto de agregação para ser um mundo de indivíduos cujo centro está fora dela, real ou virtualmente. A crise da modernidade desfaz o ideal familiar construído a partir de sua racionalidade. Isto leva o próprio espaço construído, e o próprio urbanismo, que tivera na família e no seu habitar uma de suas preocupações, a planejar a cidade a partir de indivíduos, separados por classes, para os quais, como já mencionado, o outro é o problema.

A racionalidade da modernidade constrói sempre mais o novo, a fim de que o antigo deixe de existir e assim fazer jus à sua essência: a destruição e substituição por novos produtos. Assim também nas inovações tecnológicas. Peter Hall, citado por Secchi, desenvolve a reflexão de que podemos estar entrando no quinto ciclo do urbano, marcado pelas redes telemáticas e mecânicas (SECCHI, 2006, p. 94). A proximidade, base do mundo urbano até agora, deixa de ser buscada, substituída pelo afastamento. O real deixa de ser vivenciado, e mesmo o sair do lugar original é desnecessário. O celular, a internet, o banco virtual, a comunicação através das “redes sociais”, fazem com que estejamos ao mesmo tempo com alguém e até com uma multidão, normalmente sem rosto, com significados e valores idealizados naquilo que se costuma denominar *persona*.

Esgotada a promessa da racionalidade moderna, o seu lugar, por excelência, a cidade, não é mais o lugar do encontro, mas o lugar da diferença, das muralhas reais ou virtuais. Nela não vivem – mas têm presença física – nem o habitante das *Villes*, nem tampouco o habitante das “encantadoras” favelas, cantadas em prosa e verso na música popular. Naquelas, a mobilidade é diminuta e quase desnecessária. Afinal, tudo está à disposição, ou diríamos, ao alcance da mão: lazer, trabalho, escolas. Nas últimas, o deslocamento é essencial, já que é através dele que vendem a sua força de trabalho.

É no deslocamento pela cidade que, no estertor da racionalidade moderna, aquela pode estar se assemelhando ou sendo um prenúncio da necrópole de Mumford.

O carro, quase sempre usado individualmente, determina, hoje, a sua estrutura. Ao contrário do que se pode pensar, é o homem que se destina ao carro, e não o inverso. A cidade é do carro e para o carro. Este a define. Vejam-se os equipamentos que proliferam cada vez mais nos centros e seus arredores: os estacionamentos. E vejam-se as construções de elevados, e elevados de elevados, como o denominado “Minhocão” na cidade de São Paulo.

A cidade, ponto de partida e construção da modernidade, repete, como não poderia deixar de ser, as mesmas relações propiciadas pelas relações entre capital e trabalho. No urbano ocorre a necessária separação, que alguns talvez mais propriamente chamam de segregação, a contínua exploração da força de trabalho, o amplo e geral preconceito. Tudo isso ligado pelas vias de transporte das quais o capital necessita tanto para a realização do lucro, a mercadoria, como para dar mobilidade à força de trabalho para que esta cumpra sua função.

Mas a crise da modernidade é também a exacerbação do Eu. Assim sendo, podemos dizer que estamos indo da cidade moderna à cidade do Eu.

Em um importante texto, Secchi (2009) trabalha a transposição que estamos fazendo de uma dita cidade moderna para uma cidade contemporânea. De fato, a expressão “cidade contemporânea” só pode significar a cidade que aí está, na contemporaneidade. De fato, a cidade moderna, que se construiu na modernidade, mas que também foi a fatora desta, já não mais existe, pois que já está nos seus estertores a civilização moderna sob a qual se constituiu o urbano, a *civitas*. Se há algo de concreto e irrefutável, e Secchi nos diz isto no capítulo cinco (Ibid.), é que vivemos uma ultrapassagem da modernidade toda poderosa

derrotada pela incerteza, pela dúvida, pelo mal estar. É essa cidade que o urbanismo vai ter que ajudar a construir. Por isso mesmo, e com toda a razão, Secchi nos diz que “o urbanismo contemporâneo é, e deve ser, em muitos e importantes aspectos, diverso daquele do passado” (Ibid., p.87)

Bauman (2010) e Harvey (2004) vão nos dizer que as cidades são fragmentárias e absolutamente heterogêneas nos espaços, territórios e nos desejos e necessidades de seus habitantes. Mostram-se cada vez mais descontínuas, não só no espaço, mas, e muito mais, no entendimento do que é viver numa cidade. Aparentam total desordem e caos. Mas Secchi, muito sabiamente, vai nos dizer que o urbanista, nessa confusão total, tem o dever de ofício de procurar mostrar que é apenas necessário entender o todo e as partes para colocar a desordem numa desordem ordenada, o caos num caos compreensível, os fragmentos numa sequência que dê sentido. Difícil o papel dos urbanistas numa sociedade e numa cidade atingidas irremediavelmente por uma crise paradigmática que questiona seus valores e está em processo de ultrapassamento dialético. Difícil, mas plenamente factível, até porque simplesmente necessário!

O urbanismo da cidade do Eu, na crise da modernidade, é o urbanismo da diferença, da individualidade, da atemporalidade, até porque a modernidade realça o Eu como valor fundamental. Isto se dá na valorização da diferença. A diferença exige projetos pessoais, nuances inexistentes em outros. “A cidade se torna cada vez mais o lugar da diferença, acervo de minorias culturais, religiosas, linguísticas, étnicas, de níveis de renda, de estilos de vida, de arquitetura, de saberes (...)” (SECCHI, 2009, p.89). E essas diferenças, que sociologicamente podem ser de fundamental importância, já que podem contribuir para a costura daquilo que denominamos “humano”, são, nos escombros da cidade construída pela modernidade, construtoras da exclusão, da violência real e simbólica. Aí estão as fortalezas muradas dos condomínios fechados para nos servirem de exemplo vivo. Secchi nos diz, e sentimos que o faz com temor, que as diferenças, ao invés de construir o humano criam uma “cidade despedaçada” (p. 90).

Nesta cidade em crise de identidade não há o tempo, qual seja, a diferença entre o passado e o futuro. Secchi não nos diz isso claramente, apenas de passagem, mas “na cidade contemporânea, apresenta-se uma forma de tempo diversa daquela da cidade moderna” (Ibid., p. 90) porque o capital, na terceira

revolução industrial, mudou as categorias de tempo e espaço, como nos diz Harvey (1992). Não há mais o ontem, o hoje ou o amanhã, mas um eterno agora e num lugar que ele determina. Assim, o hoje da cidade não é determinado pelos seus habitantes, e o amanhã dependerá dos desejos do capital. Aquela empresa que emprega alguns milhares de pessoas, em algumas dezenas de milhares de metros quadrados, em largos, compridos e altos galpões, poderá, ao critério de uma avaliação dessas famosas e inteligentes agências de valorização das movimentações financeiras, mudar-se para um outro tempo e em outro lugar.

Além disso, não há a noite e nem o dia. Não há o *Shabbat*, o descanso sabático. A civilização da produção de mercadorias tem que vender, e, para isso, tem que eliminar o espaço, a diferença entre a noite e o dia. Fazem-se as refeições em pé; as idas aos sanitários medem-se em segundos. Por outro lado, para esconder a solidão, faz-se de conta que se vive na multidão dos espetáculos, onde não há tempo, e nem espaço. Já há aqueles e aquelas que têm uma vaga impressão de que, em algum momento de sua vida, houve diferença entre a noite e o dia. Na cidade do Eu dilacerado pela crise da razão moderna, só existe o eterno agora.

A partir dessa análise, podemos dizer que a cidade praticamente não existe enquanto momento presente. Dadas as condições de eterno movimento, daquilo que parecem eternas mutações, o que temos é a cidade que não é, mas que está no caminho sem fim da cidade que será.

Diz Secchi que “a cidade contemporânea é lugar de contínua e tendencial destruição de valores posicionais, de progressiva uniformização e democratização do espaço urbano (...)” (Ibid., p. 92) De fato, a inamovibilidade da cidade moderna estava baseada na inamovibilidade de seus valores. Tinha-se, ao nascer, a sensação, real ou ilusória, onde se ia viver, como se ia viver e, quando morrer, onde se seria enterrado. As mudanças eram tênues.

Na cidade contemporânea não existe uma cidade real, mas a cidade virtual. As pessoas não se relacionam como seres relacionais, mas através de senhas, de códigos. A cidade contemporânea é a cidade da ausência de relações.

Mas eis que surge a cidade da exclusão, da eliminação do outro como ser, como tendo existência concreta. E nesse caso pode-se analisar como modelo artístico o clássico do cinema chamado “Como era Verde Meu Vale” para, através dele, verificarmos como o momento do ultrapassamento do paradigma

civilizacional da modernidade é terrível, desestabilizante, e construtor do eterno vir-a-ser. O filme, com a direção de John Ford, de 1941, mostra a opressão, as desigualdades, as mortes e o sofrimento... Mas tudo estava em seu lugar. O vale era como sempre foi... Até que da opressão passou-se à exclusão.

A exclusão cria o não-lugar. O excluído é um fantasma que caminha entre os incluídos, os vivos. Ambos não têm lugar, mas os excluídos não são sujeitos, mas objetos, coisas. Assim, numa sociedade em crise civilizacional, a cidade é a cidade dos incluídos, que se cercam de seguranças para que os excluídos não a invadam. E ao menor deslocamento desses, os incluídos também se deslocam.

O aumento dos excluídos desloca o habitacional; o humor do capital desloca o parque fabril e, com ele, cria o exército de migrantes. A praça é transformada em revenda de veículos, o centro da cidade, antes vicejando de vida, transforma-se em escombros e esconderijos, onde um outro urbanismo é construído sobre racionalidades outras que não as da modernidade, e as linhas férreas, antes transportando vidas, fenecem nos matagais ou nas ocupações desordenadas dos excluídos. “A instabilidade da cidade contemporânea, o contínuo deslocamento e reorganização das diversas atividades, a obsolescência e desativação (...)” (Secchi, 2009, p. 93).

2. Evidências empíricas dos novos sujeitos históricos na cidade

Se a modernidade é uma visão de mundo a partir de uma classe hegemônica, ela busca representar toda a humanidade debaixo de suas definições, colocando cada uma de suas partes como objetos construtores do todo.

Desde seus primórdios, do século XVII ao século XIX, o capitalismo, estrutura econômica da modernidade, destrói os símbolos rurais, lançando os camponeses no urbano e transformando todo o rural em urbano. E este fenômeno, no Brasil, termina ao final do século XX (SANTOS, 2008).

Ao mesmo tempo, em seu período de acumulação pré-capitalista, a modernidade burguesa subjuga povos, etnias e continentes inteiros, buscando eliminá-los como sujeitos e atribuindo-lhes um lugar no edifício da modernidade produtora de mercadorias.

Mas traz em seu bojo significados que serão sacados contra ela no momento adequado. Trata-se da questão dos direitos humanos e da cidadania

plena. Compromissos, ideários, promessas e conquistas da modernidade, de uma burguesia em busca de hegemonia, tais elementos se insurgirão contra a mesma racionalidade instrumental da modernidade e seu aparelho produtor de mercadorias.

Surgem os novos sujeitos históricos em busca de outra visão de mundo e de uma nova cidade que lhes signifique. Apenas como símbolos de uma realidade que incorpora sempre mais e mais novos excluídos que teimam em se fazer presentes no mundo do Eu, citamos o trabalhador desempregado, a mulher, os migrantes, os movimento sociais populares, e, por fim, a exclusão dos rejeitados e anônimos.

A modernidade, principalmente em sua vertente protestante (WEBER, 2006), traz o trabalho como constitutivo do humano. Marx, seguindo Adam Smith, concebe o homem como se constituindo, e constituindo seu *habitat*, a partir de seu trabalho. Assim, a modernidade se coloca em contraposição à visão aristocrático-feudal de que o trabalho reduzia a dignidade de quem o executava.

Mas o conceito, embora significativo, não ultrapassa a abstração. O século XXI vê a realidade de um trabalhador sem trabalho, ou seja, na concretude, o trabalhador é um não-trabalhador e, portanto, um não-homem que teima em buscar incluir-se, mesmo na opressão. Afinal, a exclusão é o banimento do modelo civilizacional vigente. O desemprego é o símbolo maior desse banimento.

Reservada a si a função de prover as necessidades do Eu burguês, o não-homem localiza-se nos espaços urbanos que o capital lhe destina, em sua ação depreciadora e segregadora.

Em relação ao feminino e à mulher, a modernidade, na sua expressão ideológica, dá a mulher, teórica e abstratamente, as mesmas condições de liberdade e igualdade junto ao homem. No humanismo abstrato, a mulher participa do conceito genérico de homem. Há, aí, evidente avanço na construção do humano concreto, já que, em teoria, a mulher alcança a mesma dignidade.

É, entretanto, no concreto da história e da existência que tal dignidade se torna real. Ao longo de todo o iluminismo, e até a metade do século XX, à mulher era ajeitado um espaço subalterno, relegado às posições de objeto, de mando. No Brasil a mulher vota pela primeira vez na década de 1930. Além disso, qualquer falta na relação matrimonial lhe era imputada mesmo que causada pelo homem.

No mundo do trabalho, posições subalternas, já que lhe era imputada a falta de capacidade para executar algo mais significativo.

Entretanto, a partir da década de 1960, a mulher busca se constituir como sujeito, como humano na plenitude de seu significado, o que não recebe o beneplácito de parcelas significativas de instituições e do próprio homem. Castells (1999) chega a relacionar o fundamentalismo religioso americano com o surgimento cada vez mais claro da mulher como parceira na construção histórica. Mesmo com impedimentos institucionais e em determinados fundamentalismos culturais e religiosos, cada vez mais o feminino se alça à condição de necessidade para a construção do humano concreto. Sua presença, hoje, é sentida como condição *sine qua nom* para a construção do humanismo concreto.

No âmbito do espaço construído, cada vez mais o feminino é entendido como essencial na construção do território.

Também, com as populações escravizadas e destroçadas no processo colonial e mercantilista levado a cabo pelo Eu da modernidade européia, vê-se a insurgência contra seus antigos senhores. Acreditamos poder dizer metaforicamente que povos frutos de um genocídio perpetrado pela modernidade burguesa estão em busca da ressurreição.

Isto pode ser visto nas ruas das capitais européias, onde homens e mulheres etnicamente diferentes surgem com seus rostos de não-europeus. São os não-homens que insistem numa humanidade concreta atravessando e morrendo nas barcaças voláteis do Mar Mediterrâneo. Os que sobrevivem miram os europeus com seu olhar de ressuscitado, dizendo: eu sou! Expulsos como cães raivosos, quando lhes permitem a presença, são afastados e alocados em seus guetos, único lugar em que a modernidade européia em crise lhes destina. Na mesma linha, e também com uma sensibilidade mortal, invariavelmente o chão mexicano e americano se mancha com o sangue de latino-americanos que buscam “fazer a América”, numa alusão à expressão usada pelos italianos que imigravam para os Estados Unidos no início do século XX.

Nos dois espaços símbolos do paradigma civilizacional da modernidade, Estados Unidos e Europa, vê-se a mesma repulsa, incluindo-se uma legislação com ranço de preconceitos e de objetificação do outro. Negam-se, nos países construtores da cidadania burguesa, a cidadania daqueles cuja história eles mesmos demarcaram com a opressão e a morte.

Há cada vez mais forte, tanto em nível mundial como regional e nacional, a formação de uma consciência crítica da realidade e dos mecanismos que, objetivamente, geram a opressão e a exclusão a que estão submetidos. Vejam-se os grandes movimentos alter-mundistas como o Fórum Social Mundial, mas também as grandes manifestações das populações autóctones na América Latina, e, no Brasil, os movimentos populares. A partir de tal consciência crítica, está se criando uma prática que se orienta para a busca de novas estruturas, entre as quais por um novo Estado e nova democracia.

Em tais sujeitos sociais existe a clara consciência de que o Estado moderno, e sua correlata democracia representativa, são estruturas construídas a partir do avanço hegemônico da visão de mundo burguesa, no necessário ultrapassamento de uma visão de mundo embasada na hereditariedade e na diferença divina entre os homens. Avança entre eles, cada vez mais, a consciência de que o Estado se coloca mais a serviço das classes proprietárias e que a democracia representativa tem funcionado mais como uma forma de reduzir a participação cidadã a simples ato formal.

Por isso mesmo, e a partir da plena consciência de que este Estado e sua democracia, embora com avanços significativos, não respondem às necessidades e aos anseios daqueles que estão à margem do poder econômico, distintivo do poder político. Estes, a partir da consciência que se vai formando, se organizam na busca de um Estado que possa considerar como seu, e uma democracia que lhes permita a participação como sujeitos, e não como objetos (CNBB, 2010).

Por fim, não entendendo que aqui tenhamos listado nem parte significativa dos novos sujeitos históricos, temos continuamente à nossa vista a presença dos segmentos mais à margem da estrutura sócio-econômica da modernidade, que podemos denominá-los de deserdados e anônimos. Nós os vemos nos cruzamentos das ruas e avenidas de maior fluxo de veículos, a fazerem piruetas, vestirem-se com fantasias, estendendo suas mãos depois de sua atuação. Aí estão os homens a puxar, como animais, suas carroças, livrando-nos dos nossos dejetos, em busca do resto de vida daquele dia. Como nos diz Ana Clara Torres Ribeiro, “anônimos e deserdados partilham o espaço banal e, assim, o espaço herdado, lutando por permanecer nos interstícios da riqueza e impondo a co-presença àqueles que buscam selecionar o Outro admissível ao convívio social”

(2005, p. 98). Aí estão homens e mulheres concretos, com seus valores, em busca de seu território.

Alguns o caracterizam como aquele que incomoda, o que, a partir da ótica do incluído, é absolutamente verdade. Incomoda pelo visual, pelo cheiro, mas incomoda muito mais pela presença. Muitos gostariam que ele não existisse e outros insistem em não vê-lo, mas aí está o outro, nos cruzamentos pedindo que nos permitam deixá-lo limpar o pára-brisas, no fim da periferia buscando a vida onde deixam que permaneça, nos fundos dos vales, em terras públicas ocupadas. Aí estão as massas silenciosas. (BAUDRILLARD, 2004). Outros simplesmente negam a sua existência mesmo no contato, já que sua presença não se dá onde o arcabouço jurídico lhe permite, ou sua casa não está adequada aos parâmetros estabelecidos, ou mesmo o seu espaço urbano foi estabelecido a partir de princípios não reconhecidos pelo urbanismo oficial, quer seja o da academia, quer seja o da tecnoburocracia do Estado.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I – Apresentando o urbano em crise num lugar: Campinas

Até aqui, a nossa caminhada deu-se na reflexão teórica, na análise dos conceitos e no debate sobre a cidade, a modernidade e sua crise. Tudo isto pode ser visto? Evidentemente que a partir de um olhar, sim. E o estaremos fazendo num lugar concreto que é a cidade de Campinas, no Estado de São Paulo.

Porque Campinas? Afinal, o conceito de crise da modernidade e da cidade não está localizado, muito embora aqui mais e ali menos visíveis ou sentidos. Entretanto, a escolha de Campinas dá-se, principalmente, pela atuação do autor ao longo de duas décadas num dos poderes do Estado, qual seja, o Legislativo, um dos lugares onde o embate entre a permanência e a mudança se dá com maior ênfase.

Mas a opção pela cidade de Campinas se dá também por acreditarmos que os efeitos da crise, nesta metrópole de mais de um milhão de habitantes, são sensíveis em todos os lugares, incluindo as áreas limítrofes que conformam a sua grande Região Metropolitana. Além disso, a sua proximidade da cidade de São

Paulo (menos de 100 km) permite ver o imenso deslocamento dos homens e mulheres que servem ao capital ao mesmo tempo em que se sente cada vez mais a separação e a fuga dos que podem fazê-lo, na miríade de condomínios fechados existentes na cidade sede e nos demais municípios da Região Metropolitana.

Por fim, Campinas pode se constituir o campo de observação empírica deste trabalho porque em si mesma vivem-se os efeitos do humano que perdeu o rumo de sua humanidade e de um espaço construído que parece caminhar mais da metrópole para a necrópole do que direcionar-se para um urbano como território usado, no sentido que lhe dá Milton Santos, já que pensa o espaço em conjunto com a ação política (RIBEIRO, 2003). Isto se procurará mostrar em seguida.

A. Descrevendo

Campinas nasce de uma necessidade de pouso para o caminho para as minas de Goiás. Por isso mesmo, os três “campinhos” (PUPO, 1969, 1983; SANTOS, 2002), lugares de descanso na longa caminhada, situam-se num direcionamento próximo. Assim sendo, o urbano de Campinas acontece no entorno da capela originária e estende-se, ao longo do século XIX, nos eixos centro-leste e centro-norte, para os quais, ao final do século e durante a primeira metade do século XX, teremos vias férreas para a ligação.

Campinas sempre tem que ser analisada a partir de um divisor de águas: a cafeicultura. Afinal, ao longo do século XVIII, quando ainda nem existia oficialmente, até a primeira metade do século XIX, Campinas é apenas ponto de uma rota que leva ao interior o Brasil, em sua vertente centro-oeste e oeste a partir da capital do estado.

Durante quase todo o século XIX, o urbano de Campinas é apenas seu centro, localizado no entorno de sua igreja Matriz. Na verdade, a própria Matriz limitava, ao norte, o urbano campineiro, já que depois dela só existiam chácaras que poluíam, de toda forma, o córrego que nascia no atual Mercado Municipal e que hoje corre pelo centro da Avenida Orozimbo Maia. A Rua dos fundos da Matriz permitia sair para a continuada da caminhada da tropa, subindo pela atual Rua Major Solon, passando pelo largo da força, e rumando para a estrada de Mogi Mirim. A movimentação “urbana” não passava da atual Rua Barão de

Jaguara até a atual Rua Luzitana, três ruas apenas. O limite ao sul era a Rua das Flores, atual Moraes Sales, que permitia chegar ao ponto de partida para São Paulo, na baixada do campo do Guarani.

Entretanto, a segunda metade do século XIX vai ver o final do predomínio da cana-de-açúcar, e com ele o “fogo morto” que vai surgir logo em seguida nas terras do nordeste, conforme José Lins do Rego. Em seu lugar, explode o mercado internacional do café, e com ele, a ascensão do valor do solo campineiro.

Pelo lado do espaço urbano, amplia-se o número de imóveis residenciais e comerciais. O poder econômico adquirido pela elite cafeeira transforma-se em poder político-ideológico. Mas o urbano também vai ser alterado pela construção das estradas de ferro que vão permitir o movimento do capital agrário. Em poucos anos, e mediante capital privado, Campinas vê-se um entroncamento ferroviário de importância capital para o desenvolvimento econômico do estado de São Paulo, agora continuamente em mãos da elite cafeeira.

Com a construção da “Estação da Paulista” (Companhia Paulista de Estradas de Ferro), inicialmente bastante fora dos limites do urbano, este, muito rapidamente, se espalha em sua direção, até pelo fato de que, com o término da Matriz Nova, também ela fora dos limites anteriores, a população se dirige para um novo eixo urbano, qual seja, o que hoje representa, num dos pólos, a Igreja Catedral, e noutro, a estação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro. Este novo eixo urbano vai, ao longo da primeira metade do século XX, substituindo o antigo. Um exemplo disso é a mudança da secular sede do Banco do Brasil, situada na Rua Luzitana, para a atual, no Largo da Catedral (ou José Bonifácio).

É na década de 1950 que a modernidade chega ao centro. Esta década, por um lado, vê a eliminação radical de símbolos da tradição. A modernidade não pode conviver com o velho. A destruição dos casarões históricos é aclamada com a substituição por grandes torres de concreto. Por outro lado, a Rua Treze de Maio torna-se o coração do comércio variado, por onde a população se movimentou ao longo o século XX, e onde ainda hoje se faz presente seis dias por semana.

Edifícios verticais são construídos continuamente, oferecendo tanto escritórios como apartamentos residenciais. Alguns até se apresentam como de uso misto. A década de 1960 vai ver ainda a presença de famílias nesses

arranha-céus, símbolos de pertença a uma classe média em ascensão. Restaurantes famosos há décadas são os espaços gastronômicos dos que podem pagar seus salgados preços, e pululam cinemas, chegando a existirem seis deles num espaço diminuto.

O Teatro Municipal coroa toda essa efervescência do centro da cidade.

Entretanto, é também na década de 1950 que vamos ter a clara relação entre urbanismo e proletarização.

A proletarização de Campinas, que já dera os primeiros passos com o surgimento de indústrias de porte médio ligadas ao desenvolvimento ferroviário no início do século XX, amplia-se enormemente a partir da década de 1950, quando a cidade torna-se um grande pólo industrial. Nordestinos, sul-mineiros e agricultores expulsos do norte do Paraná escolhem Campinas como horizonte de vida.

Inicialmente, o processo de proletarização fará iniciar um incremento na área urbanizada, com a constituição de bairros limítrofes ao centro, com habitações e serviços destinados aos segmentos dos trabalhadores e suas famílias. Ao mesmo tempo, a crise da economia cafeeira principalmente no estado de São Paulo, no final da década de 1920, leva muitos dos proprietários de terras a buscarem para as mesmas uma outra ocupação, sendo a transformação em loteamentos populares o artifício mais utilizado.

Estes, conforme Badaró (1996) são liberados pelo poder público sem nenhuma exigência, quer seja interna ou externa. Situam-se, no mais das vezes, longe da malha urbana consolidada, sem nem mesmo ligações com o centro, a não ser por estradas vicinais, e sem condições de habitabilidade, já que não têm água, nem energia elétrica, sem contar, evidentemente, com a oferta de serviços públicos como em educação e saúde. Quando muito, um precário arruamento é colocado à disposição dos futuros moradores, o qual será também mantido pelos mesmos. E já aí se inicia a forma atual de dispersão da população em segmentos de poder aquisitivo e classe social. Situam-se, tais loteamentos das décadas de 1930 a 1950, nas regiões sul e sudoeste, que vão caracterizar, até o momento, a região proletária e mais carente de verdadeiro urbanismo. Aí está o outro do urbanismo.

Outro fenômeno que vai fazer parceria com o urbanismo, em Campinas, é o processo de favelização, aqui iniciado mais tardiamente, nos finais da década

de 1960. Até a primeira metade dessa década ainda não havia favelas no município de Campinas. As classes populares vêm atendidas as suas necessidades habitacionais na citada ampliação do espaço urbano e na constituição de precários bairros afastados do centro, nos quais constroem suas habitações ao longo de décadas, de acordo com suas possibilidades.

Entretanto, o incremento na industrialização brasileira, a partir da segunda metade da década de 1950, vai colocar Campinas como um de seus pólos. Se em 1960 Campinas não chegava a 100 mil habitantes, em 1990 ultrapassará 800 mil, num crescimento de mais de 7% ao ano, o que significará uma média de cinco novas famílias por dia. Inicia-se, então, o processo de favelização principalmente dos espaços públicos, fruto do incremento do número de famílias que chegam à cidade.

A velocidade com que afluem não permite que projetos do Estado em nível federal – Sistema Financeiro da Habitação (SFH)/Banco Nacional da Habitação (BNH) – e nem em nível municipal – Companhia Habitacional de Campinas (COHAB). Tais instituições vão buscar resolver o problema na construção dos condomínios residenciais populares, tanto horizontais como verticais. Como praticamente em todo o território nacional, também em Campinas, tal ação é apenas paliativa, uma vez que, apenas alguns grupos, o das primeiras favelas, são contemplados. E o fim do SFH leva à ampliação drástica do fenômeno de favelização, que ocupará praças públicas, áreas de proteção ambiental, fundos de vales e mesmo lixões.

Importante para o que nos toca é a direção em que este movimento se dará: sudeste-sul-sudoeste. No início da década de 1980 ver-se-á, por toda a citada região, conjuntos de milhares de barracos, quase todos de restos de construções, madeira, zinco e mesmo de papelão, amontoados e sem vias de acesso. Mas será também nessa região que se dará o definitivo direcionamento das construções efetuadas pelo SFH, constituindo-se, então, numa espécie de afastamento das classes populares rumo às mais distantes periferias de Campinas. Não só por questões de mercado, diga-se, mas também por absoluta intransigência das populações das regiões leste e norte que não desejam conviver com tais conjuntos residenciais nas proximidades, coisa que só ocorrerá, de forma reduzida, na década de 1990.

O problema da propriedade, o valor de mercado e a especulação imobiliária vão fazer surgir os vazios centrais em contraposição com uma periferia distante e superlotada.

A região “trans-Anhanguera”, assim entendida por se localizar depois da Rodovia Anhanguera, concluída na primeira metade da década de 1950, passou a receber, principalmente a partir dessa década (BADARÓ, 1996), um conjunto significativo de novos loteamentos destinados às classes populares, sem a mínima estrutura de urbanização, como água, luz e até arruamento. Afinal, apenas a partir de 1959 o poder público fará as exigências legais para a aprovação dos loteamentos, qual seja, terão eles a obrigatoriedade de instalação de infra-estruturas de água, luz, guias e sarjetas, conforme o Código de Obras aprovado naquele ano. Alguns exemplos buscarão mostrar como o processo de urbanização pode ser considerado, também, como o escondimento das classes populares. Estas são “escondidas” em três grandes regiões.

A região do Campo Grande é uma extensa região ao sudoeste de Campinas, sendo, hoje, separada do centro e bairros semi-centrais pela Rodovia dos Bandeirantes. Esta região só a partir da década de 1970 começa a ser habitada de forma mais contínua. Entretanto, já na década de 1960 temos o Jardim Campina Grande, que se localiza no extremo da região, nos limites com o município de Monte Mor. Este bairro, localizado a 19 quilômetros do centro da cidade, a este se ligava, naquelas décadas, por uma estrada sem condições de tráfego em momentos especiais de chuvas. Do Jardim Campina Grande ao centro de Campinas, só vazios urbanos, áreas intersticiais desocupadas.

O bairro mais próximo do Campina Grande situa-se a mais de um quilômetro de distância, e foi construído em 1992, num processo de desfavelização da região norte. Ainda hoje, os vazios urbanos da região do Campo Grande são imensos, à espera de que ações públicas, demandas dos atuais habitantes ou mesmo outros investimentos particulares, os valorizem a ponto de poderem ter também sua parcelização. Enquanto isso, as classes populares vão sendo alojadas no mais longe das periferias.

Mais grave é a situação do Residencial São Luiz, situado ao lado do Jardim Campina Grande, construído na década de 1990 numa gleba rural. Com isso, traz o problema da regularização, além do fato de se explicitar a dificuldade de

encontrar espaços urbanos passíveis de serem ocupados pelo poder público com vistas à implantação de habitações populares.

Uma segunda região periférica de grande densidade demográfica é a região dos “DICs”, assim chamada por pretendia o poder público alojar ali os trabalhadores que se destinariam ao chamado Distrito Industrial de Campinas (DIC), nunca implementado. Situada numa imensa área após a Rodovia Anhanguera na época de seu início, e agora também limitada pela Rodovia dos Bandeirantes, abriga mais de 180 mil habitantes, ali conformados em apenas 30 anos.

Durante os anos 1970 inicia-se sua ocupação em loteamentos sem a mínima infraestrutura. O transporte coletivo não era regular e continuamente seus ainda poucos moradores tinham que caminhar mais de dois quilômetros para encontrar um núcleo habitado para ali se utilizar de ônibus.

Ao final desta década, entretanto, a região é escolhida para acolher os conjuntos residenciais de baixa renda. Longe de tudo, vai para lá o Profilurb que quer dizer “Profilaxia Urbana”. Explicitando o já por si explicável, trata-se de um projeto de extirpação de favela (profilaxia) com a remoção de seus habitantes para um conjunto residencial de casas de 12 a 24 m². Quase simultaneamente, o SFH inicia a construção dos primeiros conjuntos residenciais denominados DICs. Os apartamentos e casas dos DICs não ficam muito além das áreas construídas para o Profilurb.

A década de 1980 vê a região ser inundada por outros loteamentos populares, terminando, na metade da década de 1990, com o projeto “Vida Nova”, distante 16 quilômetros do centro da cidade. E outros conjuntos residenciais destinados a famílias de baixa renda continuam sendo construídos à mesma distância. Mas também proliferam as ocupações e as favelas.

Estas quase 200 mil pessoas, são, hoje, atendidas por um hospital público de significativo porte e, dadas as novas condições de vida das baixas classes médias, também para lá estão se dirigindo comércios do tipo super-mercado de médio porte e até um *shopping center*.

A terceira região periférica é a região frontal ao Aeroporto de Viracopos. Distantes aproximadamente 18 quilômetros do centro da cidade, desde a década de 1950 são iniciados loteamentos sem a mínima estrutura urbana os quais, por isso mesmo, ficam vazios. No final da década de 1980 tais áreas, já sem qualquer

sinalização de arruamento ou divisão de lotes, são ocupadas, em sua maioria, sem relação clara com o loteamento original. Vão surgir bairros ilegais sobre bairros legais, sem que as divisões aprovadas ao loteamento regular tivessem relações com as novas divisões territoriais.

Já no início da década de 1990 apresenta-se o sonho dos setores de elite do município, qual seja, a ampliação do Aeroporto de Viracopos, situado defronte a tais ocupações. Assim sendo, nada mais lógico, na ótica dos detentores do capital, que tais ocupações deixem de existir, dado que a ampliação do aeroporto atende a toda a cidade, numa visão ideológica evidente. Neste caso, um número significativo que varia de cinco a dez mil famílias e suas casas já construídas deverão ser desocupadas. Nenhum problema, evidentemente, a não ser para as mais de 30 mil pessoas que serão atingidas.

Dada a desocupação considerada necessária, para a região não ocorrem equipamentos públicos de educação ou saúde. Crianças e seus pais, e também a população idosa, fazem sacrifícios imensos para freqüentarem escolas ou centros de saúde longínquos. Inicialmente nem rede de água os serve, quanto mais esgotamento sanitário.

A luta organizada dos bairros constituídos por ocupações, mas também dos demais, perdurou até 2005, quando a Empresa Brasileira de Infra-Estrutura Aeroportuária (INFRAERO), após um minucioso levantamento da população e seus imóveis, desistiu da ampliação no sentido leste e a dirigiu para o sentido oeste, área desocupada ou ocupada por pouquíssimas chácaras de veraneio.

Mas há um vazio urbano, muito próximo do centro, que foi conquistado, num evidente urbanismo levado a cabo a partir do outro. Trata-se das ocupações, hoje bairros, do Oziel e do Jardim Monte Cristo.

Em 1956, um empreendedor imobiliário apresentou o projeto de loteamento de um vazio urbano situado praticamente no entorno da área central: a três quilômetros do “Largo do Rosário”, área considerada central da cidade. Entretanto não deu início ao projeto e, em 1959, exigências completas foram estabelecidas em lei municipal para a aprovação de loteamentos, quais sejam a água, a luz, as guias e as sarjetas. Os proprietários negaram-se a cumprir a nova legislação sob a qual agora estavam, e iniciaram as vendas de lotes de 250 m² a áreas imensas de mais de 3.000 m², mesmo não havendo nenhuma indicação de arruamento.

Em fevereiro de 1997 aconteceu o inesperado. Inicialmente, um grupo limitado de pessoas ocupou uma diminuta área de todo o loteamento, no que seria apenas uma quadra. Iniciada uma negociação entre os proprietários e os ocupantes, mediados pelo Estado (poderes executivo e legislativo), os primeiros aceitavam a ocupação daquela pequena área em troca de o poder público arcar com a infraestrutura necessária para todo o loteamento (arruamento, água, luz, guias e sarjetas). Este se negava até porque não conseguiria explicar juridicamente aquilo que seria uma espécie de doação aos proprietários do loteamento, agora já vendido em mais de 50% de sua área.

Entretanto, a área era imensa, aproximadamente dois milhões de metros quadrados, e enquanto continuavam as infrutíferas negociações, nova ocupação aconteceu, agora não mais em área restrita, mas ocupando toda a área, com mais de cinco mil famílias. Estavam constituídas as ocupações de Oziel e Monte Cristo, as quais seriam seguidas pela Gleba B, consideradas, em seu conjunto, a maior ocupação urbana da América Latina.

Todas as tentativas de retirada dos ocupantes foram frustradas dada a conjugação de fatores tais como certa ação política que lhes era favorável, a presença da Igreja Católica e também a sua organização. A soma de tais esforços providenciou educação às crianças e adolescentes, alimentação e atendimento em saúde, evidentemente sempre em caráter absolutamente precário (o ensino se dava em *containers*).

Durante dez anos seus habitantes não tinham e nem que o tivessem poderiam dar seus endereços quando de compras a crédito ou quando na confecção de fichas de emprego. Afinal, eram todos e todas, a partir da ótica do absolutamente incluído, bandidos e marginais. Assim sendo, a instituição de cidadania para os moradores somente se completou há poucos anos, já que agora, em virtude de legislação aprovada, estão se constituindo em proprietários desse espaço.

A única coisa que não mudou foi a sensação, por parte dos incluídos, de que um “filé mignon” urbano, uma área extremamente valorizada e limítrofe ao centro da cidade, foi ocupado por bandidos e marginais, prejudicando a cidade de ali ter uma ocupação urbana mais de acordo com seus interesses.

Mas em Campinas também as classes incluídas têm o seu urbano. Se ao longo das décadas de 1970 e 1980 nas regiões sudeste-sul-sudoeste

concentram-se as populações de baixa renda, no mesmo período as elites da cidade estabelecem, urbanisticamente, como seu urbano, os eixos centro-leste e centro-norte da cidade.

O centro da cidade, antes ocupado por torres de concreto que abrigavam apartamentos residenciais e/ou escritórios, passa por um esvaziamento preocupante. Por um lado, abriga um outro tipo de morador, notadamente aqueles que à noite fazem do centro seu dormitório. Também a cultura do automóvel exige espaços para o mesmo, os estacionamentos, o que não existe nos prédios do centro, pensados para um outro momento cultural. Esse um dos grandes motivos do esvaziamento do centro, em termos residenciais.

Também regiões próximas ao centro, e que abrigavam segmentos da elite, como a região do Botafogo, vêm-se habitadas por segmentos populares, principalmente devido à Estação Rodoviária que ali permaneceu por longos 35 anos.

As classes média e alta deslocam-se, então, para a região leste, ocupando inicialmente o Cambuí, desde o início do século habitado por chácaras das elites e depois por mansões cujos proprietários ligavam-se à cafeicultura. Em seguida, ao final da década de 1950, foi implantado o bairro da Nova Campinas, e por fim o Jardim das Paineiras e suas adjacências. Tais espaços vão se sedimentando como espaços da elite e da alta classe média. Os distritos de Souza e de Joaquim Egídio, limites do urbano a leste da cidade, após os quais vem a Área de Proteção Ambiental de Campinas (APA-Campinas), negam toda possibilidade de acolher segmentos das classes populares. Assim sendo, morar no Cambuí, na Nova Campinas, no Jardim das Paineiras ou mesmo nos distritos citados é, na década de 1980, o símbolo máximo de *status* social.

Consolidadas as duas regiões com seus urbanos e populações características, veremos surgir aí os loteamentos e/ou condomínios fechados, espaços cujos muros guardam e asseguram a segurança para os incluídos da sociedade.

É na década de 1980 que vamos ver o surgimento dos primeiros exemplos desse urbanismo no município (que, na década de 1990, vão ser seguidos pelo fechamento de ruas em bairros originariamente abertos). Destinam-se a um poder aquisitivo bastante elevado. E, na década de 1990, constrói-se um dos símbolos de tais empreendimentos, o Alphaville Campinas que, em seguida, constituirá a

centralidade para mais de uma dezena de outros condomínios destinados ao mesmo segmento social.

Todos na mesma região nordeste-leste da cidade.

Seus muros guardam a propriedade, mas também os corpos e a vida pessoal. Em alguns casos, as áreas de lazer, de trabalho e de compras ficam contíguas. Não necessitam, seus moradores, de grandes deslocamentos para satisfazerem suas necessidades ou desenvolverem a vida cultural. Ao contrário dos habitantes dos eixos centro-sudeste, centro-sul e centro-sudoeste, que se deslocam em verdadeiras viagens para vivenciarem algum lazer, como uma área verde ou um cinema, ou, então, para freqüentarem algum centro de compras, os habitantes dos condomínios da região leste, se saírem de seus muros, o fazem para cumprirem pouca distância dado que o mercado para lá destinou logisticamente seus maiores investimentos em lazer, cultura geral e comércio.

Além disso, em clara demonstração da preponderância do mercado sobre as ações político-administrativas, os seus projetos incluem a parte da área que, legalmente, é destinada por lei ao poder público. Após a aprovação do loteamento, quase em seguida os loteadores ou os proprietários compradores pedem, ao mesmo poder público, a transformação daquela área, a fim de seja controlada pelo próprio condomínio que para ali destinam equipamentos de necessidade de seus moradores.

Aos muros soma-se um contingente cada vez maior de equipamentos e pessoal de segurança, que incluem uniformes, armas e veículos diferenciados. Muito embora existam grandes diferenças, há que se atentar, certamente, para uma certa relação com as chamadas milícias ilegais que existem nas áreas habitadas pelas classes populares. O poder de polícia dos integrantes de tais grupos/empresas de segurança rivalizam com aqueles pertencentes ao Estado. É um exemplo, já clássico, de como o capital transmuta o ilegal em legal, neste caso fazendo com que o uso da violência deixe de ser uma atribuição constitucional do Estado e passe a ser exercida de forma privada.

Tais espaços se caracterizam não só por sua localização, como também por sua lógica. Afinal, por um lado constroem “catedrais” de consumo, os *shopping centers*, afastando-se definitivamente das classes populares. Para a população incluída, dos condomínios e ou/loteamentos fechados destinam-se os espaços culturais, como os clubes de elite. Também os cinemas, que até a

década de 1980, por sua localização central, propiciavam um certo tipo de animação no centro tradicional da cidade, foram sendo fechados, estando hoje localizados nos grandes centros de compras.

Mas há um componente da infra-estrutura da cidade que une essas regiões tão distantes e aparentemente incomunicáveis: a circulação urbana. O transporte público é quase sempre compreendido como um serviço público destinado a satisfazer as necessidades das classes populares. Entretanto queremos mostrá-lo também por outra ótica, ou seja, o transporte público como serviço primordial... às classes incluídas.

Isto significa que além dos veículos individuais, o serviço público de transportes também serve às classes incluídas. Não que dele se utilizem pessoalmente. Para isso têm seus veículos particulares. Quando dizemos que o transporte público serve, também, às classes incluídas queremos dizer que ele parte da estrutura que atende às suas necessidades. É o que procuramos mostrar em seguida, apresentando os usuários visíveis do transporte coletivo e um dos motivos pelos quais o utilizam.

Por volta das seis horas da manhã a Avenida dos Expedicionários, defronte à chamada Estação Cultura, fervilha de homens, mulheres e veículos do transporte coletivo. Três destas linhas servem aos grandes condomínios fechados da região leste e nordeste, já citados. Algumas dessas linhas liberam seus veículos em tempos menores de cinco minutos, para fazer frente à demanda imensa que, apesar desse tempo exíguo, ainda os superlotam.

Seus usuários visíveis são os trabalhadores e trabalhadores, principalmente nas residências estabelecidas intramuros dos grandes condomínios de classes A e B. Vêm da periferia situada no sul-sudoeste do município ou dos municípios vizinhos situados a oeste, o que, do início da viagem até o destino final no condomínio leva ao consumo de tempo, em média, de duas horas. E acrescenta-se a isto o retorno. Isto faz com que, para tais pessoas, o local de convivência é... a fila e o ônibus.

Mas se dissemos que estes são os usuários visíveis, aqueles que parecem desfrutar de sua existência, certamente, a realidade nos mostrará que o usufrutuário do transporte coletivo de Campinas, em tais condições, não são os empregados, mas os patrões, que têm o poder público, necessariamente e sob condição *sine-qua-non*, como aliado. E para explicitar mais essa condição é

necessário dizer que um desses condomínios não permite que o ônibus descarregue seus passageiros, todos e todas destinados a ele, em uma pequena praça defronte ao portal. Ao contrário, exige que os passageiros desçam 100 metros antes, ao início de uma rampa de aclive significativo. Enquanto o veículo, após descarregá-los, sobe a rampa e passa defronte ao portal, estes são obrigados a iniciar seu dia de trabalho subindo a íngreme calçada.

Por fim, como o diz Secchi, a cidade, cumprindo seu papel no modo de produção da modernidade, “é por natureza instável” (2009, p. 91), mutante. De certa forma, tudo muda de função. A necessária reprodução do capital, a manutenção e ampliação da taxa de seu retorno levam a desativações, substituições, e de tudo, incluindo o espaço público. A cidade é um contínuo vir-a-ser.

Eis alguns casos em Campinas.

- O incremento gigantesco das classes populares exige uma estruturação mais adequada nos transportes. Assim, elimina-se um jardim no centro, nas proximidades do viaduto Miguel Vicente Cury, que é substituído por um terminal rodoviário: o Terminal Central.

- O mesmo ocorre com a demolição do velho e histórico edifício do Grupo Escolar Correia de Mello, a escola primária defronte ao Mercado Municipal, substituído por outro terminal rodoviário. Há que se dizer, também, que os dois terminais citados transformam-se em pólos de desenvolvimento do que se denomina eufemisticamente de “economia informal”.

- Tais pólos também são a solução encontrada para que as classes populares se utilizem de sua região de compras centrada na Rua 13 de Maio, antes Rua de tráfego e hoje um calçadão.

- O Teatro Municipal, em meados da década de 1960, é destruído, por motivos nunca explicados adequadamente, afastando toda e qualquer manifestação cultural no centro da cidade.

- A privatização das ferrovias, no estado de São Paulo, tem como um de seus efeitos a transformação de uma estação ferroviária em vazio urbano, aqui e ali ocupado quer seja pela empresa ganhadora da privatização, quer seja por deslocados e inadequados organismos municipais.

■ Os cinemas, todos, deixaram de existir na região central e foram substituídos. Três deles por denominações religiosas, dois por estacionamentos e um último por um centro de compras e torre de escritórios.

B. Analisando

Agora buscaremos apresentar as consequências negativas da aplicação de instrumentos urbanísticos vividas em Campinas nas últimas décadas, apresentando-a, ao mesmo tempo como ação vinculada a projeto hegemônico deliberadamente organizado e, por outro lado, como uma ação do outro que, estruturadamente, constrói o seu espaço a partir de si mesmo, contrariando a tecnoburocracia do Estado e os interesses do mercado.

1. Manobras frente às normas

O capital imobiliário, como todo capital, não pode ser visto senão como valor de troca. Não pode ter sobre ele algum valor cultural, a não ser que tal valor se transforme, ele também, em valor de troca, em mercadoria. Assim, os proprietários dos imóveis tombados seguem um ritual há pouco aprendido em Campinas: o destelhamento e a conseqüente e rápida deterioração, inclusive das paredes.

Ao longo da década de 1950 iniciou-se a substituição de imóveis históricos, cujas construções remontavam a meados do século XIX. Em seu lugar, as primeiras torres de concreto, recebidas com entusiasmo, como a eliminação de um passado desnecessário e construção de um moderno futuro (BADARÓ, 1996).

A década de 1970 vai assistir o surgimento de uma consciência do valor histórico-cultural de imóveis ainda em uso na área central da cidade, não apenas os grandes casarões das passadas oligarquias, mas também as simples habitações que se mostravam como história a céu aberto. O Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico e Arquitetônico de Campinas (Condepac), em seus inícios com imparcialidade e independência, inicia um conjunto de tombamentos de imóveis pelos mais diversos motivos, inclusive pela área envoltória, de significado ímpar para a cidade, como a Catedral.

Já na década de 1980 a população é chamada a assistir a um espetáculo digno de Nero: o incêndio de um dos mais antigos e significativos prédios residenciais de Campinas: o palacete do Barão de Indaiatuba, situado na esquina

das ruas Barão de Jaguará e General Osório. O pedido para a sua demolição e substituição por um equipamento de jogos havia sido negado. Mas ao final da década de 1990 inicia-se, em Campinas, uma prática já vista em outros lugares de significados históricos mais evidentes: já mencionado, o destelhamento, que, diga-se, não aconteceria não fosse a condescendência dos órgãos públicos encarregados das necessárias fiscalizações.

Tal processo vem acompanhado de uma ação deliberadamente produzida para viabilizar a concretização dos projetos hegemônicos: a da manutenção da fachada, apenas e tão somente como parte de um cenário. Há casos em que as paredes exteriores são mantidas como sinais de um tempo pretérito, enquanto o interior é produzido com tudo o que a inovação tecnológica permite. Assim, ultrapassa-se a legislação já combatida por suas diversas alterações, e permite-se o curso normal do capital: a sua reprodução.

A norma legal com relação ao tombamento de imóveis pode atingi-los de forma direta, caso em que o imóvel em si é objeto do tombamento, ou indireta, se o mesmo estiver na área envoltória do imóvel tombado. No primeiro caso, os usos e as modificações arquitetônicas são extremamente restritivas, e, no segundo caso, embora em menor grau, também existem. Assim sendo, o ato de tombamento restringe enormemente o valor de uso e muito mais o valor de troca.

O engessamento em que se coloca o imóvel faz com que se restrinja o “uso e abuso” da propriedade. O tombamento é em si uma intervenção drástica na propriedade imobiliária, mesmo porque há uma certa apropriação do imóvel pela população, já que ela passa a fazer parte da memória histórica e dos símbolos e seus significados daquele espaço urbano.

Este é o discurso urbanístico ao qual dificilmente se faz alguma restrição. A não ser aquelas advindas do proprietário. E aí pode entrar a prática que, como se verá nas imagens a seguir, interpreta a norma a partir das relações entre a tecnocracia do Estado e o proprietário do imóvel.

O imóvel da Figura 1, exemplo de arquitetura do início do século XX, como se pode ainda ver nos escombros, tombada por tais motivos, está assentada em área e locais propícios à valorização imobiliária, através da possibilidade de elevação de uma torre, quer residencial quer comercial. O proprietário pediu licença para assim agir, que lhe foi negada. E não teve dúvidas. Em noite do ano de 2001 ele mandou destelhar toda a casa, mantendo em seu interior alguns

móveis, incluindo um velho piano. Ao longo desses anos, o resultado são algumas paredes dras quais já brotam árvores com certo porte.



Figura 1 – Ruínas de imóvel residencial situado à Rua Ferreira Penteado, em sua última quadra (Fotografia do autor).

Dentro em pouco, por absoluta falta do que tombar, a licença para o prédio provavelmente será concedida.

Na Figura 2, a antiga casa situa-se em frente ao Palácio dos Jequitibás, aliás em frente das janelas do Departamento de Urbanismo. Em 2009 ela foi colocada à venda ou à locação e, poucos meses depois, foi totalmente destelhada. Mas ainda continua sendo objeto de aluguel.

Dado que não há mais cobertura ou piso, pergunta-se o que se está alugando. Um bom uso para depois que as paredes deixarem de existir será, possivelmente, o de estacionamento, tão “necessário” naquele lugar. Trata-se, indubitavelmente, de procedimento utilizado para burlar a norma, cujo resultado escancara-se à janela do órgão fiscalizador

A Figura 3 apresenta um imóvel tombado onde a norma foi explorada a ponto de permitir a construção de um prédio comercial, de serviços médicos.



Figura 2 – Imóvel residencial situado à avenida Anchieta, defronte ao Palácio dos Jequitibás, sede da Prefeitura Municipal de Campinas (Fotografia do autor).

Entrando-se pelo portão absolutamente tradicional, situado ao lado, na Avenida Andrade Neves, adentra-se em um hall de atendimento geral que dá acesso aos elevadores que em nada lembra o aspecto visto de fora.

Só restaram as paredes externas, com suas janelas. Destas, elevam-se as colunas e paredes do prédio. Não temos dúvidas de que a tecnocracia deverá ter uma denominação técnico-filosófica para definir o que se vê. Talvez possa se buscar na literatura fantástica.

2. O urbanismo do outro

Com o fim da valorização excessiva da cafeicultura, iniciada ao final da década de 1920, e com o processo de industrialização nacional, fruto das opções e alianças do governo de Getúlio Vargas, as terras do entorno de Campinas, e do seu perímetro rural, deixaram de dar o imenso retorno propiciado durante a República Velha. Assim, proprietários rurais encontraram uma forma de obter retornos mais satisfatórios na transformação de suas glebas em loteamentos,

notadamente para as classes populares que iniciavam de forma mais efetiva a ocupação da cidade.



Figura 3 – Edifício construído a partir de manutenção da fachada histórica. Av. Andrade Neves, ao lado da antiga Rodoviária (Fotografia do autor).

O eixo da atual Rodovia Santos Dumont caracterizou-se, então, pelo estabelecimento de tais loteamentos. Dois casos nos mostram como existiam duas destinações às áreas. Originalmente, o destino da área estava estabelecido pelo urbanismo a partir do valor de troca, do urbanismo como produção da mercadoria urbana. Entretanto, diverso foi o efetivo destino dado à área, através de processo de urbanização constituído e executado pelo “outro”.

Nas duas áreas, loteamentos foram aprovados e um conjunto bastante significativo das mesmas foi vendido. Em ambos os casos, os parcos sinais do urbano (arruamento) foram sendo substituído pela natureza, ou seja, desapareceram. E em ambos os casos, estes foram repostos, em outros lugares, de outra forma, por outros que sobre eles plantaram o valor de uso, ou, um novo urbano a partir da vida, a partir de um novo significado.

Também nos dois casos estabeleceram-se demandas judiciais, o Estado interveio, o aparelho policial foi chamado para “restabelecer a lei”, ou seja, a

propriedade. Em ambos, os interesses econômicos de grandes grupos jogaram a população da cidade, através da mídia, contra os “invasores” que, na verdade, ocupavam o espaço urbano e nele reconstruíam seu significado.

Os loteamentos aprovados oficialmente foram: Jardim Fernanda I e II, Itaguassu I e II, Vila Palmeiras, Vila Marisa, Campo Belo I e II, Cidade Singer, Santa Maria I e II, D. Gilberto e Jardim São Domingos.

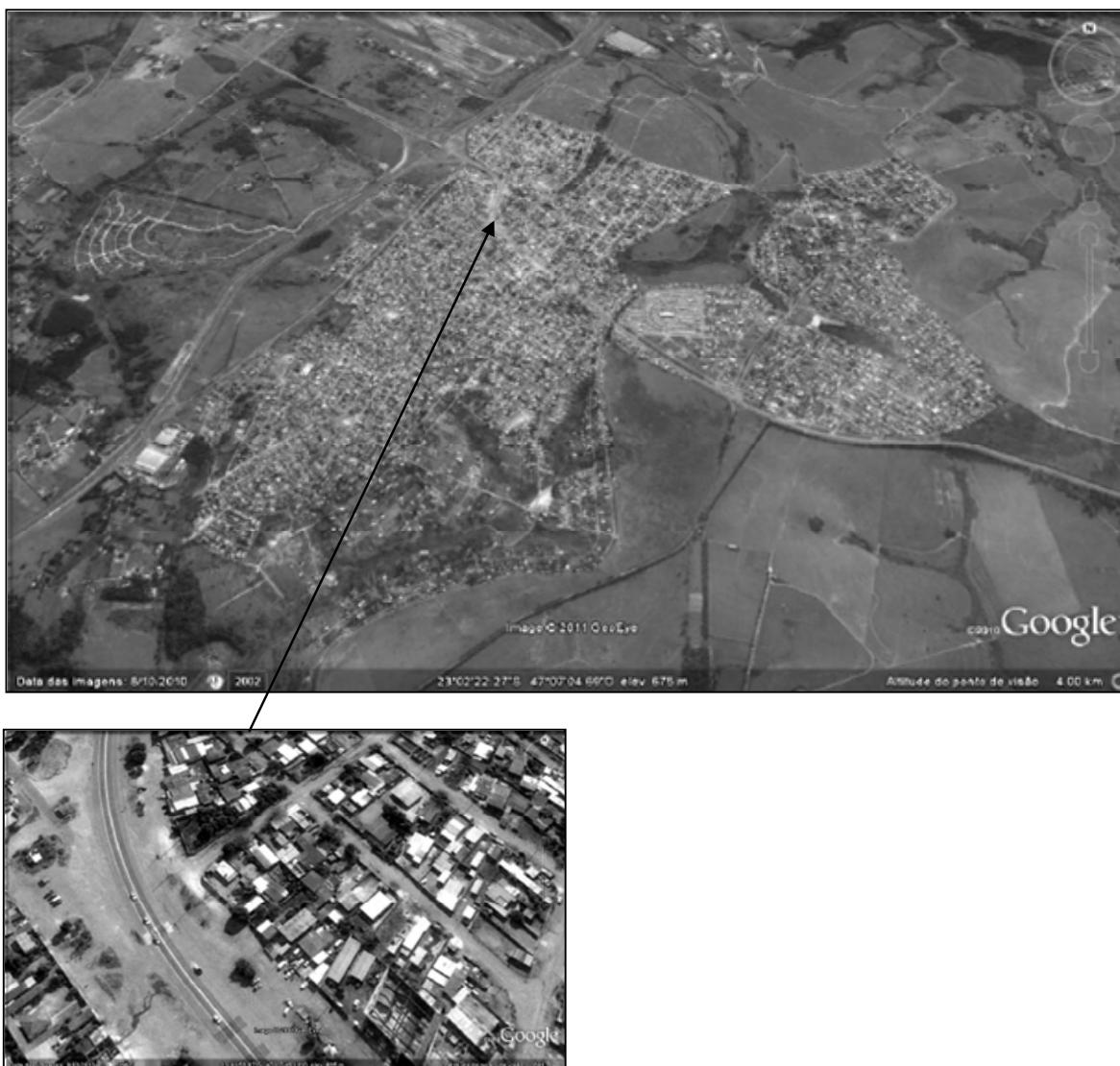


Figura 4 – Área dos bairros e ocupações defronte ao Aeroporto de Viracopos, vendo-se uma aproximação do comércio local (Fonte: Google Earth).

Sua ocupação, por parte de proprietários compradores, começou a se dar apenas ao final da década de 1970, mas ao final da década de 1980 a ocupação desordenada, feita pelos chamados “invasores” foi de tal monta que, na metade da década de 1990 toda a região defronte à pista principal do Aeroporto de Viracopos estava já ocupada por uma mistura na qual levantamento elaborado

pela Infraero no início da década de 2000 mostrava uma maioria sem qualquer título de propriedade (Figura 4).

Um dos motivos para o rareamento da ocupação por parte dos proprietários legítimos foi o fato de que, desde a década de 1980, de tempos em tempos, anunciava-se a ampliação do aeroporto, o que tornava a elite do município exigente quanto à total desocupação da área, tendo em vista o “imenso desenvolvimento” que tal ampliação traria. O anúncio da ampliação e da necessária desapropriação não mudou o objetivo dos que lá estavam, com seus imóveis construídos, legal ou ilegalmente, que era o de permanecer no local. Além disso, a ocupação de pequenas áreas continuou a acontecer mesmo com tais notícias. Para o mercado essa era uma traição ao município e o seu progresso iminente.

De fato, ao final da década de 1990, quando a área já estava quase toda ocupada, verificou-se que as alegações para a retirada da população tendo em vista a ampliação do Aeroporto não eram as únicas. Ao contrário, as desapropriações eram buscadas visando à valorização da área com a sua destinação a hotéis, empresas e condomínios industriais.

Do lado do poder público municipal, a tentativa de esvaziamento do local se dava na negativa de alocar os necessários equipamentos em saúde e educação, gerando dificuldades imensas, principalmente com relação às crianças e aos idosos, bem como aos seus cuidadores. A ausência de arruamentos efetivos era contornada pela ação prática dos ocupantes e a inexistência de coleta e remoção de esgotos gerava a constituição das fossas, quase sempre não assépticas.

No início da década de 2000 estabeleceu-se um processo de mapeamento das famílias com o fim de ressarcir-lhes as despesas e seu descolamento para outras áreas. Muitos negaram-se à colaboração. Ao final, a Infraero “percebeu” que do lado oposto, na cabeceira da pista, havia uma área de igual tamanho totalmente desabitada, a não ser por menos de uma dezena de agricultores. Neste momento, abandonou-se por completo o processo de ampliação do Aeroporto de Viracopos na direção dos bairros ocupados. Concomitantemente, o poder público iniciou um conjunto de melhoramentos urbanos (asfalto, esgotamento de esgoto, unidades de educação infantil e unidades de saúde básica) bem como o início de tratativas de resolver o problema fundiário entre os proprietários e os reais ocupantes.

Surgia um espaço urbano construído pelo outro, a partir de seus objetivos, aspirações, necessidades e símbolos.

O segundo caso ocorreu em área muito mais próxima ao centro da cidade, com a ocupação do bairro Jardim do Lago II. Este loteamento foi aprovado em 1956. Entretanto, nada foi feito até 1962 quando os proprietários pediram licença para o início das obras. Pela legislação do momento, a Lei de Uso e Ocupação do Solo, de 1959, primeira a regular categoricamente o processo de loteamento, havia a necessidade de que a venda dos terrenos só se daria depois dos investimentos do loteador em arruamento, água, luz, guias e sarjetas. Nada disso existia, incluindo arruamento que já havia sido invadido pelo mato.

Como citado anteriormente, não concordando com a exigência do poder público, os proprietários, depois de algum tempo, iniciaram a venda, mesmo sem a licença exigida. Situando-se muito próxima ao centro da cidade, parte das áreas foi comprada, incluindo-se áreas com grandes metragens, destinadas a comércios e serviços. Mas, então, nenhuma construção foi erguida dada a inexistência de infra-estrutura.

Somente em fevereiro de 1997 iniciou-se a ocupação, por não proprietários, de pequena parte, aproximadamente o que seria uma quadra padrão. No entanto, negociações entre os proprietários, o poder público e os ocupantes não chegaram a acordo. O poder público continuava exigindo a infra-estrutura legal por parte dos proprietários e estes exigindo ação enérgica para a desocupação. Nesse ínterim, em menos de um mês, a área de quase um milhão de metros quadrados foi ocupada por algo próximo de cinco mil famílias e atualmente abriga dois grandes bairros populares da cidade: Oziel e Monte Cristo (Figura 5). Daí tal ocupação ter sido considerada à época a maior da América Latina. Nela se encontram consolidados os bairros Oziel e Monte Cristo.

Entretanto, dada a ação continuada e enérgica dos ocupantes, do arruamento e das divisões dos lotes estabelecidos pelos proprietários nada mais restou. Água, luz, arruamento adequado, transporte coletivo próprio, tudo isso se soma a uma grande unidade educacional do Estado, um Centro de Saúde que está em processo de licitação, e o esgotamento de esgotos já está alcançando a totalidade, seguindo-se, por fim, o asfaltamento.

3. O urbanismo a partir do outro

Quando das ocupações por parte das classes populares impossibilitadas de arcar com locações ou com a compra de imóveis via mercado, o urbanismo

oficial e tecnocrata desenvolve rapidamente a hipótese de que estão em áreas de preservação, áreas públicas fundamentais para os moradores do entorno, áreas de difícil urbanização, etc.



Figura 5 – Área das antigas ocupações do Oziel e Jardim Monte Cristo, bem como área aproximada deste último bairro, onde se pode observar a unidade escolar (Fonte: Google Earth).

A solução é, pois, a extirpação da ocupação, levando os ocupantes para regiões as mais distantes, caso haja algum projeto habitacional para famílias de baixa renda. Isto ocorreu com a Favela da Vila Moscou, em Campinas, na região norte da cidade. Em dois movimentos distintos, com distanciamento de mais de dez anos, uma parte da população tornou-se habitante da região Campo Grande, em seu final, no chamado Parque da Floresta, criado especialmente para eles. Dez anos depois, foram localizados em outro projeto habitacional, Vila Esperança,

do outro lado da região norte, separados por vários quilômetros e por duas auto-estradas.

Não se pode criticar quando a este modelo de urbanismo dá-se o nome de ação profilática.

(a) A conquista do Bairro da Conquista

No final da década de 1960 alguns migrantes chegaram a Campinas e, não tendo onde ficar alojaram suas famílias na beira de um córrego temporário, numa praça denominada Praça 1 da Vila Ipê, na região sul da Cidade. Era o início da Favela da Vila Ipê. Em meados da década de 1980 as quase duas centenas de habitações revolviam-se num amontoado de casebres de folha de zinco, pedaços de madeira e de papelão. Neste momento já ocupavam, também, área particular. Como não havia arruamento ou mesmo vielas, acontecia até de casas não terem portas, mas apenas janelas. Espaços exíguos e fétidos para famílias inteiras nas quais predominavam as crianças. Dada esta situação, usualmente era espaço destinado ao que se chamava “desova” de cadáveres, frutos de crimes entre quadrilhas.

Com uma liderança competente e embasada na confiança dos ocupantes, receberam a ajuda da Igreja Católica e de um grupo de militantes urbanistas, entre os quais o futuro prefeito Antonio da Costa Santos, o Toninho.

De comum acordo ajudaram na elaboração do projeto urbano da área, com seus arruamentos e a partição dos terrenos com área adequada para que todos fossem contemplados. Tal projeto foi protocolado na Cohab-Campinas e hoje é oficial para o Município. Cada terreno tinha um ocupante oficial que também recebeu sua planta, elaborada em conjunto com os arquitetos do projeto. Até uma sede social coube em tal projeto. Em seguida o projeto passou a ser executado, com retirada dos barracos e sua recolocação nos seus terrenos finais a eles destinados, tanto os da área da Praça pública como os da área particular.

Desde o final da década de 1980 a proprietária da área tentou de todo modo a retirada, mas, em fevereiro de 2011, finalmente fechou-se acordo para o pagamento de cada área situada nessa propriedade. São 97 famílias que pagam seus lotes. Já as famílias situadas em terrenos da área pública foram beneficiadas com a concessão do direito real de uso.

Se alguém desinformado procurar na região pela Favela da Vila Ipê vai ter dificuldade de se fazer entender. Afinal, há mais de uma década ali não há mais favela, mas um bairro que tem o sugestivo nome de Bairro da Conquista (Figura 6). E como esse, há muitos outros exemplos de que em Campinas se fez uso, em outros momentos, de um Urbanismo a partir do Outro.



Figura 6 – Bairro da Conquista, antiga Favela do Ipê; vista do alto (Fonte: Google Earth), e vista de um conjunto de suas casas (Fotografia do autor).

(b) O urbanismo se constitui a partir das classes

Eles e elas moram e trabalham na periferia. Mas a mesma palavra PERIFERIA pode esconder imensas diferenças em seus significados, desde que olhemos o espaço urbano a partir da ótica das classes sociais.

Estes eles e elas aos quais estamos nos referindo são os trabalhadores e trabalhadoras que têm residências nas periferias do sudoeste da cidade de

Campinas, ou mesmo nas cidades satélites da Região Metropolitana, mormente Hortolândia e Sumaré. Por outro lado, também trabalham na periferia da cidade, só que na periferia leste-nordeste, na chamada área nobre, coalhada por condomínios de população de alto poder aquisitivo.

Neste caso vê-se claramente quanto o urbanismo depende das classes às quais ele se destina. Por outro lado, mesmo quando se trata de uma ação urbanística que tem como objeto o urbano das classes populares, tal ação e os projetos que dela são extraídos intentam, em última instância, permitir a que os objetivos e necessidades dos grupos dominantes sejam satisfeitos. Como exemplo, queremos propor apenas um caso, qual seja a relação entre duas situações periféricas distintas de Campinas.

A região leste-nordeste inclui duas áreas de ocupação típica das classes média, média-alta e alta de Campinas. Estão representadas pelos distritos de Souza e Joaquim Egídio. Por se tratarem de áreas de interesse ambiental, os conjuntos populares em momento algum foram suportados nesses lugares, o mesmo não acontecendo com os condomínios fechados que lá estão e que continuam sendo lançados, entre os quais citemos o imenso Condomínio San Conrado.



Figura 7 – Alphaville e entorno, vendo-se um conjunto de residências implantadas em tecido urbano característico das “cidades-jardim” (Fonte: Google Earth).

Ao mesmo tempo lá estão os novos agrupamentos urbanos destinados às classes com alto poder aquisitivo, quais sejam o Alphaville, os Hausen I e II, e outros novos que vem sendo recentemente lançados (Figura 7).

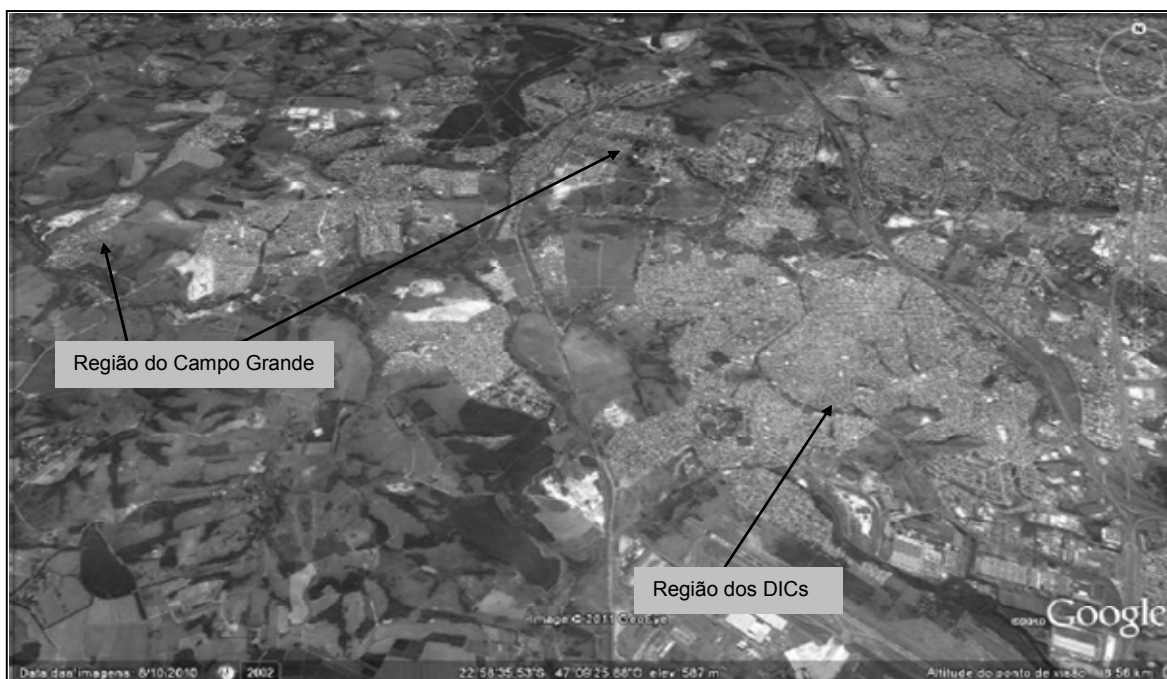


Figura 8 – Periferia popular das regiões do Campo Grande e dos DICs, vendo-se uma aproximação do Jardim Campina Grande (Fonte: Google Earth).

Na região sudoeste estão situados os grandes aglomerados urbanos que são denominados comumente por região dos DICs e região do Campo Grande (Figura 8). Além disso, bairros populares coalhados de casas ainda em processo de construção. A chamada região do Campo Grande se inicia com o ex-lixão de Campinas, onde hoje está situado o bairro Cidade Satélite Iris, e termina com dois bairros que se localizam na fronteira dos municípios de Campinas e Monte Mor: o bairro Campina Grande e o Residencial São Luiz. Ambos distam 32 quilômetros do centro da cidade.

Bem antes do nascer do sol já há uma grande movimentação na direção das regiões dos DICs e do Campo Grande para o centro da cidade. O nascer do sol já encontra tais transeuntes nas paradas de ônibus que vão levá-los para a região leste-nordeste. Em contraponto, o pôr-do-sol vai ver o movimento inverso. Toda a logística foi estabelecida por um “urbanismo” que, independentemente de seus elaboradores, é obrigado a dar as necessárias respostas aos que servem e aos que são servidos.

(c) O urbanismo do efêmero ou contra-urbanismo (urbanismo do sem lugar)

O Centro da cidade de Campinas, como já foi dito, não é mais lugar de moradia de famílias e está perdendo cada vez mais a condição de espaço urbano de serviços. Mesmo o seu comércio, seu ponto alto, está destinado aos moradores da periferia, principalmente nos eixos sul, sudoeste e oeste. À noite já não é mais considerado lugar que se deva frequentar, com exceção de pequenas áreas de entretenimento.

Mas se o urbanismo oficial não mais o considera, há um outro segmento social que faz dele seu espaço urbano, como que usufruindo dele e o construindo continuamente.

Para se observar essa apropriação praticada do espaço central da cidade, que se organiza e se desorganiza rapidamente – por isso, “urbanismo efêmero” – o melhor momento é com o nascer do sol, quando seus habitantes fugazes são chamados a abrir espaço para os movimentos que se seguirão. Nas escadarias dos Correios e Telégrafos, na Avenida Francisco Glicério (Figura 8), a dúzia e meia de moradores de rua ouvem o barulho dos trabalhadores que buscam o transporte coletivo e se ainda permanecem debaixo de seus cobertores são levados a acordar pelos faxineiros que a empresa coloca diariamente para uma limpeza pesada, incluindo água e desinfetantes. Em 30 minutos eles já partiram e os usuários dos Correios e Telégrafos nem imaginam como o urbano se fez e se desfez ali naquele local.

A Catedral (Figura 9), monumento histórico e artístico ímpar, era espaço para que as necessidades dos moradores de rua fossem satisfeitas. Ainda continua, hoje um pouco reduzido dados os equipamentos metálicos colocados à disposição na antiga praça do Teatro Municipal. Mas a Rua Treze de Maio e a

Rua Costa Aguiar, esta defronte a dois grandes bancos, são os espaços urbanos da vida noturna de tais moradores. Ali constroem seus quartos separados por biombos de papelão, sendo acordados da mesma forma que os ocupantes das escadarias dos Correios e Telégrafos. Do mesmo modo, tanto as escadarias da Catedral e as frentes das lojas e bancos recebem jatos de água e desinfetantes que, também, eliminam todos os sinais da antiga ocupação, que retornará ao cair da noite.



Figura 9 – Escadarias dos Correios e Telégrafos, abrigo do sem-lugar (Fotografia do autor).

Nestas escadarias aproximadamente 20 pessoas passam a noite, incluindo pessoas com graves deficiências de locomoção. De manhã, aproximadamente às 6h30min, funcionários da limpeza da empresa iniciam o trabalho de remoção de tais pessoas.

Também ao nascer do sol nasce um urbanismo efêmero na Rua Treze de Maio, entre a Catedral e a Avenida Senador Saraiva. Homens e mulheres estendem suas mercadorias no chão ou em cima de equipamentos removíveis, que são montados e desmontados num abrir e fechar de olhos. CDs e DVDs são oferecidos em aparelhos de som que misturam sons ao longo desse espaço, além de vendedores de cafezinho e pão de queijo. Por ali transitam pessoas que se destinam a suas ocupações profissionais, mas sempre têm um tempo para especular sobre uma roupa, um DVD ou tomar o desjejum. De certa forma, são lojas que abrem ao nascer do sol e fecham quando o uso formal do espaço urbano da área central começa a se fazer presente. Então, em movimentos rápidos, tudo é removido.



Figura 10 – Escadarias da Catedral, lugar do sem-lugar (Fotografia do autor).

Nas escadarias da Catedral, a partir das 18h00 até as 6h30min da manhã do dia seguinte, aproximadamente 15 a 20 pessoas passam a noite.



Figura 11 – Terminal Central ou Terminal Miguel Vicente Cury (Fotografia do autor).

Este é o lugar central da passagem dos moradores das regiões sudeste-sul-sudoeste rumo aos seus empregos ou voltando destes. A partir das 18h00, quase uma centena de pessoas, entre homens e mulheres, encontram, nos arredores deste terminal, o lugar de seu sono diário.



Figura 12 – Avenida dos Expedicionários: ponto de encontro entre as duas periferias (Fotografia do autor).

Dos dois lados desta avenida, que tem apenas uma quadra, localizam-se os pontos finais dos ônibus e vans que servem aos bairros de classe média, média alta e alta da região leste. Normalmente os passageiros descem no Terminal Central e para cá se dirigem, numa distância de 200 metros. Das 6h00 às 8h00, os ônibus partem lotados, de cinco em cinco minutos. Depois desse horário as partidas diminuem para algo próximo a 30 minutos.

CAPÍTULO II – Por um urbanismo a partir do outro: proposições

A. Racionalidade e contra-racionalidades

A modernidade, em seu pilar cartesiano-kantiano, estabelece um Eu que, racionalmente, só explicita a verdade que, em última instância, ele descobre objetivamente dentro de si. O enunciado da verdade, nesse caso, pertence ao Eu racional, mas é algo no qual o Eu não interfere. A verdade é um enunciado neutro, verdadeiro em si, não dependente do Eu ou de sua cotidianidade. E, como Popper exigiu, tais enunciados só têm caráter de verdade científica quando podem ser falseados por outro.

O Eu cartesiano, como o Eu da modernidade, vai afirmar, então, que a verdade é uma descoberta do Eu quando este se liberta de suas relações. Ao enunciar a verdade o Eu se coloca de fora, extirpando tudo aquilo que o coloca em sintonia pessoal com o objeto narrado. Enunciar a verdade nunca é, portanto, enunciar uma verdade ou a “minha” verdade, já que ela só é obtida pelo distanciamento entre o sujeito e o objeto.

Assim sendo, descrever a cidade e desenvolver reflexões a respeito do urbanismo não pode se dar no desligamento metodológico do Eu que fala. Ao contrário, o Eu está imerso em tal realidade, vive nela, tem seus objetivos e aspirações, carrega consigo suas ideologias e sentimentos. Exigir fazer do urbanismo um discurso neutro é simplesmente falar de espaços construídos num mundo irreal, para pessoas não reais. Exigir do sujeito que elabora o pensamento urbanístico uma neutralidade acerca do objeto significa fazer dele um alienígena, para quem o espaço não teve, não tem e nem terá significado pessoal. Temos que entender e agir a partir do fato de que o urbanismo é, sempre, opção.

E para corroborar o que estamos afirmando, queremos partir de um pensador que nos tocou profundamente nas décadas passadas, e de quem nos afastamos apenas no tempo. Merleau Ponty (1984) nos questiona sobre uma possível neutralidade na ação, no pensar e no dizer. Expressando não literalmente, queremos fazer nosso o seu pensamento: todo olhar é um olhar, ou seja, todo olhar e todo dizer estão situados. O sujeito do olhar e da palavra não é neutro, como o afirma a ciência positivista.

1. A racionalidade do outro

Por isso, ao concluirmos nossa reflexão queremos partir da concepção que nos move, ou seja, a de que não há urbanismo neutro e nem urbanista que olha o urbano do alto de seus conceitos, como um anjo continuamente se desculpando de que não tem culpa nos resultados de sua prática. Ao contrário, queremos insistir no fato de que o nosso pensamento está situado e está marcado por uma existência, e que tem um lado, seja este por contingência ou por opção.

O “urbanismo a partir do outro” não pode ser outra coisa se não uma subversão no olhar. Podemos ver a fila interminável de empregadas domésticas à espera do transporte coletivo que as levará ao condomínio fechado de altíssimo luxo a partir da ótica das classes incluídas. Neste caso, ver-se-á ali o beneplácito das classes dominantes que agem de forma responsável e caridosa. Afinal, com sua atitude, oferecem formas de sobrevivência às classes populares, incluindo aí o necessário transporte. Entretanto, um olhar a partir do outro pode nos fazer ver, na mesma fila, homens e mulheres que já estão acordados há quase duas horas, que já frequentaram um ou mais veículos do transporte coletivo superlotados e que ainda terão à sua frente mais uma hora. Pode nos fazer ver, também, o transporte coletivo como um dos elos de ligação entre a periferia das classes populares que estão a serviço da outra periferia, a das classes dominantes.

O “urbanismo a partir do outro” que ser apenas a busca de entender o espaço, construído ou pensado, a partir do vínculo entre o Eu pensante e o mundo realizado, dialogando sempre, fazendo filosofia sempre. Como nos diz ainda Merleau Ponty, a verdadeira filosofia consiste em aprender de novo a ver o mundo.

E o olhar sempre parte de dada racionalidade e recebe, de retorno, outra racionalidade ou o que podemos denominar de contra-racionalidade, que, em verdade, é uma racionalidade alternativa ou contraditória àquela.

Além disso, quando se olhar, e sempre a partir de um ponto, se joga sobre o que se vê uma determinada racionalidade que nos faz entendê-la. Dizendo de outra forma, todo olhar carrega sua racionalidade que, ao contrário do positivismo e mesmo de um iluminismo não tão iluminado, não é a Racionalidade. Quando Baudrillard nos apresenta “suas” massas (2004), nada mais está fazendo do que tentar nos apresentar que, ao contrário de uma massa informe, o outro tem sua racionalidade que aos olhos do Eu da modernidade nada mais é do que

abandono da razão. A racionalidade imperante do Eu não consegue entender o outro, pois o cobre com seus conceitos, e quando este age diferentemente do programado, são entendidos como irracionais, como semi-animais sem lógica. Entendemos, ao contrário, que há uma racionalidade e uma lógica que o positivismo da análise do Eu não permite ver e nem entender.

Como uma explicitação prática, como modelo de tal atitude, voltemos o nosso olhar para um evento dos mais citados na literatura no campo do urbanismo: a implosão do conjunto residencial Pruitt-Igoe, em 1972. A ele podemos acrescentar a implosão do complexo residencial no Itaquerá, em São Paulo, no início da década de 1990. Em ambos os casos, o positivismo do urbanismo a partir do Eu fica perplexo porque o outro não habitou de forma adequada (para o Eu, evidentemente) o “paraíso” que seu pensamento urbanístico lhe dedicou. Daí passar para o final do século XX o conceito de “classes perigosas”, que nada mais são do que o outro buscando dizer a sua palavra, emergindo do oceano do Eu, mostrando seu rosto e, ao fazer isso, dizer que existe e que não é o mesmo Eu.

Trazendo Habermas para esta análise, podemos dizer que as racionalidades não são necessariamente contraditórias, mas plena e necessariamente dialogáveis. Basta que ambas se desliguem de duas formas modernas de racionalidade, ambos desvios: a racionalidade triunfante de um Fausto que nada vê à frente a não ser o seu eu e seu projeto, e a racionalidade instrumental que, por si mesma, é reducionista. Ao se abandonarem mutuamente, a sua busca de poder e de unanimidade, ambas podem e devem dialogar, constituindo uma terceira, apenas metodológica e que serve de mediação: a razão dialogante.

Neste momento em que vivemos uma crise no paradigma da modernidade, que é o paradigma civilizacional construído a partir do EU, é necessário que tenhamos presente o fato de que a racionalidade que permeia tal visão de mundo é a racionalidade do Eu. Isto nos leva a entender, se estivermos buscando um novo paradigma, que há que se ter uma contra-racionalidade à racionalidade do Eu, ou seja, a racionalidade do outro.

Num caso de ocupação de imóvel público ou privado por parte de grupos excluídos podemos ver as duas racionalidades. A racionalidade do outro se baseia no valor de uso. Sabe que vive em condições adversas, naquilo que não

lhe é próprio, mas ocupado e de onde poderá ser retirado, ali está para viver, morar, dar cobertura a si e sua família, ter um endereço. Por outro lado, a racionalidade do Eu da modernidade vai buscar no direito urbanístico as razões para exigir a desocupação. Tal direito está ancorado no valor-de-troca.

2. *Ultrapassar a cidade da propriedade*

Neste momento de crise no paradigma civilizacional construído pela burguesia em ascensão hegemônica, é necessário que um de seus pilares seja reestruturado, qual seja, o conceito de propriedade. Este não é um dos pilares da civilização que ora entra em declínio, mas “o” pilar, a base de toda a concepção de Estado, de democracia, e do arcabouço jurídico que nos rege.

Assim, no momento histórico de uma crise que dialeticamente poderá levar a outro paradigma civilizacional, é necessário repensar a propriedade da terra, urbana ou rural, não mais como valor de troca, mas como valor de uso. É necessário pensar o espaço construído como território usado, considerando-o, assim, como uma instância social, espaço vital, casa de todos, moldado pela cultura e pela história, sentido que lhe dá Milton Santos.

Em relação ao conceito amplo de mercado como lugar de troca de objetos, sabemos que ele, como algo concreto, visível e sensível, aconteceu quase sempre desde que o humano se tornou sedentário. Mesmo na Europa, fechada ao Mediterrâneo pelas conquistas do Islã, desconectada momentaneamente ao mundo não europeu com quem antes se relacionava, vários lugares acolhiam mercados, sempre temporários. Nestes, o valor de uso se transformava em valor de troca que, em seguida, finalizava sua vida útil como valor de uso.

Entretanto, algo diferente, radicalmente diferente ocorre quando o urbano é constituído a partir do mercado e de seus agentes. Ali, a cidade nasce sob a égide da mercadoria e de seus fautores. A própria liberdade que daí nasce não é neutra, já que destinada à mercadoria e ao mercador.

Na cidade irá se constituir a grande revolução no valor. Lentamente todo valor de uso vai se transformar em valor de troca, incluindo os títulos de nobreza, algo imponderável e abstrato, como a demonstrar a transformação de todo ser em mercadoria. Até o ser humano que, para constituir o poder da modernidade e da burguesia em ascensão, irá se constituir em mercadoria comprada e vendida.

Construída a hegemonia burguesa em sua ascensão histórica, construída a visão de mundo moderna, construído o Eu objetificante do ser e da existência, falta-lhe o apêndice determinante, símbolo final e inamovível do mundo por ele criado: a propriedade como valor de troca. Nada mais lhe escapa, nem mesmo a cidade. Esta se transforma em mercadoria e o agir sobre ela se destina tratá-la e empacotá-la para que, no momento final da globalização da mercadoria, ela seja ofertada e adquirida no mercado.

Eis aí onde adentra o urbanismo, muitas vezes tratado como urbanismo de resultados, que nada mais são do que eufemismos para urbanismo a serviço do valor de troca, da mercadoria, sendo ele mesmo, infelizmente, uma mercadoria. Há, portanto, que se dar outro significado à propriedade, longe daquele que afirma ser ela a essência do humano.

Pilar da modernidade, a propriedade como valor de troca existe como o definidor final do espaço, qualquer espaço. Tal valor de troca é definido num elemento etéreo chamado “mercado” que, já o dissera Adam Smith, é moldado por “mãos invisíveis”.

Num olhar crítico, também podemos ver o urbanismo como uma das mãos não tão invisíveis do mercado do espaço urbano. Seu que-fazer, no mais das vezes, se dá exatamente atendendo um processo inexorável de valorização imobiliária. Exemplo típico é o urbanismo atendendo ao processo de alteração do perímetro urbano. Basta apresentar algum projeto neste sentido e a área valoriza, algumas vezes, em mais de 1000%. Zonear uma cidade é determinar onde o espaço urbano vai valer mais ou menos.

Mesmo no direito urbanístico a propriedade pontifica como condição determinante. Um vazio urbano assim permanece até que o urbanismo, de forma direta ou indireta, o torne de valor apetecível para que seja incluído no tecido urbano. É por isso que dizemos que é a propriedade que exige do outro a diária epopéia que consiste no deslocamento de sua casa ao trabalho.

A diferença entre valor de uso e valor de troca no urbanismo se mostra de forma acabada quando, no processo de urbanização de favelas ou mesmo de ocupação de qualquer gleba, o momento final se dá ou como “Direito Real de Uso” ou “Direito de Propriedade”. Se se trata de área pública, o primeiro instrumento é o utilizado. Se a área for propriedade particular, ela nunca pode ser

partida e dada em Direito Real de Uso, a não ser que o Poder Público a desapropriar e faça a devida concessão.

Muito embora vejamos no Brasil, e com razão, avanços no Direito Urbanístico a partir da Constituição de 1988, os instrumentos legais que temos ainda são quase que totalmente ineficientes, já que não toca de forma profunda no direito de propriedade. O Estatuto da Cidade, fruto de toda uma movimentação pré-constitucional na década de 1980, constitui-se mais de intenções que de instrumentos efetivos.

Em seu artigo segundo o referido Estatuto mostra sua raiz e objetivo: “A política urbana tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana.” A expressão “Função Social da Propriedade” já provocara imensas discussões quando foi apresentada pelo Papa João XXIII em sua encíclica “Mater et Magistra”.

Entretanto, o Estatuto da Cidade, em que pesem suas louváveis intenções, estrutura o poder limitante do Estado sobre a propriedade em dispositivos que necessitam sempre de novas legislações para se tornarem efetivos, além de poderes públicos hegemônizados por projetos políticos contra-hegemônicos, ou seja, estabelecidos para construir um projeto de sociedade conflitante com aquele em voga.

O que estamos querendo afirmar é que nem mesmo instrumentos com pequena incidência sobre a propriedade, como valor de troca colocados à disposição da tecnocracia urbanística e dos planejadores do Município, são usados. Se por um lado não há vontade política, por outro lado há o poder econômico dos proprietários dos vazios urbanos que fazem vento a seu favor nos poderes do Estado. O que é legal no ordenamento de uma cidade? O condomínio fechado, o bairro que fechou suas ruas com medo da violência? As casas dos bairros periféricos cujos afastamentos e recuos não seguem as exigências dos instrumentos legais norteadores?

3. *Novas estruturas*

Ao longo da década de 1990 fomos levados a acreditar que a história havia chegado ao seu cume, ao seu ponto final, a partir do qual não mais se avançaria: o fim da *oikos*, com a vitória final da civilização do capital produtor de mercadorias, do valor de troca. Era Hegel sendo reinterpretado, um momento em

que pensar diferente do chamado “pensamento único” era não querer aceitar o destino final.

A afirmação da existência de uma espécie de pensamento único nada mais é do que o resultado de toda visão de mundo que busca entender os sujeitos históricos que tal pensamento representa como a única origem da verdade. Questioná-lo significa colocar-se à margem. O Eu dessa visão de mundo não admite nada além dele. O que lhe está fora é empecilho a ser eliminado, é perigo que tem que ser neutralizado.

No mundo da mercadoria o lugar era (e é) ocupado como expressão de um “darwinismo social”, no qual só os mais adaptáveis e com maiores qualidades de vencerem os desafios podem sobreviver. Ao analisar dados e ações pelo mundo todo, Susan George chega a quantificar aqueles que poderão participar de um mundo de excluídos, algo próximo de quatro bilhões de habitantes, fazendo com que os demais três bilhões possam ser considerados de massa excluída e lentamente eliminada como refugo do sistema (GEORGE, 2003) .

Na contramão do fim da *oikos* e da vitória do Eu produtor e consumidor de mercadorias, há, entretanto, uma forma de ver o momento histórico como sendo o de “uma história (que) apenas começa” (SANTOS, 2000, p. 179). Vemos, com este autor, que há que se re-pensar a relação entre estrutura e superestrutura, mormente considerada como ideologia, tão tematizada pelo estruturalismo marxista das décadas de 1960 e 1970. Em verdade, as condições materiais estão dadas, tanto para a consolidação de uma civilização genocida, do homem lobo do homem, mas também para a civilização do eu-nós vivencial (ELIAS, 1994), da relação Eu-Tu dialógica (BUBER, 1974). Cabe ao humano não só decidir, mas agir em função de ultrapassar a civilização genocida do Eu-Eu na construção da civilização do Eu-Nós.

A construção da visão de mundo não se dá a partir de alguma subjetividade, ou seja, de um querer. Ela é construção histórica que acompanha a própria construção da hegemonia, que também não está no campo da subjetividade. O habitante do burgo não introjeta alguma necessidade de uma nova forma de ver o mundo. Ao contrário, luta por seus interesses e pela construção de canais que respondam às suas necessidades. A liberdade do ir-e-vir não se dá, inicialmente, porque algum iluminado ligou-a com a construção de uma individualidade, esta mesmo conquista posterior. A construção das bases

teóricas do paradigma civilizacional que denominamos modernidade é mais a explicitação desse sujeito histórico e de suas características.

Assim, com base na análise histórica da construção dessa visão de mundo que permite aos homens dizerem que fora da modernidade não há salvação, há que se aprender com ela afirmando que outra visão de mundo está se fazendo necessária. Estamos afirmando que um paradigma civilizacional está em crise ao mesmo tempo em que o seu ultrapassamento se faz necessário. Baseamo-nos em Kuhn.

Thomas Kuhn, mostrou que vivemos sempre sob blocos paradigmáticos. O paradigma é a estrutura ideológica sob a qual vivemos e pensamos. É a normalidade. Nada parece existir fora da normalidade paradigmática.

Mas o paradigma é dinâmico. Inicialmente, todos os questionamentos que se fazem ao paradigma, este os exclui, reagindo de alguma forma àquilo que é questionado. Entretanto, ao longo do tempo (muitas vezes séculos) os questionamentos vão se fazendo mais e mais, e em profundidade tal que os defensores do paradigma (da normalidade) não mais conseguem dar respostas. E nesse momento, o paradigma está pronto para ser ultrapassado, implodido e substituído por um novo paradigma, que dá respostas aos questionamentos feitos, o qual, por sua vez, fica à espera de um novo ultrapassamento histórico feito por novas questões não respondidas.

Esta profunda reflexão feita por Kuhn na área da história das ciências pode nos mostrar porque o Estado burguês é um paradigma que já não responde aos questionamentos dos novos sujeitos históricos.

Novos sujeitos históricos exigem novas estruturas. Novos sujeitos históricos colocam problemas que o Estado paradigmático burguês não está preparado para responder. Afinal, ele foi construído para dar respostas às questões feitas por um grupo social em busca de hegemonia. No surgimento de nossos grupos sociais, as novas perguntas não obtêm respostas adequadas. Assim como os habitantes dos burgos se viram diante da necessidade de uma mudança radical nas estruturas de poder, assim também as estruturas criadas por aquelas classes em ascensão não mais satisfazem o novo momento histórico.

O Estado então constituído não foi moldado ou pensado para prover saúde, educação, vida digna para os homens e mulheres que habitam em seu território.

O Estado burguês, o nosso Estado atual, nasceu e funcionou para prover a liberdade da propriedade e de suas consequências.

Se houve avanços com a construção de tais estruturas, como o direito à individualidade, os direitos humanos e a participação cidadã, esses avanços não podem ir além dos direitos da *civitas*. Por isso mesmo, foi relativamente fácil moldar o Estado para atender aos direitos do indivíduo e da individualidade (leis contra os preconceitos, contra as diferenças, pela igualdade). Impossível será construir os demais direitos (sociais, econômicos, culturais, da espécie), porque ultrapassam o escopo do Estado assim estruturado.

Assim, o problema não é “o” Estado, mas “esse” Estado. Assim sendo, uma refundação do Estado só se fará a partir daqueles e daquelas que não se entendem sujeitos nas atuais condições políticas. Assumindo com Milton Santos, “(...) estamos convencidos de que a mudança histórica em perspectiva provirá de um movimento de baixo para cima, tendo como atores principais os países subdesenvolvidos e não os países ricos; os deserdados e os pobres e não os opulentos e outras classes obesas; o indivíduo liberado partícipe das novas massas e não o homem acorrentado; o pensamento livre e não o discurso único” (SANTOS, 2000, p. 14).

Um novo sujeito ou, um conjunto de novos sujeitos sociais, se originou nos últimos dois séculos. Estes sujeitos constituem a imensa maioria da população mundial. A essa multidão de bilhões de homens e mulheres, o paradigma burguês de Estado não mais responde. Além disso, esses novos sujeitos trazem uma nova ética, comunitária e global, a partir de sua cultura e de sua vida de subalternidade e exclusão. Essa nova ética quer substituir o utilitarismo individualista pela ética da alteridade, do cuidado. Por fim, têm-se presente hoje o desvio da racionalidade iluminista promovido pela civilização burguesa, racionalidade destruidora e submetedora da natureza e do outro.

Assim, novos sujeitos sociais providos de uma nova ética e de uma nova racionalidade exigem um novo paradigma. Isto não significa que o Estado a ser buscado seja apenas o transformador do paradigma presente. Ao contrário, é necessariamente a estrutura que ultrapassa o paradigma anterior, conservando dele o que é universal e substituindo o que não mais responde pelo novo. É um processo dialético no qual a síntese contém elementos da tese e da antítese.

Retomemos, sempre, o fato de que o conceito de propriedade, no paradigma civilizacional burguês, é sempre um valor de troca, e, muito embora tal conceito seja ideologicamente construído como algo natural ou inerente ao humano, na verdade era a utilização da mesma palavra com sentido absolutamente divergente do historicamente utilizado.

Por isso mesmo que, no necessário ultrapassamento histórico, na construção do novo a partir de novos sujeitos históricos, é necessário, também, que no plano do espaço construído, tenhamos a possibilidade de um outro Estado, que, não tendo a propriedade privada como seu sustentáculo, possa agir como sujeito da re-significação do espaço urbano. A construção do espaço urbano deverá levar em consideração não mais a função privada da propriedade, qual seja, a de reprodutora do capital, mas a função de ser significativa para o homem e a mulher que o habitam.

Extrapolando a noção fundamental de propriedade individual, ressaltar-se-á não só o valor coletivo do espaço construído, mas também os signos que devem estar nele plantados. Aparentemente, o espaço urbano deverá procurar retornar aos valores da cidade antiga, onde possamos planar, novamente, o espaço delimitado por Dido.

B. Redescobrimo o nós

Como explicitamos continuamente neste trabalho, no presente momento histórico, vemos a modernidade, construída pela burguesia em sua construção de hegemonia, esgotar suas possibilidades, em que pesem os avanços consideráveis para o Humano, alcançados ao longo de sua luta pela supremacia e final deposição da visão de mundo aristocrático-feudal. Como afirmamos anteriormente, não se trata apenas de desvios, mas de uma proposta cujos embasamentos alcançaram seus limites. Novos sujeitos históricos exigem novas construções históricas que lhes respondam a seus anseios e aspirações.

No que diz respeito ao objeto de estudo, a cidade, o Eu cartesiano mostra-se impossibilitado de pensar-se além de si mesmo. O Eu cartesiano é o construtor do mundo do Eu, já que é o Eu que dá sentido ao objeto, mesmo que este seja outro Eu. Assim, o Eu cartesiano, mas também europeu, burguês, transforma tudo em objeto de conquista. A sua razão não lhe permite encontrar sentido a não ser

no sentido que ela mesma dá. Apenas ela é autora do sentido. Ela só pode avançar num processo de construção de mundo ao qual dá sentido, ao qual dá significado. Não há razão fora de si, nada que lhe acrescente valores ou significados. É o Eu que dá os necessários significados e que constrói o mundo à sua imagem e semelhança (MARX e ENGELS, 2008, p. 14).

Mas este Eu não poderia avançar em sua busca de hegemonia se não lhe fosse acrescentado um adendo que lhe dá humanidade: a propriedade. O Eu cartesiano seria apenas um Eu pensado no abstrato se Locke não lhe tivesse acrescentada a essência daquilo que o coloca na dimensão humana. É a propriedade que faz o Eu cartesiano pertencer ao humano, classificar-se como humano. O mundo não seria de todo moldado à imagem e semelhança desse Eu, não fosse o seu rosto, que é determinado pelo Ter. Mais que isso, todo espaço construído é reflexo de um continuado solipsismo, de um Eu que não reconhece outra existência senão daquilo que lhe serve como objeto.

Por fim, no extremo da racionalidade, Kant vai apresentá-la como uma iluminação, como a possibilidade de independência da vontade humana, como eliminação dos empecilhos à constituição de um ser livre e sem amarras, detentor de seu próprio destino.

Mas como o Fausto, de Goethe, apresentado magnificamente por Bermann, há limitantes em toda essa reflexão. Toda essa visão de mundo espelha o Eu, mas não reconhece nada além de si. É como a história fosse vivida no interior de uma consciência que não consegue, porque não pode, ver todo um mundo fora de si: o Outro.

A impossibilidade de reconhecimento do Outro, de sua existência autônoma, com seus significantes e significados, é o ponto extremo da visão de mundo que denominamos modernidade. Assim, não porque não quer, mas porque não pode, em virtude de sua essência, responder a uma outra racionalidade que lhe bate à porta, a modernidade encontra-se no esgotamento de suas promessas e no beco sem saída da possibilidade da inclusão do Outro (Habermas).

Novos sujeitos históricos, restos humanos para os quais a modernidade não tem condições de lhes atribuir sentidos e significados.

Não se pode esperar da modernidade o que ela é impossibilitada de operacionalizar. Não se pode esperar da racionalidade do Eu cartesiano-Kantiano

ir além de seus limites. Não se pode esperar de um Estado, de uma democracia, estruturados num arcabouço teórico-jurídico existente para proteger o Ter do Eu, que incluam o não-ter. Hegel já havia intuído a impossibilidade do novo se originar do mesmo, quando desenvolveu as relações do Senhor e do Escravo frente à liberdade e à constituição de seu Ser (HEGEL, 2001, p. 189-196). Em continuidade, o educador Paulo Freire (1968) vai mostrar como o ponto de partida para a construção do novo é a formação da consciência crítica do Outro quando, a partir de seu lugar social, histórico, existencial, extirpa o senhor que lhe adentrou à consciência e, livre, constrói o seu lugar histórico.

C. Cristianismo: de ópio a grito da criatura oprimida

Marx, em seu “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (2005, p. 145-147), explicita seu conceito de religião. Para ele “(...) a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo”. Constantemente, a última expressão é citada fora de todo o corpo do texto, muito mais explicativo do pensamento de Marx.

Já em “A Questão Judaica” (MARX, s.d.) Marx, em resposta a Bruno Bauer, desenvolve o tema das religiões judaica e cristã, mostrando, dentro do contexto da época, motivador daquele texto, que as religiões devem se colocar no âmbito do particular, do íntimo, e que viver um processo religioso pela fé é um direito humano.

Marx nunca deixou de ser fruto da modernidade e do iluminismo, muito embora hegeliano. O futuro prometido pela fé religiosa deverá ser substituído pelo futuro construído pelo próprio homem. Não podemos, sem mais, desenvolver reflexões que coloquem diretamente o marxismo em contraposição com a fé religiosa, coisa empreendida constantemente nos textos marxianos e pós-marxianos. De certa forma, é a religião cristã, européia, que vai se contrapor à modernidade e à liberdade do homem frente aos fundamentalismos religiosos estruturados em frases de efeito e dogmas pouco compreendidos.

Recentemente, dois pensadores europeus, de origens e com fundamentações diversas, posicionaram-se frente ao cristianismo em

questionamentos acerca do fim da modernidade ou da construção de um novo paradigma civilizacional que venha a suceder o que hoje assim se denomina. Gianni Vattimo e Juergen Habermas, por mais discordâncias que tenham em relação à questão do iluminismo e da modernidade, assumem a importância do pensamento e da prática da fé cristã como propulsores de um novo momento civilizacional no qual a ética do Eu-Eu seja substituída pela ética do Eu-Outro. O primeiro, inicialmente declarado católico, em virtude de acidentes nos últimos tempos, e de discordância com determinados pronunciamentos das autoridades da Igreja, declara-se católico sem igreja. Já Habermas sempre se declarou um não crente.

Para ambos, o cristianismo tem que ter lugar na construção do novo momento civilizatório exatamente porque em sua essência está o cuidado com o Outro. Para a base cristã, a existência só tem sentido se o humano se debruça sobre um só patamar ético que se constitui na exigência de amar. Amar, para o cristianismo, é abrir-se totalmente ao outro, seja este outro Deus ou o irmão (“Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Marcos, v.12).

Esta expressão ética, que se apresenta como um imperativo categórico kantiano, não é exclusiva do cristianismo (DUSSEL, 2000), mas neste as exigências éticas partem de um dado que embasa toda a prática cristã, qual seja, a relação entre o divino e o humano. Esta relação só existe se é intermediada pela relação-cuidado com o outro (Mateus, v. 25). Assim sendo, o cuidado com o outro é, em verdade, a essência do cristianismo. E muito embora este cuidado deva ser universal, aparece sempre a exigência da opção pelo não, por aquele no qual o rosto humano está desfigurado, quer pelo sofrimento, quer pela exclusão. De certa forma, traduzindo em categorias sociológicas o que o cristianismo denomina de Reino de Deus, uma civilização nova não só é necessária, mas também possível, desde que seja estruturada a partir dos que estão embaixo, daqueles a quem são negados os direitos elementares (Mateus, v. 5-7).

Há um conjunto muito grande de pensadores que expressam o mesmo conteúdo em formas diversas. Elegemos Milton Santos para representá-los, através de seu conceito de homem lento. Nas palavras de Ribeiro (2005) “(...) este é o homem que conhece os lugares, que necessita deste conhecimento para a sua sobrevivência e que, portanto, constrói em meio a todos os desafios, o

período histórico que sucederá o que atualmente vivemos. De forma lúcida e insurgente, Milton Santos nomeou este período de período popular da *oikos*” (SANTOS, 2001, p. 142-149).

Se neste trabalho focamos a cidade como origem e fruto da modernidade, o urbano, sob esta visão de mundo, é o espaço egolátrico do Eu que só existe porque TEM. Assim, a cidade e suas partições, construída por um urbanismo instrumental do Eu cartesiano e norteada pelo arcabouço jurídico de garantias plenas e universais à propriedade, nós procuramos demonstrá-lo, é o espaço construído pelo preconceito, pela necessária exclusão e separação. Em verdade, o urbano é construído como mercadoria e como objeto de consumo.

Elaborada a partir desses pressupostos, pode-se dizer que existe uma ética do urbano, sob a modernidade, que é a ética utilitarista, na qual o que importa é a média do somatório das felicidades, não importando as quantidades parciais e individualizadas. Não há distribuição, a não ser uma espécie de guetificação, quer seja nos espaços nobres ou nos espaços periféricos; não há relação-comunicação a não ser aquela proporcionada pelas vias e transportes que proporcionam a possibilidade de o Outro se submeter ao Eu.

Nestes termos, na busca do novo, que tenha em sua estrutura a construção de um novo urbano no conjunto de um novo paradigma civilizacional, e desde que coloquemos o outro como o único ponto de partida deste novo, vemos, aí, a imensa contribuição da visão de mundo cristã, conforme enunciada brevemente acima. Não, evidentemente, como uma estrutura institucional, não como uma expressão de fé religiosa, não como um conjunto de verdades dogmáticas fundamentalistas, mas como uma prática que embasa as novas estruturas conceituais. Afinal, desde seu início na sociedade judaica, há dois milênios, o cristianismo se apresenta como uma contra-racionalidade, quer seja do Eu, quer seja da propriedade, quer seja do poder que o Eu se arvora ter.

Nada mais próximo do urbanismo que se realiza a partir do Outro, tendo o outro como medida, nada mais próximo das contra-racionalidades que deverão nortear o novo paradigma civilizacional do que a visão de mundo que está no cerne da mensagem e da vida cristãs.

CONCLUSÕES

A. Em busca do urbanismo como valor de uso

Sobre toda propriedade paira uma hipoteca social. Esta era a chamada, nas décadas de 1960 a 1980, bastante simples e desinteressada, daqueles que buscavam destravar a construção de um urbano mais humano. A constituição de 1988 contemplou a frase, sem lhe dar sustentação adequada. A propriedade continuou e continua a determinar o urbanismo. Como dissemos acima, o Estatuto da Cidade buscou minimizar o problema sem entretanto causar grandes fissuras no ordenamento do urbano.

Não há como construir o espaço urbano sem que o lugar seja olhado como valor de uso. Ao contrário de Locke e os ideólogos da propriedade, a humanidade do homem não reside, não está na propriedade, no valor de troca. O humano do homem se constrói no agir, na obra, na transformação, na construção do espaço como espelho do trabalho ali realizado.

Para nós, a busca fundamental do urbanismo a partir do outro, é o território como espaço pleno de significados, que não são apreendidos como vindos de fora, do Eu que se auto-proclama o revelador do significado. O espaço vital a ser procurado por um urbanismo comprometido com o Outro deve ser prenhe do próprio Outro, daquilo que lhe diz respeito, daquilo que lhe significa, imerso em sua cultura, em sua visão de mundo.

Como estivemos dizendo anteriormente, os novos sujeitos históricos, na verdade velhos sujeitos que agora insistem em serem vistos, ouvidos e entendidos, insistem em construir o mundo não à imagem e semelhança da burguesia, mas de si mesmos, de seus desejos, aspirações e necessidades. Eis um dos pontos em crise final no paradigma da modernidade. Esta não os teve como sujeitos históricos, mas como objetos a serem constituídos na subalternidade do Eu, como reflexos de um mundo que não lhes pertence e que não lhes faz sentido.

O território, assim entendido, só pode se constituir a partir do valor de uso, pois somente a história plasmada naquele espaço pode conferir-lhe sentido se esta não foi constituída continuamente por alienações. Se na alienação o ser é transferido a outrem, é só no forma de valor de uso que o espaço engravida do outro, traz dentro de si a história passada e futura do outro.

O território é o espaço do cidadão, aqui entendido como aquele que é por si, que participa, que detém os rumos de sua existência, que dá o rumo ao seu devir histórico. A cidadania, ao contrário da visão ideológica burguesa, não se relaciona com propriedade. Aliás, a cidadania nada tem a ver com propriedade, mas com a consciência crítica do homem que é, e sabe que é, que se entende e constrói o seu próprio futuro. Mais que isso, a cidadania não subentende o poder sobre, mas o poder com, ou seja, não se vive a cidadania num processo de opressão. A cidadania é parteira e ao mesmo tempo genitora da razão dialogal. Assim sendo, a cidadania do Eu não se constrói no solipsismo cartesiano, mas na construção do Eu-Tu de Buber, ou na construção do eu-nós, de Elias.

Como insistimos em reflexões anteriores, estamos vivendo um momento final da crise no paradigma civilizacional construído pelas classes burguesas em seu confronto com a aristocracia feudal. E uma das razões desta crise, já o dissemos, é a irrupção de novos sujeitos históricos para os quais a modernidade não os entende como humanos, como sujeitos. Assim sendo, com toda a estrutura da modernidade em crise, entra-se no processo de construção de um novo paradigma.

Estamos insistindo em que este novo paradigma, não eliminando as conquistas da modernidade, deve partir de pressupostos diferentes. O Eu plenipotenciário, com sua propriedade que lhe dá o caráter de humano, deve dar lugar à consideração do outro como minha responsabilidade (Levinas), ou como companheiro de caminhada. A propriedade, como valor de troca, deve ser eliminada numa civilização plasmada na relação Eu-Tu ou Eu-Nós.

Não há aqui, e nem pode haver, nenhum messianismo ou historicismo, frutos, sim, de uma racionalidade calcada no sujeito plenipotenciário e numa razão instrumentalizada. O novo não está dado, pois é construção coletiva. O outro é o não, que foi negado pela modernidade. A irrupção do outro obriga a uma continuada relação de acertos e erros. Mas o novo virá, muito embora não saibamos e nem tenhamos a possibilidade de dar-lhe algum rosto, hoje.

Não há, pois, como desvincular o que-fazer urbanístico destas indicações. Não há espaço, para o urbanismo, a não ser no processo de construção do novo paradigma civilizacional. Neste, sem o valor de troca, sem a mercadoria, não se entenderá o urbanismo como profilaxia, mas como construção do território do outro. Colocado o espaço como valor de uso, o urbanismo não mais atuará como

agente de construção da cidade como mercadoria, mas sim como obra (Lefebvre, 1967). Alterada a concepção de humano, substituindo o TER pelo SER, não será função do urbanismo a valorização de qualquer propriedade imobiliária, mas a valorização e a implantação do espaço como assentamento do humano.

Não tenhamos dúvidas, portanto, de que o urbanismo, na crise do paradigma civilizacional da modernidade, deve ele também repensar as razões que o construíram até agora e reavaliá-las a partir da contra-racionalidade que vem com o outro, com o não. Afinal, com a crise da racionalidade instrumental, outra racionalidade deve ocupar-lhe o lugar.

Não se trata, pois, de apenas adentrar uma nova corrente ideológica ou uma nova visão de mundo. Isto seria permanecer o mesmo travestido do outro. Ao contrário, ao participar da construção do novo, o urbanismo deve levar consigo, como instrumental básico, tais contra-racionalidades. Afinal, se a razão instrumental do Eu plenipotenciário não cumpriu com suas promessas, isto é sinal de que ela deve ser substituída. Assim, o urbanismo a partir do outro deve carregar-se das razões do outro que, por ser do outro, do não, são consideradas contra-racionalidades.

O território, como espaço do cidadão, é condição básica para que a cidade signifique para o outro e não se constitua, em seu devir histórico, como a necrópole de Mumford. Como procuramos demonstrar, a modernidade tem seu nascedouro, longinquamente, no nascedouro da cidade europeia. Quando esta em crise, leva esta crise à cidade. Entendemos, então, que esta mesma crise pode e deve ser o momento oportuno, o *kairós* da cidade, daquela cidade que mais do que espaço da liberdade da mercadoria, seja o espaço da construção de um novo humanismo .

Esta é a grande e inadiável tarefa de um novo urbanismo que só se fará se for a partir do outro da *oikos*.

B. O espaço construído como território de todos

A não ser que acreditemos nessa cidade como aquela que sempre povoou nossos sonhos, há que se dar um basta à relação individualista do Eu para consigo mesmo e ao urbano construído por essa relação como o espaço do preconceito.

Há que se criar espaços, territórios de relação. Essa é e deve ser a função do urbanista. Estamos aqui com Jane Jacobs: a cidade foi feita para relacionar, para conversar, para com-viver. Pode parecer absurdo que, em se falando de cidade pós-moderna, se fale de Joseph Rykwert, mas gostaríamos, aqui, de trazer seu estudo sobre as cidades etrusco-romanas. Não por saudosismo (a história não retorna...), mas por uma profunda reflexão antropológica e semiótica: precisamos de símbolos, precisamos do passado presente em nossa vida, precisamos das coisas nos falando e nos contando suas histórias. Precisamos de espaços nos quais os homens e as mulheres sejam, de fato, vivos e não autômatos, robôs, a-históricos, a-temporais. Precisamos de espaços no urbano onde crianças sejam... Crianças!

Precisamos de espaços, do urbano onde o homem sinta prazer e felicidade de estar com o outro homem. Precisamos de espaços no urbano onde o homem e a mulher sejam, de fato, complementares, onde possam, com seus saberes e seus corpos, fruírem e terem a sensação de que estão vivos. Precisamos de espaços onde as novelas sejam vividas ao vivo, onde a música seja tocada nos instrumentos que estamos sentindo, precisamos do choro e da alegria das comédias e dos dramas, sendo apresentados ali, ao vivo, em carne, osso e sensibilidade.

Insistimos! Não se trata de destruir as máquinas, como os primeiros operários ingleses fizeram no final do século XVIII. Ao contrário! Assim como máquinas, precisamos colocar tudo a nosso serviço. E nos colocarmos, todos, a serviço dos outros e do mundo.

O urbanismo e os urbanistas têm a imensa responsabilidade de se colocarem a esse serviço. E neste sentido, trazemos de Harvey a afirmação de que o direito à cidade é o direito de torná-las em espaços socialmente construídos, a partir da mudança no processo de pensá-las. E com Lefebvre (1967), o direito à cidade significa construí-la a partir de novos sujeitos históricos, construí-la como obra e não como mercadoria, como obra que se frui e não como valor de troca. Há que se ultrapassar o direito do capital e retornar o direito de construí-la para as pessoas. Assim, segundo Harvey, a luta pelo direito à cidade é uma luta contra o capital (2004). Afinal, temos que nos perguntar acerca da cidade que queremos, mas sempre a partir da sociedade que hoje se torna necessária construir. É pensando e agindo na direção de um novo e necessário

paradigma civilizacional, numa sociedade Eu-Nós que ultrapasse a egolatria moderna, que podemos fazer com que a cidade se molde às novas relações, seja o território do outro como co-partícipe da humanidade do Eu. Em outras palavras, não se trata de moldar o espaço construído para que os egos aí se adaptem e se escondam, mas pensar em relações que a reconstruam.

Trata-se, em suma, do projeto de uma cidade “do outro”. Isto quer significar que o urbanismo deve partir das relações sociais, ou seja, são estas que devem determiná-lo e não o contrário. Relações sociais que se articulem a partir “de um novo ethos e de novas ideologias e novas crenças políticas, amparadas na ressurreição da idéia e da prática da solidariedade” (SANTOS, 2000, p. 168). “(...) A ontologia do território, em diálogo com a problemática do cotidiano e do senso comum, alimenta a valorização concreta do diverso e do múltiplo, e, assim, apóia a reflexão de exigências éticas relacionadas à alteridade, ao Outro” (RIBEIRO, 2005, p. 97).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T.; Horkheimer, M. *O conceito de iluminismo*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

Araujo, R. A. de. *A cidade sou eu? O urbanismo do século XXI*. Tese de Doutorado. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

Aymonino, C. I. *O significado das cidades*. Lisboa: Presença, 1984. (Coleção Dimensões, 15).

Bacon, F. *Novum organum*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

Badaró, R., *Campinas: o despertar da modernidade*, Unicamp, Campinas, 1996

Barbosa, A. J. P. *A propriedade imobiliária urbana no Brasil entre Hobbes e Locke*. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/Anais/Adilson%20Jose%20Paulo%20Barbosa.pdf>. Acesso em: 22 maio 2011.

Bastos, M. T. *Comentário ao art. 17 da Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/coment/17.htm>. Acesso em: 22 maio 2011.

Baudrillard, J. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Bauman, Z. *O mal estar da pós modernidade*, Rio de Janeiro, Zahar, 2010

Berman, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Bloch, E. *O princípio esperança*. 3 v. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

Bobbio, N. ; Bovero, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. 4 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

Buber, M. *Eu e tu*. São Paulo: Editora Centauro, 1974

Buci-Glucksmann, C. *Gramsci e o estado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1980.

Campos, A. C. A cidade, espaço de convivência. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografia y Ciências Sociales*, Universidade de Barcelona, v. IX, n. 546, 16 de nov. de 2004. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-546.htm>. Acesso em: 22 maio 2011.

CNBB. *Por uma reforma do estado com participação democrática*, Documento 91, 2010.

Castells, M. *A questão urbana*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

- Castells, M. *Era da informação: economia, sociedade e cultura*, 3 v. São Paulo, Paz e Terra, 1999
- Choay, F. *O urbanismo*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- Comparato, F. K. *Direitos e deveres fundamentais em matéria de propriedade*. Disponível em: <http://daleth.cjf.jus.br/revista/numero3/artigo11.htm>. Acesso em: 22 maio 2011.
- Coulanges, N. D. F. de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- Coutinho, C. N. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981.
- Deák, C. O mercado e o Estado na organização espacial da produção capitalista. *Espaço & Debates*, n. 28, 1989, p. 18-31.
- Descartes, R. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- Dobb, M. *As origens do capitalismo*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- Dussel, E. *Ética da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2000
- Elias, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Febvre, L. *A Europa: gênese de uma civilização*. São Paulo: Edusc, 2004.
- Freire, P. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- Frúgoli Junio, H. *São Paulo: espaços públicos e interação social*. São Paulo: Marco Zero Editorial/SESC, 1995.
- Fukuyama, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- Garaudy, R. *Do anátema ao diálogo*. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- George, S. *O relatório Lugano*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- Gramsci, A. *Cadernos do cárcere*. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Gramsci, A. *Cartas do cárcere*. 2 ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.
- Habermas, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989,
- Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- Harvey, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Harvey, D. *Espaços da esperança*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Hayek, F. A. *O caminho de servidão*. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

- Heers, J. *O ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais*. São Paulo: Pioneira-USP, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 3 ed. Petrópolis: Vozes-Edusf, 2001.
- Hinkelamert, F. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- Horkheimer, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Labor, 1976.
- Huberman, L. *História da riqueza do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- Jacobs, J. *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- João XXIII. *Encíclica Mater et Magistra*, 1959.
- Kant, E. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- Kant, E. *Resposta à pergunta: "Que é o Iluminismo?"*. Disponível em: http://www.lusofia.net/texto/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 1 abr. 2011.
- Kuhn, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5 ed. Editora Perspectiva: São Paulo, 2000.
- Le Goff, J. *A bolsa e a vida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- Le Goff, J. *Em busca da idade média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- Le Goff, J. *Os intelectuais na idade média*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- Le Goff, J. *Uma longa idade média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- Lefebvre, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- Lefebvre, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Documento, 1967.
- Levinas, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- Lima, A. A. *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. São Paulo: Agir Editora, 1969.
- Locke, J. *Segundo tratado sobre o governo: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- Lucena, C. *Hayerk liberalismo e a formação humana*. São Paulo: Alínea, 2010.
- Liotard, J-F. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Gadiva, 1979.
- Macciocchi, M-A. *A favor de Gramsci*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- Marcuse, H. *O fim da utopia*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1969.
- Maricato, E. *Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- Maricato, E. *Urbanismo na periferia do mundo globalizado. Metrôpoles brasileiras, in São Paulo em Perspectiva, (14) 4, 2000.*

- Maricato, E. Metrópole, legisla o e desigualdade. *Estudos avançados*, n. 17 (48), 2003.
- Marx, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Achiam , s.d..
- Marx, K. *Crítica   filosofia do Direito de Hegel*, São Paulo, Boitempo, 2005
- Marx, K.; Engels, F. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
- Marx, K. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Escriba, 1968.
- Marx, M. *Nosso chão: do sagrado ao profano*. São Paulo: Edusp, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- Mumford, L. *A cidade na hst ria*. São Paulo: Martins Fonte, 1998.
- Nesbitt, K. (Org.) *Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica, 1965-1995*. São Paulo: Cosac & Narfy, 2008.
- Nietzsche, F. *O anticristo*. São Paulo: Ed. Centauro, 2001.
- Oliveira, A. B.; Farias, D. G. A propriedade em Locke. *Revista da ESMESC*, v. 13, n. 19, 2006. em Disponível em: <http://www.esmesc.com.br/upload/arquivos/2-1247231952.PDF>. Acesso em: 22 maio 2011.
- Oliveira, M. * tica e sociabilidade*. São Paulo: Edi es Loyola, 1993.
- Pereira, L. *Ensaios de sociologia do desenvolvimento*. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1978.
- Pernoud, R. *As origens da burguesia*. Publica es, Europa-América, 1949.
- Pirenne, H. *História econômica e social da idade média*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- Pupo, A. M. M., *Campinas, município no império*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1983.
- Pupo, A. M. M. *Campinas, seu berço e juventude*. Campinas: s. Ed. 1969.
- Ramon, F. *Ideologia urbanistica*. 2 ed. Madri: Alberto Coraz n Editor, 1974. (Comunicación serie B. n.7).
- Reis, N. G. *Notas sobre urbaniza o dispersa e novas formas de tecido urbano*. São Paulo: Via das Artes, 2006.
- Ribeiro, A. C. T. A cidade neoliberal: crise societária e caminhos de a o. *OSAL* 23, a. VII, n. 21, set.-dez. 2006, p. 23-32.
- Ribeiro, A. C. T. A cidade neoliberal: crise societária e caminhos da a o. *OSAL*, a. VII, n. 21, sep./dic. 2006, p. 23-52.
- Ribeiro, A. C. T. A natureza do poder: técnica e a o social. *Interface – Comunica o, saúde, educa o*, n. 7, ago. 2000, p. 13-24.

- Ribeiro, A. C. T. Outros territórios, outros mapas. *OSAL*, a. VI, n. 16, ene./abr. 2005, p. 263-272.
- Ribeiro, A. C. T. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: Silva, C. A. da et al. *Formas em crise: utopias necessárias*. Rio de Janeiro: Arquimeds Edições, 2005. p. 93-111.
- Ribeiro, A. C. T.; Silva, C. A. Impulsos globais e espaço urbano: sobre o novo economicismo. In: Ribeiro, A. C. T. (Comp.) *O rosto urbano da América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2004, p. 347-363.
- Ribeiro, L. C. Q. (Org.) *Metrópoles, entre a coesão e a fragmentação, a cooperação e o conflito*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- Romero, J. L. *Crise e ordem no mundo feudoburguês*. São Paulo: Editora Palíndromo, 1995.
- Rouanet, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Rouanet, S. P. *Mal-Estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Ediouro, 1994. (Clássicos de bolso).
- Rykwert, J. *A idéia de cidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- Santos, A.C. *Campinas, das origens ao futuro*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- Santos, M. *A urbanização brasileira*. 5 ed. São Paulo: Edusp, 2008. (Coleção Milton Santos).
- Santos, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2008. (Coleção Milton Santos).
- Santos, M. *Metamorfoses do espaço habitado*. 6 ed. São Paulo: Edusp, 2008. (Coleção Milton Santos).
- Santos, M. *O espaço do cidadão*. 7 ed. São Paulo: Edusp, 2007. (Coleção Milton Santos).
- Santos, M. O território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos Ippur*, Rio de Janeiro, v. XIII, n. 2, 1999.
- Santos, M. *Pensando o espaço do homem*. 5 ed. São Paulo: Edusp, 2009. (Coleção Milton Santos).
- Santos, M. *Técnica, espaço, tempo: mglobalização e meio técnico-científico informacional*, São Paulo, HUCITEC, 1994
- Santos, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6 ed. Editora Record: Rio de Janeiro-São Paulo, 2001.
- Sartre, J-P. *Huis clos*. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

- Sartre, J-P. *Os dados estão lançados*. São Paulo: Presença, 1965.
- Secchi, B. *A cidade no Século XXI*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- Secchi, B. *Primeira lição de urbanismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- Silva, C. A. ; Campos, A. (Org.). *Metrópoles em mutação: dinâmicas territoriais, relações de poder e vida coletiva*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2008.
- Todorov, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Touraine, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- Trigueiro, A. *Meio Ambiente no Século XXI*. Ed. Armazém do Ipê, São Paulo, 2005
- Viveret, P. Construindo um novo humanismo. *Foi et développement*, n. 319, dez. 2003.
- Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.
- Weffort, F. *Os clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática, 1998.