

Os Moradores de Rua como Contrafluxo à Espetacularização das Cidades¹

Los Habitantes de Calle como Contraflujo para la Espectacularización de las Ciudades

The Homeless as Against Flow to the Spectacularisation of Cities

Juliano Batista dos Santos²

José Serafim Bertoloto³

Resumo

Do início da modernidade aos dias atuais as cidades ganharam e ainda ganham formas que visam tornar seus espaços públicos em não-lugares, isto é, locais em que os habitantes não podem ocupá-los, mas apenas transitar por eles. O problema é que a diminuição da participação dos sujeitos provoca o empobrecimento da vida social fazendo desaparecer os benefícios que dela emergem: relações, memórias e identidades. Como contraponto às espetacularizações das cidades, surgiram os movimentos de flâneria, deambulação e deriva. Fora deles, há os errantes urbanos, cidadãos que subvertem a produção racionalizada da cidade, em especial os moradores de rua que, ao ocuparem os espaços públicos, resgatam a relação entre o corpo urbano e o corpo do cidadão – uma corpografia.

Palavras-chave: Cidade; Espetacularização; Contrafluxo; Errantes Urbanos; Moradores de Rua.

Resumen

Desde el inicio de la modernidad a la actualidad las ciudades ganaron y aún ganan formas destinadas a convertir sus espacios públicos en no-lugares, es decir, locales que los habitantes no pueden ocupar, sino sólo transitar por ellos. El problema es que la disminución de la participación de los sujetos provoca el empobrecimiento de la vida social haciendo desaparecer los beneficios que de ella emergem: relaciones, memorias e identidades. Como contrapunto a las espectacularizaciones de las ciudades, surgieron los movimientos de flânerie, deambulación y deriva. Aparte de estos, están los errantes urbanos, especialmente los habitantes de calle que, al ocupar los espacios públicos, rescatan la relación entre el cuerpo urbano y el cuerpo del ciudadano – una corpografia.

Palabras clave: Ciudad; Espectacularización; Contraflujo; Errantes Urbanos; Habitantes de calle.

Abstract

From the beginning of modernity to the current day cities have gained and still gain forms that aim to make their public spaces in non-places. The problem is that the decrease of the participation of the subjects causes the impoverishment of the social life making disappear the benefits that emerge from it: relations, memories and

¹ Artigo apresentado no I Congresso Internacional Online de Estudos sobre Culturas, na modalidade online, 2019.

² Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente de Filosofia do Instituto Federal de Mato Grosso (IFMT). Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. E-mail: julianojbs@gmail.com

³ Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Titular do Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade de Cuiabá (UNIC) e colaborador do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. E-mail: serafim.bertoloto@gmail.com

identities. As a counterpoint to the spectacularisations of cities, flanking movements, deambulation and drifting. Beyond them, there are urban outsiders, citizens who subvert the revolution production of the city, especially street dwellers who, by occupying public spaces, rescue the relationship between the urban body and the citizen's body - a corpography.

Key-words: City; Spectacularisation; Against flow; Urban Outsiders; Homeless.

1. Introdução

Dialética, palavra de origem grega, é comumente entendida como a arte do diálogo, do debate, da persuasão. Em um sentido mais estrito pode ser tomada como raciocínio; não como qualquer raciocínio, mas como pensamento que admite a possibilidade de seres e/ou ideias opostas e incompatíveis virem a existir em um mesmo tempo e espaço como uma unidade da multiplicidade (MORA, 2001).

A concepção ocidental de dialética nasceu na Grécia Antiga. Seu primeiro pensador foi o *physiólogo* pré-socrático Heráclito de Éfeso que viveu no final do século VI a.C. A princípio, sua dialética estava voltada para pensar somente os elementos naturais e contrários que compõe a ordem do Universo. Posteriormente, sofistas como Protágoras de Abdera e Gorgias de Leontini, e filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles ampliaram a definição de dialética dando-lhe outras aplicações. Como consequência, a dialética deixou de se restringir a compreensão do *cosmos*, estendendo-se para questões próprias do *antropos* (MARCONDES, 2008).

Nos séculos seguintes, a dialética continuou a ser reinterpretada, sem ser reduzida a um significado unívoco. Para Abbagnano (2007, p. 269), apesar da pluralidade de conceitos sobre a dialética, quatro são as suas definições fundamentais: como método da divisão, como lógica do provável, como lógica e como síntese dos opostos. “Esses quatro conceitos têm origem nas quatro doutrinas que mais influenciaram a história desse termo, mais precisamente a doutrina platônica, a aristotélica, a estoica e a hegeliana”.

A dialética que aqui me interessa é a hegeliana. Nela, a tensão entre opostos, pensada por Heráclito, ganhou em Friedrich Hegel, por influência de Proclo Lício, filósofo neoplatônico do séc. V d.C., um terceiro momento: “o retorno ou a conversão do ser derivado à sua causa originária” (ABBAGNANO, 2007, p. 273), consubstanciado na tríade: tese, antítese e síntese; ou sujeito, objeto e absoluto; ou ser, não-ser e devir.

Em Hegel (1992), é graças a essa tríade que novas *gnose*s se revelam ao intelecto, por isso minha opção em utilizá-la como método de abordagem para falar não só da oposição entre cidade moderna e seus cidadãos, como também da tensão entre os projetos urbanos

racionalizados e o modo qualificado (ou subversivo) de apropriação dos espaços públicos (CERTEAU, 1998), possível somente por meio das práticas de errâncias urbanas (JACQUES, 2012a) materializadas no ato de andar, caminhar, perambular sem rumo pela cidade; um *delirium ambulatorium* como diz Oiticica (1989).

2. Errâncias Urbanas: contrafluxos às espetacularizações das cidades

A Revolução Industrial levou os homens a um modo de vida até então desconhecido. Transformações técnicas dos meios de produção e a descoberta de novas fontes de energia trouxeram (e consolidaram) um novo modelo econômico: o capitalismo, que por exigir mão de obra abundante arrastou para as cidades milhares de pessoas que viviam no campo criando outras e novas formas de relações, tanto entre homens como entre eles e as cidades.

Como consequência do êxodo rural tem-se um inchaço populacional das cidades que se tornaram polos industriais. Para solução do problema muitos urbanistas propuseram como modelo de cidade, a cidade moderna, em oposição à cidade antiga que, na época, se mostrou incapaz de responder às novas necessidades, em especial a higienização física e social das ruas que acumulavam dejetos e indivíduos indesejáveis⁴, respectivamente.

Sobre isso, Ludmila Brandão (2014, p. 253, grifo do autor) nos explica que

Ao final do século XIX, a imagem negativa do novo mundo industrial não só persiste como dá ensejo à generalização de uma relação direta entre cidade, pobreza e criminalidade. O pauperismo passa a ser compreendido por alguns como uma doença social nova, um ‘estado crônico de privação das coisas essenciais à vida’, causada pela organização industrial, pela ‘maneira de ser e de viver dos operários das manufaturas’.

Pensar a cidade e suas implicações não é um desafio novo. Da Grécia Antiga, passando por Roma até chegarmos ao Renascimento, verificamos reflexões do gênero; cada qual com suas particularidades, mas todas com algo em comum: a preocupação em transformar as ruas em local de união entre o público e o privado, quer dizer, um espaço em que não há separação entre as ruas, as demais construções e seus habitantes – característica essencial das cidades antigas.

A questão é que ao longo dos séculos, ter em conta a existência das ruas e seus usos na elaboração de projetos arquitetônicos foi perdendo importância entre os urbanistas, vindo, no séc. XIX, a ser totalmente ignorada na ideia de cidade moderna que, ao associar “o espaço ao

⁴ O termo indesejável refere-se a qualquer sujeito que se apropria de espaços públicos projetados exclusivamente para o trânsito de cidadãos (JACQUES, 2012a; SANTOS, 1996).

movimento e ao tempo” (GONSALES, 2005, p. 3), deixou de enxergar a rua como lugar para estar ou habitar, e passou a considerá-la tão somente como espaço de trânsito, de passagem; um não-lugar como diria Marc Augé (2001).

Materializar a ideia de espaço-passagem torna-se, entre os urbanistas, a chave às soluções dos problemas das cidades, especialmente as abarrotadas pela migração campo-cidade. Eliminar a lentidão no corpo urbano, acelerar os corpos dos cidadãos, criar espaços públicos impossíveis de serem ocupados, construir conjuntos habitacionais para atender as demandas, são algumas das muitas propostas de intervenções que, dependendo de cada caso, poderiam ser executadas dos seguintes modos: conciliando, associando e/ou substituindo o antigo pelo novo, o lento pelo rápido, o ultrapassado pelo inovador.

Independentemente do modo de intervenção, ao anular a importância das ruas nos projetos urbanos, os arquitetos trouxeram uma consequência devastadora aos habitantes das cidades: a “diminuição da participação popular, mas também da própria experiência física urbana enquanto prática cotidiana, estética ou artística” (JACQUES, 2005, p. 16), fazendo nascer, pela primeira vez na história, o que Guy-Ernest Debord (2003) chamou de sociedade do espetáculo, algo possível de se concretizar apenas nos lugares de economia liberal.

Para Paola Jacques (2005, p. 21), a história do campo disciplinar e prática profissional do urbanismo, responsável por pensar a espetacularização das cidades, passou por três períodos que, apesar de distintos, se sobrepõem: “a modernização das cidades, de meados e final do século XIX até início do século XX; as vanguardas modernas e o movimento moderno [...] dos anos 1910-20 até 1959; e o que chamamos de modernismo (moderno tardio), do pós-guerra até os anos 1970”.

Para cada um desses períodos foi criado um movimento de oposição, de contestação, de contrafluxo às grandes reformas: flanâncias (de meados e final do séc. XIX até o início do séc. XX), deambulações (de 1910 aos anos 30) e derivas (de 1950 aos anos 60). O primeiro movimento corresponde principalmente à criação da figura do *flâneur*, o segundo às ações dos dadaístas e surrealistas, e o último às críticas radicais dos situacionistas às separações de funções dos espaços (JACQUES, 2012b).

As flanâncias ou *flânerie* são o ato de andar pelas ruas da cidade sem objetivo aparente. Trata-se de caminhar ociosamente sem rumo certo; de permitir se levar por caminhos diferentes; de diminuir os passos para perceber o que se passa ao redor; de recusar olhar a cidade da maneira habitual para descobrir uma cidade outra, ainda invisível; de tentar achar em cenários conhecidos o desconhecido, o que nunca se viu; de procurar enxergar o mesmo de uma maneira diferente; e o principal, de se deixar perder (WHITE, 2001).

Seus praticantes são denominados de *flâneurs*, palavra francesa que significa perambular, errar, vagar (BURTIN-VINHOLES, 1998). Em sua origem, as flanâncias são um meio que muitos escritores encontraram para poetizar o urbano, vindo posteriormente, principalmente com Charles Baudelaire, a se configurar como um movimento de crítica às intervenções dos primeiros urbanistas modernos que, a grosso modo, destruíam o antigo para dar lugar ao novo, alegando ser o único jeito de atender aos anseios do homem contemporâneo.

Já as deambulações nascem como movimento artístico e de oposição às ideias de urbanização, tanto das vanguardas modernas como das advindas dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna. A escolha pelo nome deambulações tem como objetivo demarcar o aparecimento de um novo movimento de contrafluxo às espetacularizações das cidades que, assim como as flanâncias, utilizam o ato de andar como ferramenta de apreensão às mudanças causadas pelas intervenções urbanas.

Nas deambulações, no entanto, a embriaguez da errância

[...] não se dá mais tanto no perder-se na multidão, nem no deixar-se engolir por ela, mas na busca de confrontá-la, provocá-la, ou melhor, de devorá-la. As deambulações seriam então errâncias vorazes, insaciáveis, provocadas tanto pelo fascínio do estranhamento do próprio cotidiano urbano banal – que, observado de outra forma, de mais de perto ou mais lentamente, se transforma em surreal –, quanto pela atração pelo que desaparece na transformação da própria cidade (JACQUES, 2012a, p. 139).

É por isso que, nas deambulações, o andar é também para provocar a multidão, pois quem deambula não se contenta em conhecer uma cidade outra, ele quer mais; ele quer realizar incursões por lugares prestes a desaparecer, lugares que realmente não tem razão de existir na fugacidade moderna; ele quer seguir caminhos contrários aos dos passantes, chocar-se propositalmente com eles para desviá-los por alguns instantes de seus trajetos; ele quer criar situações que despertem nos cidadãos sensibilidades apagadas pela aceleração dos corpos nos espaços públicos das cidades.

A deriva também nasce como uma prática do caminhar sem rumo, de passagem rápida por ambientes variados. A diferença é que ela busca misturar-se às influências do cenário, integrando-o, preenchendo-o com vida cotidiana através da subversão dos planejamentos do terreno e da busca incessante pela criação de novas condições de possibilidades para a experiência de alteridade que estimulem os passantes a ocuparem diariamente a cidade (JACQUES, 2012b).

Isso explica porque o movimento deriva é, entre os movimentos de errâncias urbanas, o mais ousado e ambicioso. Para ele é preciso ultrapassar os objetivos das flanâncias e deambulações por meio de uma nova forma de apreensão dos espaços urbanos; uma forma que não só inspire produções artísticas e críticas aos processos de espetacularizações das cidades, mas sobretudo que transforme espectadores passivos em cidadãos ativos em todos os campos da vida social.

Conceitualmente, mais por razões históricas do que epistemológicas, os três movimentos de errar propositalmente pela cidade são ligeiramente distintos, embora possuam uma mesma finalidade: colocar em xeque os planos de espetacularização das cidades; planos cujas propostas de intervenção se modificaram ao longo de décadas sem, contudo, alterar o paradigma central da modernidade: tornar o local global, o particular universal, o diferente igual, o estranho normal.

De acordo com Jacques (2005, p. 17, grifo do autor):

[...] nas políticas e nos projetos urbanos contemporâneos, principalmente dentro da lógica do planejamento estratégico, existe uma clara intenção de se produzir uma imagem singular de cidade. Essa imagem seria fruto de uma cultura própria, da dita 'identidade' da cidade, mas, paradoxalmente, essas imagens de cidades distintas, com culturas distintas, se parecem cada vez mais. [...]. Este modelo visa basicamente o turista internacional – e não o habitante local – e exige um certo padrão mundial, um espaço urbano tipo, padronizado.

Na sociedade do espetáculo sempre se almejou eliminar por completo qualquer tipo de ocupação dos espaços públicos urbanos, por isso o esforço para transformar as cidades em imagens, em cenários minuciosamente planejados para se olhar apenas. A consequência mais grave, da redução da participação popular nas cidades contemporâneas, é a perda do que as tornam únicas, diferentes umas das outras: a memória da cultura local, sua corporeidade, fruto da relação entre o corpo urbano e o corpo do cidadão – uma corpografia.

Quando não se pratica o espaço, qualquer espaço, ele se transforma em um não-lugar (AUGÉ, 2001). Foi exatamente o que aconteceu com as cidades que receberam a intervenção dos urbanistas. Elas se transformaram em uma não-cidade, um lugar para não estar, algo apenas para se ver de fora, de longe e de cima, como um mapa (SANTOS, 1996); distanciamento que causou o empobrecimento da vida coletiva e social, fazendo desaparecer os benefícios que delas emergiam: relações, memórias e identidades. Em seus lugares apenas um imenso vazio, uma história que se encerrou, uma cidade que se descorporificou (JACQUES, 2008).

O corpo do cidadão e sua subjetividade ficaram isolados. Suas potencialidades quase desapareceram. O que restou foi somente uma faísca de desejo de vida; um antídoto à espetacularização urbana nas formas de errâncias individuais e coletivas de apropriação dos espaços públicos da cidade; errâncias que não podem ser confundidas com um método, pois o errante não quer racionalizar o seu caminhar, delimitar o seu percurso e nem definir o seu trajeto. O que ele quer é se perder no corpo urbano, se deixar afetar pela vida da e na cidade; mas não só. Ele também quer imprimir em sua memória o que os sentidos captam, bem como afastar de si a rotina que o cega ao novo (AZEVEDO, 2013).

Deixar-se errar é a ação indispensável para a recuperação da unidade entre sujeito e cidade, como é também a única maneira de no cotidiano subverter a produção racionalizada do espaço; subversão que ocorre ou por ocupação de espaços destinados ao movimento, ou por suas formas de usos. No primeiro caso, ela se realiza pela inércia ou lentidão (SANTOS, 1996); no segundo, por bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 2008) e/ou adaptação (CERTEAU, 1998). Em resumo:

A uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde *outra* produção, qualificada de ‘consumo’: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios mas nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante (CERTEAU, 1998, p. 39, grifo do autor).

Acontece que as práticas de errâncias não são apenas poéticas (ou voluntárias), elas também podem ser ordinárias (ou involuntárias). Na primeira, a motivação à errância é interior: ideológica. Na segunda, a motivação é exterior: econômica. Dito de outro modo: a subversão, quando voluntária, opera poeticamente, o que permite artistas, escritores, pensadores e pesquisadores criarem movimentos que, intencionalmente, buscaram (e ainda buscam) contestar políticas de espetacularização das cidades. Já quando involuntária, a subversão opera como dispositivo de resistência às exclusões sociais, criando assim alternativas escusas de sobrevivência como, por exemplo, mendicância, prostituição e comércio informal.

Na atualidade, as errâncias voluntárias deixaram de representar movimentos específicos de oposição às espetacularizações das cidades logotipo para se tornarem referenciais histórico-pedagógicos de subversões a serem praticados por qualquer um que deseja valorizar a alteridade (ou o outro urbano) e, quem sabe assim, conseguir escapar,

mesmo que só por alguns instantes, da vigilância (FOUCAULT, 1999) e do controle (DELEUZE, 1992).

Nenhuma das errâncias voluntárias (flanância, deambulação e deriva) faz parte da vida real e cotidiana de seus praticantes. Elas são ferramentas de uso esporádico, ou como diria Gilberto Velho (1995), de sensibilidade etnográfica, de estranhamento do exótico e do familiar. A opção por empregar qualquer uma delas (ou mesmo todas) dependerá do esclarecimento de seus conceitos e das variáveis envolvidas no *thelos* da ação: as intencionalidades do errante. O que torna a escolha de uma e/ou outra totalmente subjetiva.

Partir das tipologias de errâncias voluntárias como pré-requisito às suas práticas não é bem uma regra; é mais uma sugestão. Não ter em mente suas histórias e definições não impede ninguém de errar, afinal o que está em jogo não é o conhecimento e sim a capacidade de cada sujeito de errar de fato. Tarefa nada fácil já que é preciso desterritorializar-se no próprio território, ou como diz Walter Benjamin (1986), da educação do se perder.

Individualmente, cada ação errante voluntária possui suas próprias particularidades, podendo variar de uma para outra, não só em tipos (flanância, deambulação e deriva) como também em si mesmas (planejada ou não planejada). Entretanto, para serem consideradas errâncias, todas elas devem possuir três características fundamentais: desorientação, lentidão e corporificação. Propriedades que, mesmo distintas, se somam para o sucesso na experiência de errar pela cidade como forma de conhecê-la, tanto em relação aos seus espaços públicos quanto ao modo como ela é praticada pelos seus habitantes.

Ao contrário das errâncias voluntárias, as errâncias involuntárias não se separam do cotidiano, da experiência urbana ordinária, ao ponto de se confundirem com a própria vida do errante. Outra diferença é que as errâncias involuntárias não se reduzem a tipos, o que exige de quem pretende compreendê-las, observá-las separadamente, caso a caso, e de preferência sem o uso de arquétipos. De resto, nelas o errar não é intencional e nem uma ferramenta de apreensão da outridade urbana, mas um meio para outro fim: adaptação às exclusões, principalmente a social e a econômica.

Seus praticantes, que não são poucos, sempre existiram nas sociedades complexas; geralmente às suas margens (PAIS, 2002). Condição que os levaram, em alguma medida, a se apropriarem dos espaços públicos urbanos. Hodiernamente, podemos citar como potenciais errantes ordinários os indivíduos que pertencem aos seguintes grupos sociais: moradores de rua, prostitutas, skatistas, ambulantes, *hippies*, artistas de rua, entre outros⁵.

⁵ Para evitar divergências de interpretações as enumerações citadas neste parágrafo devem ser entendidas unicamente como substantivos na morfologia da Língua Portuguesa, dado que há palavras em nosso idioma que

No pensamento de Maffesoli (1998), cada um desses grupos é considerado uma tribo urbana, ou melhor, uma neotribo. Significa que entre seus pares existe a identificação de símbolos comuns, o que não implica, quando na presença física uns dos outros, relações entre seus membros, uma vez que na pós-modernidade o sentimento de pertença se dá virtualmente (LAZZARATO, 2006). Há também casos em que o sentimento de pertença é plural, isto é, não se restringe a um único grupo, o que inevitavelmente provoca tensões psicológicas nas aproximações e contatos entre sujeitos desconhecidos que compartilham os mesmos signos. Tensão que nasce pelo fato do ecletismo não ser consenso.

Com exceção dos moradores de rua, em nenhum outro grupo urbano, a qualidade de errante se estende a todos os seus pares, pois a errância é exclusiva daqueles que praticam a cidade. Nos demais casos, as ações dos sujeitos devem ser avaliadas individualmente se se quer descobrir se é errância ou não. Por exemplo, as prostitutas na rua são errantes, nas casas de massagem não; os skatistas na praça são errantes, nas pistas oficiais não; os ambulantes no calçadão são errantes, no shopping popular não; os *hippies* na orla são errantes, em suas lojinhas não; os malabaristas nos semáforos são errantes, no circo não.

Perceba que a definição sobre quem é ou não errante não está condicionada à marginalização social provocada por um modelo econômico excludente (MARX, 1983), ou a estigmas pejorativos herdados de construções sociais coletivas (GOFFMAN, 1999), ou concebidos em observações de primeiro grau produzidas pelo senso comum e sem qualquer estudo de caso (SCHUTZ, 1989). Ser errante aqui é algo bem mais específico. Ser errante é subverter, por meio da produção qualificada, as produções racionalizadas, adaptando-as à sua maneira, às suas necessidades, como no caso das pessoas que fazem dos espaços públicos (inapropriados) o seu local de trabalho, de descanso e/ou de moradia.

Esses errantes são os que mais se enquadram no que Certeau (1998, p. 171) chama de “os praticantes ordinários da cidade”, uma vez que são os que mais a experimentam. É exatamente por isso que eles são considerados os protagonistas da vida urbana contemporânea; os principais responsáveis por transformar cenários em palcos, isto é, em espaços de trocas, conflitos e encontros que resgatam, na unidade entre o público e o privado, o componente mais fundamental da corporeidade: as ruas. Algo possível de realizar somente porque esses praticantes da cidade

podem ser ora substantivas, ora adjetivas. Na Filosofia tais enumerações referem-se aos sujeitos (*S*) no modelo de proposição de Aristóteles (1985): *S é p*.

[...] jogam com espaços que não se veem; têm dele um conhecimento tão cego como no corpo-a-corpo amoroso. Os caminhos que se respondem nesse entrelaçamento, poesias ignoradas de que cada corpo é um elemento assinado por muitos outros, escapam à legibilidade. Tudo se passa como se uma espécie de cegueira caracterizasse as práticas organizadoras da cidade habitada (CERTEAU, 1998, p.171).

Mesmo que não intencional, os errantes ordinários são a linha de frente contra os projetos de espetacularização das cidades, pois são os primeiros a serem afetados pela assepsia social e pela gentrificação que expulsam os mais vulneráveis dos espaços públicos urbanos que se pretendem destinar exclusivamente como passagem, transformando os habitantes locais em meros figurantes. Para escapar da vigilância e controle, os errantes ordinários, por meio das artes de fazer, criam linhas de fuga alternativas, revelando diferentes maneiras de tornar o lugar praticado.

Do lado oposto aos sujeitos errantes, estão os passantes que se movimentam ininterruptamente, de um ponto a outro, a pé ou em veículos, se orientando no tempo com relógios e no espaço com mapas físico e mental. Imersos na rotina, não estão preocupados em conhecer o que há e o que se passa a sua volta já que olham e nada veem; estão domesticados demais para perceberem o vazio da repetição em que se lançaram e do qual é difícil escapar. Condição que os transformaram em coadjuvantes no dia a dia da cidade; personagens quase invisíveis de uma peça teatral em que o mais importante não é o enredo, e sim o cenário.

Os espaços públicos da cidade são, portanto, ocupados ou por passantes e/ou por errantes, ambos denominados por Milton Santos (1996) de homens lentos. Não obstante, ser passante ou errante não é uma questão *a priori*. Ela depende diretamente da ação desempenhada por cada um dos sujeitos durante sua caminhada pela cidade, ou seja, se a ação praticada se adequa à produção racionalizada é passante, mas se a subverte é errante.

Os passantes referem-se aos sujeitos cujos corpos estão domesticados pela disciplina e controle sociais; mais do que andar, eles vagam rápido e insensivelmente pelas ruas, negando qualquer possibilidade de relação com o corpo urbano e seus habitantes. Os errantes, por sua vez, são o contrafluxo dos processos de espetacularização das cidades; o exemplo vivo do fracasso da modernidade em homogeneizar as individualidades humanas; os responsáveis por transformar a não-cidade em cidade, os cenários em palcos, os figurantes em protagonistas.

As cidades podem ser conhecidas direta ou indiretamente. No primeiro caso, sua apreensão ocorre por meio da prática de errâncias voluntárias, aos moldes dos movimentos de flanância, deambulação e deriva. No segundo caso, ocorre por meio da observação dos homens lentos: passantes e errantes. Na direta, a vantagem está na apropriação subjetiva dos

espaços urbanos e a desvantagem na restrição a uma única percepção de mundo. Na indireta, a vantagem está na variedade de apreensões dos espaços e a desvantagem na dependência de ações de outros sujeitos.

Ademais, a direta opera como um exercício de afastamento do lugar mais familiar e cotidiano em busca de uma condição de estranhamento, de apreensão de uma cidade outra, de resgate das sensações de estar nas ruas. A indireta opera como dispositivo de observação dos errantes ordinários; de todos eles, mas principalmente do grupo social que é entre todas as tribos urbanas, o único composto de errantes por excelência, quer dizer, de errantes em tempo integral: os moradores de rua.

O conceito de tribo urbana é uma construção social fundada em signos, algo que na pós-modernidade opera como uma referência de localização social, de definição da identidade, de negação da individualidade, de alívio contra a solidão, de pertencimento a uma ou mais tribos (MAFFESOLI, 1998). O problema é que entre diferentes tribos há signos comuns. Signos que outrora exclusivos se estenderam a outros grupos, não por si mesmos, mas porque foram carregados por sujeitos que transitam nas fronteiras de universos distintos, ressignificando-os (LOTMAN, 1996).

O compartilhamento de signos entre grupos distintos pode confundir o observador, pois a representação do *status* social do ator no cotidiano nem sempre é o que parece ser (GOFFMAN, 1999). Por exemplo, pode acontecer que outros sujeitos perambularem, trabalhem e até durmam nas ruas, e mesmo assim não poderíamos defini-los como moradores de rua, no máximo, moradores na rua. Em termos aristotélicos: morador de rua e morador na rua são predicativos do sujeito. Entretanto, são categorias distintas do ser. A primeira é atributo substancial (o ser é) e a segunda é atributo acidental (o ser é vir a ser). Em outros termos: ser (ser qualquer coisa) significa existir como tal e não parecer ser, colocando como essencial, o que não é (ARISTÓTELES, 1985).

Logo, ser morador de rua é, antes de mais nada, ocupar os espaços públicos permanentemente e não em alguns momentos do dia ou da noite; é subverter os ambientes planejados com usos que escapam aos dispositivos de vigilância, usos que mais do que pretensões financeiras, de lazer, de ócio e/ou de consumo, buscam a preservação do próprio corpo, sua nutrição, sua segurança, sua saúde, e os mais difíceis: sua higiene, intimidade, privacidade e reinserção social (CUIABÁ, 2017).

Não é à toa que os moradores de rua preferem os lugares opacos, lisos, residuais da cidade ao invés dos lugares estriados, luminosos (SANTOS, 1996). Para eles, contar apenas com a invisibilidade social não é suficiente para a preservação do corpo, pois não ser

percebido pela maioria implica em ainda ser percebido já que dificilmente alguém deixaria de notar atividades restritas à vida privada como urinar, defecar, ficar nu, tomar banho e ter relações sexuais.

Adaptar a vida privada às ruas exige de seus moradores gestos hábeis na ordem estabelecida pelo mais forte; gestos que “se expressam numa arte de dar golpes no campo do outro” (PAIS, 2001, p. 379); gestos que, entre as astúcias ordinárias, são as mais sutis uma vez que vão “alterando os objetos e os códigos, e estabelecendo uma (re)apropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um” (DURAN, 2007, p. 119); gestos que, por natureza, são uma antidisciplina às ordenações imposta “pelas técnicas da produção sociocultural” (CERTEAU, 1998, p. 41).

Um bom exemplo disso é a capacidade das pessoas em situação de rua em transformar ruas, praças, parques, becos, marquises, viadutos, galerias etc. em casa, não como imaginamos ou como descrevem os manuais, os dicionários, as canções, as poesias, os contos, ou as crônicas, mas sim como nos explica o morador de rua Mineiro:

___ *A rua é minha casa. É a casa de muita gente. Quem mora nela, não mora em lugar nenhum... não tem endereço. Eu moro aqui... por aqui [Praça da República]. Durante o dia faço meus corre. Ali [marquise dos Correios] é meu quarto... quando chove eu vou pra lá [marquise da Riachuelo] (Caderno de campo).*

___ *Qualquer lugar na rua pode servir de casa, depende o que você quer. Morar na rua é morar em lugar nenhum; é não existir, é não ser ninguém... A casa, a casa de verdade, é o que nos torna gente (Caderno de campo).*

___ *A rua é uma casa aberta, vazia, sem nada... Nela há uma, duas paredes [laterais] e um teto, mas quando chove molha tudo. Não é uma casa como as outras. Nela não existe conforto... existe medo, solidão, frio, chão gelado... (Caderno de campo).*

___ *Na rua não existe casa. Não ao menos a casa como a que você mora. Ninguém que mora na rua tem casa. A gente chama a rua de casa porque é onde a gente vive e dorme (Caderno de campo).*

___ *A rua é casa de quem não tem mais nada (Caderno de campo).*

Os gestos hábeis, portanto, quando empregados nos espaços públicos pelos errantes ordinários, permitem, mesmo que apenas por um curto período, não só resgatar a relação entre cidade e cidadão, numa dialética em que os contrários se complementam e ambos ganham vida, como também permitem subverter espaços, coisas e usos, de modo a tornar o público privado, o inútil útil e o racional-planejado sem efeito, pois, como nos ensina Maffesoli (1998), a vida não se enquadra e nem se reduz a arquétipos idealizados e binários. A vida tem uma lógica própria, a saber: ela sempre insistiu e insistirá em escapar de condições

subumanas, em se adaptar à escassez, em burlar estruturas e regras coletivas que a subjugam. Em outras palavras: a vida sempre insistiu e insistirá em ser livre.

3. Conclusão

Arquitetos e urbanistas modernos, apoiados nas concepções de universalidade, buscaram e ainda buscam transformar os espaços públicos urbanos em cenários capazes de impedir quaisquer possibilidades de relação entre as cidades e seus habitantes. Para tanto, se preocupam em elaborar projetos cujo intuito principal é colocar todos os sujeitos em movimento e, preferencialmente, em movimentos rápidos e incessantes.

Para escapar à aceleração impostas aos corpos nas cidades logotipo, é preciso se opor aos deslocamentos vazios e sem afetos. Uma saída possível, segundo Milton Santos (1996), é imitar um hábito muito comum entre os moradores de rua: caminhar lentamente pelos espaços públicos e, quando possível, ocupá-los de modo a dar para si e aos demais cidadãos outras possibilidades de relações sociais, diferentes das que são praticadas nos espaços fechados e privados. Afinal, viver a cidade é diferente de viver na cidade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 2001. (Coleção Travessia do Século.).

AZEVEDO, Maria Thereza Oliveira. Passeio de sombrinhas: poéticas urbanas, subjetividades contemporâneas e modos de estar na cidade. *Revista Magistro*, Duque de Caxias-RJ, v. 8, n. 2, p. 138-146, 2013.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BOLLE, Willi. (Org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1986.

BRANDÃO, Ludmila. Da cidade moderna às contemporâneas: notas para uma crítica do urbanismo modernista. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 1, p. 247-271, jan.-jun., 2014.

BURTIN-VINHOLES, S. *Dicionário francês-português, português-francês*. 37. ed. São Paulo: Globo, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CUIABÁ. Secretaria Municipal de Assistência Social e Desenvolvimento Humano. *Relatório do Serviço de Abordagem Social*. Cuiabá: SMASDH, [2017]. 16 p.

DEBORD, Guy-Ernest. *A sociedade do espetáculo*. Paráfrase em português do Brasil: Raiton Sousa Guedes, Coletivo Periferia. [S.I.]: eBooksBrasil.com, 2003. 169 p. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2017.

DELEUZE, Guilles. *Conversações 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992. (Coleção TRANS.).

DURAN, Marília Claret Geraes. Maneiras de pensar o cotidiano com Michel de Certeau. *Diálogo EDUC*, Curitiba, v. 7, n. 22, p. 115-128, set./dez. 2007.

FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GONSALES, Célia Helena Castro. Cidade moderna sobre cidade tradicional: movimento e expansão – parte 2. *Arquitextos*, São Paulo, ano 05, n. 059.04, Vitruvius, abr. 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA, 2012a.

_____. Experiência errática. *Redobra*, Salvador, ano 3, n. 9, 2012b.

_____. Corpografias urbanas: as memórias das cidades nos corpos. *Anais: Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*, v. 10, n. 3, 2008.

_____. Errâncias Urbanas: a arte de andar pela cidade. *Arqtexto*, Porto Alegre, n.7, p. 16-25, jan./jun. 2005.

LAZZARATO, Maurício. Os conceitos de vida e do vivo nas sociedades de controle. In: _____. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 59-94. (A Política no Império.).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 8. ed. Campinas: Papyrus, 2008.

LOTMAN, Yuri. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MARX, Karl. *O capital*, v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OITICICA, Hélio. *Aspiro ao grande labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

PAIS, José Machado. *Sociologia da vida quotidiana: teorias, método e estudos de caso*. Lisboa-Portugal: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

_____. Jovens “arrumadores de carros”: a sobrevivência nas teias da toxicodependência. *Revista Análise Social*, Lisboa-Portugal, v. 36, p. 373-398, 2001.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCHUTZ, Alfred. *The Structures of the Life-World II*. Bloomington, Indiana University Press, 1989.

VELHO, Gilberto. Estilo de vida urbano e modernidade. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 227-234, 1995.

WHITE, Edmund. *O flâneur: um passeio pelos paradoxos de Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.