



XIV Encontro Nacional da ANPUR

23 a 27 · maio · 2011 · Rio de Janeiro

XIV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR
Maio de 2011
Rio de Janeiro - RJ - Brasil

O URBANISMO A PARTIR DO OUTRO

Carlos Franciso Signorelli (PUC-Campinas) - cfsignopt@yahoo.com.br

Matemático, Filósofo e consultor de organizações governamentais e não governamentais

Manoel Lemes da Silva Neto (PUC-Campinas) - manoel.lemes@puc-campinas.edu.br

Arquiteto e urbanista, professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e do Programa de Pós-Graduação em Urbanismo da PUC-Campinas

Introdução

A cidade, queremos 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 cidade é, pois, o território (SANTOS, 1999) gênese da visão de mundo da burguesia, em processo de construção de hegemonia (GRAMSCI, 2001) 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 (KHUN, 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.

Novos sujeitos históricos batendo à porta e exigindo a eliminação de seu caráter de objetos, uma visão de mundo que não reconhece, por absoluta incompetência de sua essência, a transcendência do Eu para o Nós, uma racionalidade que busca inutilmente encontrar razões para 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 cidade como fonte de uma visão de mundo

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.

Em nosso caso, não estamos nos referindo apenas ao fenômeno da construção das civilizações urbanas, e distanciamos-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 sub-produto 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 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.

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). Acreditamos que “visão de mundo” constitui uma dinâmica maior entre estrutura econômica e superestrutura, ou seja, a interação entre o econômico e o cultural.

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.

O burgo-cidade não tem similar na história

Não há 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 não tem os pontos de partida e os fundamentos, e muito menos os significados dos aglomerados urbanos que antes também se denominaram “cidades”.

As cidades antigas, muito bem retratadas por Fustel de Coulanges, 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. 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 a 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).

A cidade-burgo é resposta a um novo homem

A cidade como burgo nada tem da cidade antiga ou das antigas cidades-estado. 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 sinônima 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.

A cidade nasce do indivíduo

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 ver o surgimento do burgo extra-muros como uma novidade.

Mas tal novidade traz, em seus habitantes, necessidades, aspirações e interesses que contrastam e põe 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 com 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 o 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.

A Cidade e a modernidade

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 entendemos 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.

De Descartes a Kant, passando por Bacon

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 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 originem, mas homens 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 constituintes 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 “A Cidade sou eu”, a autora, Rosane A. Araujo, a partir do eixo psicanalítico, busca analisar a cidade e o Eu (2007). E nesta análise aparece o Eu cartesiano, muito apropriadamente colocado como a origem dos demais “eus” analisados, como em Kant e nos subsequentes analistas do século XX e até do XXI.

Muito bem analisado, Descartes é a origem fundante do Eu que se arvora em único poder, onisciente conhecedor e desbravador da realidade, a partir de sua racionalidade. Entretanto, distante do escopo do projeto da autora, 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” 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 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 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 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 no pós-vida, mas é possibilidade real da razão humana. Séculos depois esta visão de mundo será denominada de “Modernidade”.

A cidade está, pois, na origem da visão de mundo burguesa, na origem da modernidade que, como toda visão de mundo, como toda ideologia, se estrutura a partir das aspirações, interesses, necessidades de um sujeito ou de um conjunto concreto de sujeitos, que são 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. 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 propriedade como constitutiva do ser e da nova cidade

O conceito de propriedade, estabelecido por Coulanges, a partir do qual nasce a “cidade antiga”, nada tem a ver com o conceito de propriedade, constitutivo da individualidade e subjetividade burguesa.

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).

Como bem 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, aqui entendidos como conceitos em potência, a serem desenvolvidos pela propriedade.

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.

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 à 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.

A crise da Modernidade

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

Conclusão. 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.

Ao longo dos séculos XV a XVII formata-se 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 a 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.

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 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 idade 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 construindo uma outra visão de mundo, uma busca incessante de cidadania plena, mesmo nos 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 na segunda metade do século XX, 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.

Evidências empíricas dos novos sujeitos históricos e a 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.

Em seus primórdios, fim do século XVII e durante todo o século XIX, o capitalismo, estrutura econômica da modernidade, destrói os símbolos rurais, lançando os camponeses no urbano e transformando todo o rural em urbano. 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 se bojo significados que serão sacados contra ela no momento adequado. Trata-se da questão dos direitos humanos e da cidadania plena. Conquistas de uma burguesia em busca de hegemonia, tais elementos se insurgirão contra a mesma racionalidade instrumental da modernidade e o seu aparelho produtor de mercadorias.

Surgem os novos sujeitos históricos em busca de uma nova visão de mundo e de uma nova cidade que lhes signifique.

O trabalhador em busca de sua essência: o trabalho

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 significante, 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.

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

A mulher ultrapassando a condição de objeto

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 um 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. 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 humano concreto.

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

Os povos destroçados pela modernidade ressuscitam

Pelas ruas das capitais européias 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 lugares em que a modernidade triunfante européia lhes destina.

As classes populares em busca de um outro Estado e de uma outra Democracia

O Estado moderno, e sua correlata democracia representativa, são estruturas construídas a partir do avanço hegemônico da visão de mundo burguesa. Ultrapassamentos necessários de uma visão de mundo embasada na hereditariedade e na diferença divina entre os homens, o Estado nacional surge, principalmente, como uma necessidade no avanço do mercantilismo e do capitalismo que lhe vem como produto natural, e a democracia representativa como uma forma de dar a palavra aos homens-bons, sempre entendida a bondade como a quantidade de propriedade.

Este Estado e sua democracia, embora avanços significativos, não respondem às necessidades e aos anseios daqueles e daquelas que estão à margem do poder econômico, distintivo do poder político. Buscam um Estado que possam considerar como seu, e uma democracia que lhes permita a participação como sujeitos e não como objetos.

A presença dos deserdados e anônimos

Aí estão eles e elas, 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 T. 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.

O urbanismo como prática do humanismo concreto

A cidade é o depósito do capital, ao mesmo tempo em que se articula e se desenvolve a seu serviço. É o depósito porque elimina o rural, tanto espacial como visão de mundo. Ali se desenvolvem os lugares, os espaços construídos, a partir da classe hegemônica que, na modernidade, se constitui pela propriedade (LOCKE, 1989). Afinal, “a finalidade do Estado nada mais é, então, que a conservação da propriedade, condição de possibilidade e efetividade do ser-homem” (OLIVEIRA, 1993, p. 23).

Os projetos urbanísticos, ao longo de todo o século XIX e, em muitos casos, até hoje, respondem à hegemonia da classe burguesa. Mesmo quando pensam nas classes não proprietárias, o fazem considerando-os objetos da estrutura econômica a que servem

(RAMON, 1974). Na verdade, servem ao mercado da mesma forma como o Estado (DEÁK, 1989).

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. 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).

Trata-se, em suma, do projeto de uma cidade “do outro”.

“(…) 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).

“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 (...)” (BAUDRILLARD, 2004, p. 28).

Ou a cidade desvia seu eixo ou deixará de ser espaço de morada, mas de escondimento. Afinal, o que é regularidade, informalidade e, como princípio basilar das sociedades contemporânea, como funda-se a noção de propriedade. É de Roussau a seguinte lembrança. “O primeiro homem que, depois de cercar um pedaço de terra, atreveu-se a dizer: 'isto é meu' e encontrou gente simples o suficiente para acreditar nele é o real fundador da sociedade civil'. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores à raça humana poderiam ter sido evitados se alguém diante daquela cerca ou fosso, tivesse gritado para seus companheiros: 'cuidado com este impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos da terra pertencem a todos e que a terra não pertence a ninguém'” (1994, p. 123). Que poder de enraizamento ideológico impregna o sentido de propriedade a ponto de inviabilizar um projeto urbanístico mais libertário?

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 frontais e laterais não seguem as exigências dos instrumentos legais norteadores?

Mais algumas evidências empíricas de outro, e novo, tempo.

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.

Necessário se faz, neste momento de crise no paradigma civilizacional construído pela burguesia em ascensão hegemônica, que um de seus pilares seja reestruturado, qual seja, o conceito de propriedade. E tal intento é tratado com tanto cuidado, já que 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.

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.

No caso brasileiro, e seguindo o pensamento de Celso Furtado e de Caio Prado Jr. vemos que a burguesia portuguesa, o verdadeiro sujeito da colonização brasileira, não supõe, nunca, algum proprietário, senão a própria coroa portuguesa. Entretanto, mesmo aqui a propriedade se dá sobre o fruto e não sobre o espaço de produção do mesmo.

A colonização predatória e nada iluminada das terras brasileiras, vai reservar a uma parcela preponderante da população o caráter de objeto, não podendo se entender a não ser como coisas. Por um lado, a população escrava, e por outro lado a população dos pequenos núcleos urbanos, que sobrevivem, sempre, a partir do beneplácito da elite local. Neste contexto, pouca é a possibilidade de se possuir algo, a não ser de uso contínuo.

É neste contexto que entra a Lei de Terras, de 1850, prenúncio da liberação dos escravos em 1888. Uma análise da referida Lei nos mostra o porquê de sua publicação, ou seja, os motivos que levaram o poder público brasileiro a cristalizar e petrificar a posse da terra no Brasil. Como sempre, aí entram os interesses das elites, quer sejam as de grande alcance nacional e as elites sufragâneas locais.

Promissoramente, no entanto, a questão da propriedade principia a construir um significado social no contexto brasileiro.

A Constituição de 1988, na esteira de uma luta já de décadas, buscou estabelecer freios, mesmo que diminutos, à propriedade, quer seja urbana ou rural. É necessário que analisemos os dois casos, já que, muito embora tenham alcance diferentes, são obstaculizados pelo mesmo tipo de sujeito histórico: a burguesia proprietária.

O Estatuto da Cidade tem que ser visto como avanço, muito embora bastante tímido. Mas mesmo tímido, não é praticado nem nos municípios que o consolidaram através de planos

diretores específicos. Consubstanciando o fato de que o Estado, em qualquer um de seus três níveis, é intensamente pressionado pelo capital fundiário, a legislação existe sem que, entretanto, transforme significativamente a realidade da configuração territorial brasileira. Nas cidades, como também nos campos.

Trazendo Marx ao 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.

Assim, no bojo 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, 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 reconstrução, quer seja do espaço rural, como do espaço urbano.

Concluindo: por um urbanismo a partir do outro

A construção do espaço urbano deve 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 idéia-base 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.

Ao definir-se o humano como aquele que é portador da propriedade, Locke estabelece a igualdade Homem = Propriedade. Assim, qualquer conceito ou prática de cidadania subentende e privilegia prioritariamente a propriedade. O urbano é construído pela propriedade.

Os grandes vazios urbanos, as legislações mutantes ao sabor do capital imobiliário, da propriedade, tornam o espaço construído segregador, manietando o Estado que fica a seu serviço.

Sobre toda propriedade paira uma hipoteca social, já o disse João XXIII (1959), e já o afirma nossa Constituição. A condição real para um humanismo concreto é que isso se torne realidade.

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).
- Baudrillard, J.. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Coulanges, N. D. F. de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- 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.
- Elias, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Gramsci, A. *Cadernos do cárcere*. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Habermas, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989,
- Harvey, D. *Espaços da esperança*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Heers, J. *O ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais*. São Paulo: Pioneira-USP, 1981.
- João XXIII. *Encíclica Mater et Magistra*, 1959.
- Kant, E. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- Kuhn, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5 ed. Editora Perspectiva: São Paulo, 2000.
- Lefebvre, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Documento, 1967.
- 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).
- Marcuse, H. *O fim da utopia*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1969.
- Marx, K. e Engels, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
- Mumford, L. *A cidade na história*. São Paulo: Martins Fonte, 1998.
- Oliveira, M. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- Pernoud, R. *As origens da burguesia*. Publicações, Europa-América, 1949.

- Pirenne, H. *História econômica e social da idade média*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- Ramon, F. *Ideologia urbanística*. 2 ed. Madri: Alberto Corazón Editor, 1974. (Comunicación serie B. n.7)
- 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. A cidade neoliberal: crise societária e caminhos de ação. *OSAL* 23, a. VII, n. 21, set.-dez. 2006, p. 23-32.
- 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, M. A urbanização brasileira. 5 ed. 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 território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos Ippur*, Rio de Janeiro, v. XIII, n. 2, 1999.
- Touraine, A., *Crítica da modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1994.
- Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.