

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

LUCAS KIYOHARU SANCHES ODA

**DICAS PARA UMA BOA DEGLUTIÇÃO DO
HÓSPEDE À SOLEIRA DE SUA PORTA**

as heterotopias invisíveis dos moradores em situação de rua de Campinas

GUARULHOS
2019

LUCAS KIYOHARU SANCHES ODA

DICAS PARA UMA BOA DEGLUTIÇÃO DO HÓSPEDE À SOLEIRA DE SUA PORTA

as heterotopias invisíveis dos moradores em situação de rua de Campinas

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Filosofia.

Área de concentração: Política, conhecimento e sociedade

Orientador: Edson Luís de Almeida Telles

GUARULHOS
2019

ODA, Lucas Kiyoharu Sanches.

Dicas para uma boa deglutição do hóspede à soleira de sua porta: as heterotopias invisíveis dos moradores em situação de rua de Campinas / Lucas Kiyoharu Sanches Oda. – 2019.

1 f.

Tese de Doutorado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

Orientação: Edson Luís de Almeida Telles.

1. moradores em situação de rua. 2. heterotopia. 3. hospitalidade. I. Edson Luís de Almeida Telles. II. Dicas para uma boa deglutição do hóspede à soleira de sua porta: as heterotopias invisíveis dos moradores em situação de rua de Campinas.

LUCAS KIYOHARU SANCHES ODA
DICAS PARA UMA BOA DEGLUTIÇÃO DO HÓSPEDA À SOLEIRA
DE SUA PORTA:
as heterotopias invisíveis dos moradores em situação de rua de campinas

Tese apresentada à Universidade Federal de
São Paulo como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia
Área de concentração: Política, conhecimento
e sociedade

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Telles
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Jonnefer Francisco Barbosa
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof.^a. Dr.^a. Marília Mello Pisani (suplente)
Universidade Federal do ABC

Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales (suplente)
Universidade Federal de São Paulo

À Iaiá

Agradecimentos



Por toda interlocução, paciência e exemplo, agradeço ao meu orientador Edson Teles.

Por todas interseções, agenciamentos e acontecimentos, agradeço a Pamela Zacharias.

Por me abrir os olhos e os poros, agradeço ao Jeff Vasques e Magrolhos.

Por todos alicerces e pavimentações de meus passos, agradeço a meus pais e irmã.

Pela salvação, pelos afetos e por todas as futuras veredas, agradeço a Tamara Aluani.

Por todo ensinamento e interlocuções, agradeço aos professores Silvio Gallo e Olgária Matos.

Pela leitura e orientações agradeço à banca de qualificação, aos professores Jonnefer Barbosa e Silvio Rosa Filho.

Pela vida, sofrimento, morte, carne e luta, agradeço a todos os moradores em situação de rua de Campinas, meus irmãos heterotópicos.

Viver é perigoso.

João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*, 1956.

[...]

Vivi, estudei, amei, e até cri,

E hoje não há mendigo que eu não inveje só por não ser eu.

Olho a cada um os andrajos e as chagas e a mentira,

E penso: talvez nunca vivesses nem estudasses nem amasses nem cresses

(Porque é possível fazer a realidade de tudo isso sem fazer nada disso);

Talvez tenhas existido apenas, como um lagarto a quem cortam o rabo

E que é rabo para aquém do lagarto remexidamente.

Fiz de mim o que não soube,

E o que podia fazer de mim não o fiz.

O dominó que vesti era errado.

Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.

Quando quis tirar a máscara,

Estava pegada à cara.

Quando a tirei e me vi ao espelho,

Já tinha envelhecido.

Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.

Deitei fora a máscara e dormi no vestiário

Como um cão tolerado pela gerência

Por ser inofensivo

E vou escrever esta história para provar que sou sublime.

[..]

Resumo



Estima-se que existam mais de 103.000 pessoas em situação de rua no Brasil. Este fenômeno, que se originou e aumenta a cada ano por diversos motivos, evidencia em grande parte a falência de uma sociedade pautada no consumo capitalístico. Esta tese parte do conceito foucaultiano de heterotopia para propor que o povo das ruas, no seu processo de desterro da sociedade, migra para uma heterotopia que coexiste com a nossa realidade, mas que é invisível aos olhos das pessoas das ruas que estão apenas de passagem. É nessa heterotopia invisível que vivem desterrados os moradores em situação de rua, à mercê de um abandono maior que o de um estrangeiro, porque a eles a hospitalidade não se aplica, já que é a eles que as leis são negadas em um estado de exceção que os abandona. A proposta, derivada dos estudos de hospitalidade de Derrida e Schérer, assim como da antropofagia de Oswald de Andrade, é possibilitar uma hospitalidade excessiva e incondicional ao povo da rua para que, depois de devorados em um banquete antropofágico, possam nos fornecer uma visão exotópica da sociedade com contornos muito mais nítidos que nossos olhares, dentro do bando soberano, podem perceber.

Palavras-chave: moradores em situação de rua, heterotopia, hospitalidade, antropofagia.

Abstract



It is estimated that there are more than 103,000 homeless people in Brazil. This phenomenon, which originated and increased each year for various reasons, is largely evidence of the collapse of a society based on capitalist consumption. This thesis is part of the Foucauldian concept of heterotopia to propose that the homeless, in their process of exile from society, migrate to a heterotopia that coexists with our reality, but is invisible to the eyes of the people who are just passing through the streets. It is in this invisible heterotopia that the homeless live in the street, in a greater abandonment than that of a foreigner, because to them hospitality does not apply, since it is to them that the laws are denied in a state of exception that abandons them. The proposal, derived from the studies of hospitality of Derrida and Schérer, as well as of the anthropophagy of Oswald de Andrade, is to make it possible an excessive and unconditional hospitality to the homeless people so that, after devoured in an anthropophagic banquet, they can give us an exotopic vision of the society with many sharper contours than that of our perspective, within the sovereign ban, can ever perceive.

Keywords: homeless, heterotopia, hospitality, anthropophagy.

Sumário



Agradecimentos	7
Resumo	9
Abstract	10
Introdução	11
L'apéritif	14
L'amuse-bouche	19
Bouchées de agencements	19
L'entrée	32
Heterotopias lisas e striées.....	32
Heterotopias et <i>nomos</i>	60
Le vomí	67
Le plat	85
Premier plat: Viande noire	85
Deuxième plat: Hôtes rôtis.....	93
Une autre option de plat:.....	111
Filet à Oswald d'Andrade	111
Le dessert	119
L'arrogance brûlée	119
Le café & Le digestif	139
Le café et cachaça d'Aruanda.....	139
Bibliografia	145
Anexos	155



Introdução



A tese a seguir se originou a partir de caminhos tortuosos que a afastou consideravelmente dos planos iniciais. No projeto de doutorado, o objetivo apresentado era iniciar uma discussão sobre o conceito de amizade na obra de Foucault a partir da obra de Kafka. No entanto, esse objetivo foi abortado pela limitação que ele oferecia. O vazio breve de objetivo foi rapidamente preenchido por acontecimentos e afetos muito mais urgentes, que originaram um plano de imanência à espera de novos agenciamentos.

As ruas de Campinas - para um morador do centro da cidade - possibilitaram o surgimento desse plano de imanência. Não as ruas especificamente, mas as centenas de moradores que nela moram, sob as piores condições do tempo e dos homens. É a partir desses acontecimentos e de como me afetaram que se origina esse texto, auxiliado por conceitos de filósofos, antropólogos e literatos.

A tese a ser defendida passa pela antropofagia de Oswald de Andrade, originada dos rituais indígenas de devoramento do outro não a título de nutrição, mas a título de possibilitar o surgimento de um devir-outro, de uma zona de indiscernibilidade entre o eu e o outro, para a criação de novas formas de viver.

Por isso, por utilizar a antropofagia como horizonte, é que essa tese será dividida tal qual um menu francês, assim como grande parte dos conceitos aqui criados.

Na parte *L'apéritif* será apresentado o espaço de onde se origina o plano de imanência e as heterotopias que nele coexistem. Segue-se *L'amuse-gueule*, que justifica os procedimentos filosóficos aqui utilizados a partir dos conceitos de Deleuze e Guattari.

L'entrée apresenta o conceito de Foucault de heterotopia e faz um panorama da situação dos moradores em situação de rua no Brasil, São Paulo e Campinas. Nessa parte também serão servidos pratos que discutem sobre os conceitos de *nomos*, soberania, bando e estado de exceção a partir das reflexões de Schmitt e Agamben.

Em *Le plat*, será iniciada a discussão sobre como podemos ter uma postura hospitaleira excessiva com relação aos moradores em situação de rua derivada das reflexões de Kant, Derrida e Schérer. Uma hospitalidade tão excessiva que propõe devorá-los em um banquete antropofágico, tomados por um devir-outro, devir-mendigo, para a criação de novos conceitos.

Nos pratos finais, em *Le dessert, le café e Le digestif*, todos esses agenciamentos produziram conceitos que eventualmente poderão cair numa aporia, em uma tese-devir que faz mais sugestões que definições e territorializações.

Bom apetite.

L'apéritif



Eaux-de-vie de la terre

[...] em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até o infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (KANT, 2009, p. 148)

Considerando a delimitada superfície esférica da Terra, esta tese delimita ainda mais o espaço geográfico a que se refere à área de 188.627,01 m² dispostos entre as seguintes coordenadas: 22°54'26.2"S - 47°03'40.0"W, 22°54'17.7"S - 47°03'44.3"W, 22°54'09.2"S - 47°03'23.2"W e 22°54'17.2"S - 47°03'18.6"W.¹

Pode-se facilmente identificar esse lugar em um mapa, margeado pelas ruas Boaventura do Amaral, Ferreira Penteado, General Osório, Ernesto Khulman e José de Alencar, do Município de Campinas, estado de São Paulo.

A atenção inicial, no entanto, será voltada a apenas uma coordenada desse território: 22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W.

1822

¹ Cf. anexo 1 e 2

22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W

Esse é o espaço de uma esquina da Vila de São Carlos, que possui 7.369 habitantes, sendo 2.389 brancos, 3.434 pretos e 1.546 mulatos.

Na Rua do Rosário, em frente à obra da Matriz Nova, com as paredes de taipa sendo levantadas, na esquina com a Rua Formosa, talvez algum escravo de ganho descansasse do trabalho na Rua São José, ali em frente.

Menos de 10 fazendas produzem 350 arrobas de café. O açúcar ainda é o bem mais produzidos nos mais de 80 engenhos da Vila².

A terra da esquina da Rua do Rosário com a Rua Formosa é só um pedaço de terra com sombra. Não há calçamento, não há calçada. A rua é um local de circulação.

Todos cumprem suas funções delimitados pela temporalidade do Sol e de Deus.

1886

22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W

A esquina entre a Rua do Rosário e a Rua Conceição está em polvorosa.³ É começo de outubro e o imperador Pedro II despontará ao lado da Matriz vindo da Rua da Constituição para sua quarta visita à cidade.

Campinas se destaca no estado de São Paulo e no Brasil. Seus 41.253 habitantes representam a glória do café. A modernidade flerta com suas ruas e prédios. A praça da matriz e do Teatro São Carlos já é iluminada por iluminação a gás. Há poucos meses Sarah Bernhardt incorporava a Dama das Camélias no teatro São Carlos

² BATTISTONI FILHO, 1996, p. 26.

³ Cf. anexo 3.

lotado. Depois de Londres, Campinas é a segunda cidade do mundo a contar com o serviço da invenção de Graham Bell. Começam nesse ano, na cidade, as primeiras experiências do Brasil para implementação de luz elétrica⁴.

Na esquina, se esboça um novo território de possibilidades. Em poucos anos ela vai receber a famosa alfaiataria Casa di Lascio. Já contempla os produtos franceses chegando. Como dizia o ditado da época: “Se em Campinas não há, inútil é procurar em São Paulo”. Vai ver também a febre amarela que reduzirá a população para 5.000 habitantes.

Essa esquina também é testemunha da fama nacional da cidade. Possuidora do maior número de escravos do Estado, Campinas faz jus à fama de extremo rigor com os cativos. Como a cantiga da época: “O Rio de Janeiro é corte / São Paulo é capitá / Campinas o purgatório / Onde os negros vão pena.”⁵

A terra da esquina da Rua do Rosário com a Rua Conceição é mais que um pedaço de terra. Flerta com uma nova velocidade, com novos espaços. Já existe calçamento de pedras e calçadas. De um lado dessa esquina, há a catedral e o luxo vido de Paris. De outro, na rua Conceição, os bares mais mal afamados da cidade.

Essa esquina desterritorializa o espaço.

2018

22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W

⁴ Ibidem, p. 42.

⁵ Ibidem, p. 27.

A esquina entre a Avenida Francisco Glicério e a Rua Conceição é um dos pontos mais movimentados da cidade de Campinas. O fluxo de ônibus e de carros é grande.

Do outro lado da avenida, em frente da Catedral, há um posto da Polícia Militar em frente a um Magazine Luiza. Na esquina, o edifício D. Nery, de dez andares, comporta salas comerciais com dentistas e advogados e lojas de produtos eletrônicos chineses no nível da calçada. Na calçada, do lado da avenida, uma banca vende cachorros-quentes; no lado da rua, uma banca vende óculos e bonés, também da China. Todos dias úteis duas pessoas distribuem folhetos com propaganda de dentistas e de uma escola de beleza.

Pode-se encontrar em todos os dias úteis e demais dias, ao lado da banca de óculos, uma senhora que tem aquela esquina como residência. Durante os dias, senta-se em um caixote de feira e esbraveja aos berros com os transeuntes absortos da vida. Durante as noites, constrói uma casa com cinco guarda-chuvas, onde descansa das atividades do dia.

A terra da esquina da Avenida Francisco Glicério com a Rua Conceição é um pedaço de terra público de passagem. Coexistem nessa terra velocidades e virtualidades. Essa esquina territorializa e desterritorializa o espaço.

2018

22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W

outro plano

O território em frente à Catedral não é uma esquina.

Nos limites de seu território, a personagem chamada Senhora dos Guarda-chuvas se incomoda profundamente com os invasores de seu espaço. Hostis, passam e desarranjam sua lógica. Ultrapassam no sinal vermelho, possuem cabelos e roupas deselegantes, falam impropérios que ela não gosta. Por isso, recorre constantemente a seus protetores: “Socorro, polícia!”.

Durante todos os dias em que isso se repete, em nenhum momento, nenhum transeunte ou polícia ouve seus apelos. Mas ela não cansa.

Pede que queimem, que prendam, que matem todos. Mas seus altos apelos são afônicos. Ninguém parece perceber o quanto são invasores. Não foram convidados. Não são hóspedes.

A Terra ali não é redonda. Ali a Terra nem é Terra.

2018

22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W

mais outro plano

A esquina entre a Avenida Francisco Glicério e a Rua Conceição é vista da janela de uma quitinete conhecida como Joga-Chave, onde prostitutas alugavam suas camas e corpos. Nesse mesmo local existiu o Rink Campineiro, onde ocorreu a segunda ligação de telefone do mundo.

Da janela, é possível ver tanto uma esquina quanto um Reino de guarda-chuvas.

À mesa, comensais que possuem suas diferenças e semelhanças: Andrade, Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Schérer, Kant, Clastres e Viveiros de Castro. Todos dialogicamente não estabelecem métodos, mas procedimentos de deglutição.

Nesse espaço um personagem conceitual é tomado por um devir-mendigo.

A terra da esquina da Avenida Francisco Glicério com a Rua Conceição, suas personagens e seus comensais instaura um plano de imanência, seus devires e possibilita a criação de conceitos. O rigor metodológico será composto por procedimentos que serão utilizados para devorar os comensais e as personagens, tomando cuidado para uma digestão pouco atribulada. Quem sabe o próprio autor não será também devorado em um ritual de autofagia?

De suas carnes e espectros, criação:

O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica.
A reação contra todas as indigestões de sabedoria. O melhor de nossa tradição lírica. O melhor de nossa demonstração moderna.
Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia. (ANDRADE, 1990, p. 48)

Edifício Joga-Chave, da ex-Vila de São Carlos, no ex-matriarcado de Pindorama

Ano 462 da deglutição do Bispo Sardinha.



L'amuse-bouche



Bouchées de agencements

A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos dois outros, mas deve ser considerada em si mesma: *o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), o ou os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência)*. Traçar, inventar, criar, esta é a trindade filosófica (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 93).

Uma explicação prévia para evitar indigestões: pode-se notar pelo sumário-menu e pelo preâmbulo-aperitivo que serão utilizadas nesta tese-banquete escolhas lexicais derivadas do universo da culinária. Essas escolhas originam metáforas e alegorias necessárias aos objetivos desse texto: criar conceitos. Não quaisquer conceitos: à moda deleuze-guattariana com um *blend* oswaldiano. Conceitos que vão propor uma antropofagia dos moradores em situação de rua na terra já servida no aperitivo, para que possamos, no final, devorar a todos os comensais também.

Começemos com *o amuse-bouche*, esta pequena exibição culinária dos chefs para atizar o paladar para o que vem e para provar a sua habilidade gastronômica. Nesta tese, sua função é tentar provar o manejo com alguns conceitos e teorias, cumprindo com as esperadas exigências acadêmicas. E antes de dar azo a críticas e asco precoce por tudo que será servido, é necessário esboçar os procedimentos que serão utilizados nesta tese-banquete. A começar com seus principais temperos: o conceito e o personagem conceitual.

O conceito, para Deleuze e Guattari, ao longo de sua obra conjunta e individual, não tem uma definição objetiva e final. Ele não é. Rompendo com a transcendência e sua filiação ao platonismo, os conceitos não podem ser desvelados, mas inventados. Eles são criados a partir de uma rede de outros conceitos, de problemas

que se colocam a responder de um jeito novo, que não existia. Problemas esses que também são criados a partir de conceitos prévios e novas encruzilhadas. Para os autores

um conceito possui um devir que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Aqui, os conceitos se acomodam uns aos outros, superpõem-se uns aos Outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes. Com efeito, todo conceito, tendo um número finito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma co-criação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes. (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 26)

Esta tese vai recorrer em todo seu percurso a conceitos produzidos por pensadores que eventualmente apresentam certas discordâncias e incompatibilidades. Pretende-se aqui que os conceitos a serem utilizados dos filósofos, antropólogos e literatos sejam submetidos a inflexões próprias e singulares, por vezes subvertendo ou corrompendo outros conceitos.

Os conceitos não são da ordem da raiz, mas do *rizoma*⁶. Ele responde às contingências e aos conceitos que o precederam sem ser sua evolução. Não há uma linha evolutiva dos conceitos, que acabaria por pressupor, no limite, uma transcendência. Os conceitos atualizam outros conceitos e criam novas relações nunca definitivas e bem contornadas. Não é da ordem arborescente, ramificado a um tronco central transcendente, o conceito é criado a partir das conexões que realiza de forma rizomática e remete a outro conceito em uma zona de vizinhança ou limite de indiscernibilidade. Por isso, dados os componentes heterogêneos que o constituem,

⁶ O conceito de rizoma, de Deleuze e Guattari, desenvolvido nos *Mil Platôs*, refere-se a formas de articulações que se derivam de forma inusitada, com conexões transversais inesperadas, da ordem do acontecimento, as quais não é possível estabelecer centros ou limites claros. (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 1995)

podemos dizer que um conceito não é uma proposição, ele é da ordem do *acontecimento* e do *devenir*⁷. Respondem às contingências da multiplicidade de um contexto e esboçam as possibilidades de um por vir.

Os conceitos não seriam, portanto, da ordem da estrutura e do fechamento, mas da ordem do desequilíbrio que gera novas potencialidades a partir do caos, de uma nova cartografia de possibilidades, de um mapa de multiplicidades. A fluidez de suas bordas se delinea à mercê dos agenciamentos rizomáticos que produzem um *phylum* semelhante ao conceito da biologia. Há os agenciamentos maquínicos⁸ de corpos, da expressão, dos conteúdos, de ações e de paixões, atrações e repulsões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos outros, identificados e descritos em relações materiais. É o agenciamento que se dá a partir da produção, da economia, do trabalho, da mídia, da política. E há também os agenciamentos coletivos de enunciação, de atos e de enunciados, de um regime de signos compartilhados, da linguagem, da expressão que se refere ao conteúdo sem, com isso, descrevê-lo nem o representar. Os agenciamentos produzem desequilíbrio, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades, novos percursos rizomáticos a serem percorridos. Por isso podemos dizer que os agenciamentos são também da ordem do território⁹, desse percurso no qual

⁷ Para Deleuze e Guattari, o *devenir* não necessita tornar-se outra coisa para se tornar real. O *devenir* não é imitação, reconhecimento ou transposição; ele refere-se às possibilidades de experimentação de modos diversos de vida minoritários, pertence aos fluxos do desejo, assim como os afetos e o acontecimento.

⁸ A recorrência ao termo máquina na obra de Deleuze Guattari se refere a um entendimento sobre como se dão novas composições entre os corpos através da produção de cortes e fluxos: “o homem compõe máquina desde que esse caráter seja comunicado por recorrência ao conjunto de que ele faz parte em condições bem determinadas. O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições da estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios. O soldado de infantaria grego compõe máquina com suas armas nas condições da falange. O dançarino compõe máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte... Não foi de um emprego metafórico da palavra máquina que partimos, mas de uma hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como elementos quaisquer são determinados a compor máquinas por recorrência e comunicação; a existência de um ‘*phylum* maquínico’.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 508s)

⁹ A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e

os rizomas são produzidos, desse lugar onde ocorrem os acontecimentos. Os dois tipos de agenciamentos promovem tanto a decodificação quanto a desterritorialização, oscila entre formas de pensamento pre-concebidas e as linhas de fuga ou transversais que ele traça.

É importante destacar também que os agenciamentos coletivos não são a mera expressão dos agenciamentos maquínicos e nem os agenciamentos maquínicos a corporificação dos agenciamentos coletivos. Não há hierarquia entre os dois, pois todo agenciamento concreto é duplo. Os agenciamentos podem ser corpos coletivos, políticos, sociais, orgânicos e podem ser regimes de signos coletivos. Sua movimentação mútua é que produz os conceitos ao mesmo tempo em que produz territórios. Os agenciamentos tomados em corpo e em discursos, atuam duplamente na desterritorialização. Não devemos entender também a noção de território apenas como um lugar identificável em um mapa. Uma sala aula enquanto acontecimento pode ser um território para a pedagogia; o cabo de um martelo pode ser um território para a mão; um livro pode ser um território para o leitor. Essa noção de território, originada pelos agenciamentos, nos abre possibilidades novas de pensar os conceitos:

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. (GUATTARI & ROLNIK, 2011, p. 388)

A desterritorialização é o movimento de ruptura com um território, sua linha de fuga¹⁰, seu corte no caos e se produz através dos agenciamentos maquínicos da divisão social do trabalho, nas estratificações materiais e na produção discursiva que produzem novos sentidos, novos deuses, e abandonam a estrutura arborescente do *socius*. A desterritorialização de ordem rizomática que se dá por novos agenciamentos nos leva à criação, a uma reterritorialização. Não uma volta necessária a um antigo território, mas à produção de um novo território, uma outra possibilidade rizomática, um novo conceito.

Os agenciamentos atuam no território, na materialidade das ações e relações, nos discursos que se produzem, e escapam desse território para produzir as linhas de fuga, os conceitos. Deleuze e Guattari exemplificam esse processo de desterritorialização e reterritorialização com a ascensão dos Estados em *O anti-Édipo*. Segundo os autores, os Estados, ao contrário do que poderia se pensar em princípio, não produzem a primeira territorialização, mas a primeira desterritorialização das comunidades pré-capitalistas, destruindo seus agenciamentos, seus territórios e sua unidade imanente da terra para impor uma organização administrativa, fundiária e residencial, uma transcendência distinta da natureza, cujo topo da arborescência é ocupado por um deus ou déspota que tem toda uma organização de aparelhos do estado ao seu favor para propor uma reterritorialização do espaço, com novas relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas. Os Estados configuram novos agenciamentos maquínicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação que subordinam as alianças primitivas a um deus/déspota que detém o poder sobre as forças produtivas.

¹⁰ “A linha de fuga é uma desterritorialização. [...] Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano. [...] Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada”. (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 49.)

Essas reterritorialidades do Estado, no entanto, são complexas e variadas. Seu poder circula entre lados que tendem a uma carga fascista ou a uma carga revolucionária. De um lado há o peso de forças dos aparelhos de estado que podem promover uma desterritorialização com um intenso caráter nacionalista, fascista, racista e classista e de outro lado há as minorias que podem promover uma desterritorialização revolucionária contra essas forças conservadoras do Estado. Esse Estado moderno, por sua vez, pode atuar na regulação desses agenciamentos desterritorializantes, e reterritorializá-los de modo a impedir que promovam uma alteração efetiva no *socius*, através de agenciamentos da ordem molar e molecular¹¹ para manter os processos de sujeição social e servidão maquínica¹².

O conceito, as desterritorializações e reterritorializações vislumbram um outro plano de existência, um plano de multiplicidades que se agenciam, no qual

¹¹ “os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de “transversalidade”. (GUATTARI & ROLNIK, 2011, p. 385s) Vale aqui ressaltar que a ordem molar, relacionada ao macro, ao majoritário, às instituições, às grandes estruturas do socius, também dialoga com a estrutura rizomática do molecular, do micro, do minoritário, dos devires e fluxos. O dualismo produzido pelo molar/molecular corre o risco de privilegiar, em uma leitura da obra de Deleuze e Guattari, o molecular, como propõem na introdução de Mil Platôs: “Faça rizoma e não raiz”. Com relação a essa leitura, destaca-se a contribuição de Stengers (2009) que considera a primazia do molecular e minoritário um risco que leva à necessidade maníaca de diferenciação. Propõe, portanto, cautela no ataque ao molar/macro e na exaltação do molecular/micro, e oferece como alternativa o “meso”, uma mesopolítica que dialogue de se situe na relação entre molar e molecular, entre tudo aquilo que o molar não permite dizer e o molecular não consegue deduzir.

¹² A desterritorialização promovida pelos Estados opera através dos dispositivos de *sujeição social* – que produz um sujeito individuado, empreendedor de si mesmo, autorregulador de sua função de trabalhador, usuário, consumidor e endividado, que personifica as relações do capital – e de *servidão maquínica* – que produz engrenagens dos agenciamentos do mundo capitalístico, uma empresa, sistema financeiro, mídia; uma peça despedaçada que é um ponto de junção e disjunção de agenciamentos maquínicos e coletivos. Essa servidão produz também subjetividades que não escapam das máquinas, dos bancos de dados, das redes de informação, constituindo, no limite, uma concepção de sujeito não individuado, que é dependente e produto dos sistemas maquínicos múltiplos do mundo capitalístico.

Inteligência, afetos, sensações, cognição, memória e força física são agora componentes cuja síntese não reside mais na pessoa, mas, sim, no agenciamento ou no processo (empresa, mídia, serviços públicos, educação escolar etc.).

“A servidão não funciona com “sujeitos” e “objetos”; ela trabalha sobre sua desterritorialização (ou sua descodificação), isto é, com os componentes moleculares, as potencialidades não individuadas, intensivas, subumanas da subjetividade, assim como com os componentes e potencialidades não individuadas, intensivas, moleculares da matéria e das máquinas.” (LAZZARATO, 2014, p. 30)

entrevemos uma potência que pode perturbar a ordenação de nosso modo de vida. Esse plano instaura uma tensão interna ao observador que irrompe perspectivas e confunde um modo de existência, deslocando seu centro de gravidade. Ele instaura um risco, um plano de imanência no qual se apresentam novas tessituras, novas linhas e novos agenciamentos. Esse novo plano escapa dos conceitos forjados em um plano da transcendência, percorre rastros e reativa conceitos outros. É o terreno movediço onde o acontecimento se faz:

Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso. Corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito. Mesmo Descartes tem seu sonho. Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa. (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 52)

O plano de imanência possibilita agenciamentos originados de acontecimentos que rabiscam um mundo possível. Esse plano não remete às ideias, ao contrário, ele cria possibilidade não existentes ao dar vida às possibilidades virtuais.

E os agenciamentos concebidos nesse plano não são feitos pelos filósofos, mas por um *personagem conceitual* que inventa novos mundos, novas possibilidades de vida. Não há um plano de imanência prévio que será povoado por personagens conceituais e nem personagens que originam planos. Eles são da ordem maquínica e se originam a partir dos acontecimentos. Os personagens conceituais trazem um novo olhar despertado, tomado pelos devires, sempre minoritários¹³: devir-mulher, devir-bicha, devir-negro, devir-criança, devir-puta, devir-mendigo. Esses personagens “não

¹³ O minoritário é sempre da ordem da resistência. Ao contrário do majoritário, hegemônico, o minoritário representa aquilo que resiste, que luta, que escapa às bordas. O personagem conceitual não se refere ao molar, ao majoritário, porque eles já estão dados e compõem o território: refere-se ao molecular, ao minoritário, à criação de um novo por vir.

apenas nos mostram as baixezas, as maldades, a sordidez dos que os cercam, mas nos fazem ver que os outros não os veem, que há muito tempo deixaram de vê-los. Esses personagens agem como espelhos ou ‘intensificadores’ da experiência.” (LAPOUJADE, 2015, p. 53)

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os "heterônimos" do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 78)

Embora os personagens conceituais possam ser extraídos de arquétipos, figuras históricas ou mitológicas, não podem com eles se confundir. São o devir, o sujeito da filosofia que articula os agenciamentos e cria os conceitos; são os verdadeiros agentes da enunciação. Eles estão mesmo na origem do plano de imanência e são responsáveis por criar seus horizontes e estender seus limites. Seus movimentos no plano vão do caos aos conceitos, produzindo agenciamentos que são o próprio movimento do pensamento. O movimento do pensamento é dramatizado pelos movimentos dos personagens conceituais: seus atributos de mergulhar, de romper, de guerrear, de criar se fazem em movimentos dramáticos dos personagens.

Nesse plano de imanência, no qual as personagens produzem agenciamentos desterritorializantes, criando conceitos, a Senhora dos Guarda-chuvas é a personagem conceitual que escapa de seu território em um sobrevoo. Ela *desterritorializa*, isto é, escapa nas linhas de fuga que a prendem a um sistema fechado, já-dado, a todos os projetos que já lhe foram designados e programados. Nesse sobrevoo de fora,

desterritorializado, maquina-se a um plano de imanência. Torna-se, assim, uma estrangeira ao seu próprio território. Nômade, mergulha no caos e dobra o plano da imanência desterritorializado sobre o real: “Que espécie de estrangeiro há no filósofo, com seu ar de retornar do país dos mortos? Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 84)

O sobrevoo do personagem conceitual no plano de imanência não tem como horizonte a desterritorialização absoluta. Ele não vaga rumo ao infinito. *A desterritorialização não existe sem reterritorialização.* E quando esse personagem conceitual é tomado pelos agenciamentos e cria os conceitos, cessa o sobrevoo: *o conceito o reterritorializa.* Daí a ideia de geografia do pensamento. O conceito pertence ao campo do território-desterritório-reterritório.

A desterritorialização e a reterritorialização se cruzam no duplo devir. Não se pode mais distinguir o autóctone e o estrangeiro, porque o estrangeiro se torna autóctone no outro que não o é, ao mesmo tempo que o autóctone se torna estrangeiro a si mesmo, a sua própria classe, a sua própria nação, a sua própria língua: nós falamos a mesma língua, e todavia eu não entendo você... Tornar-se estrangeiro a si mesmo, e a sua própria língua e nação, não é próprio do filósofo e da filosofia, seu "estilo", o que se chama um galimatias filosófico?. (DELEUZE & GUATTARI, 2010: p. 132)

A Senhora dos Guarda-chuvas desterritorializa, mas num duplo devir reterritorializa os vários discursos de sujeição e servidão. Instaura o novo e reproduz o antigo. É ao mesmo tempo anfitriã e hóspede de si mesma nesse plano de imanência.

Mas ainda resta a pergunta: o que faz com que esse plano e essa personagem se atualizem e sejam vistos? Como se nota seu sabor, escondido em meio à poeira e poluição das cidades? Talvez esse acontecimento que nos levará a resposta só seja possível em um momento futuro dessa tese-banquete. Por hora, é válido retomar a

trindade filosófica de Deleuze Guattari: *traçar* (um plano de imanência), *inventar* (um personagem conceitual), *criar* (conceitos).

“Desterritorialização se cruza com a reterritorialização num duplo devir”.
Novos conceitos para vislumbrar um novo mundo possível. Esse processo é de luta, de ruptura de caos. Novos agenciamentos não surgem de forma democrática e nem por transformações molares. Eles surgem de acontecimentos que se dão no plano da imanência de um personagem desterritorializado. Na entrada resta entender como, de fato, se dão esses acontecimentos, se os moradores em situação de rua estão à vista de olhos, mas raramente a eles é atribuído um rosto.

Nessa geografia de conceitos, agenciamentos e territórios está a Senhora dos Guarda-chuvas. Já conhecemos seu espaço físico: 22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W. Ela está lá, todas as horas, todos os dias; sentada à sarjeta, gritando seus improperios. À noite, reina no seu castelo de guarda-chuvas. São poucos que notam sua presença, pois parece materializar com maestria a ideia popularmente conhecida como invisibilidade social. Mas ela está lá, visível. Seus gritos incomodam. Seu cheiro incomoda. Todas as manhãs, por volta das 6 horas, inicia seu ritual de higiene. Defeca na rua, urina na rua. Sua existência incomoda. Há, talvez, a necessidade de que seja invisível. Afinal, sua existência responde a quê? Que tipo de agenciamentos atuam nessa senhora? Que corpo é esse, que palavras são essas que cobram a atuação da polícia e clamam por seus direitos? Nessas coordenadas, nesse corpo, há desterritorializações e reterritorializações?

Pode-se perceber que se atualizam nessa senhora modos de existência e são criadas novas maneiras de existir, como propõe Souriau.

[Segundo Souriau] O modo não é uma existência, mas a maneira de fazer existir um ser em determinado plano, um gesto. Cada existência provém de

um gesto que o instaura, de um "arabesco" que determina que será tal coisa. Esse gesto não emana de um criador qualquer, é imanente à própria existência. Desse ponto de vista, modo e maneira não designam de jeito algum a mesma coisa. Forçando a distinção, poderemos dizer que o modo (de *modus*) pensa a existência a partir dos limites ou da medida dos seres (como mostra o derivado moderação), enquanto que a maneira (de *manus*) pensa a existência a partir do gesto, da forma tomada pelos seres quando aparecem. O modo limita uma potência de existir, enquanto que a maneira revela a forma do existir, a linha, a curvatura singular, e assim mostra uma "arte" (LAPOUJADE, 2017, p. 15).

Pode-se identificar na Senhora dos Guarda-chuvas elementos de sujeição social que a limitam dentro de um modo de existir. Seu discurso que cobra direitos e ações do Estado comprovam isso. Nela atuam e circulam agenciamentos molares que a colocam ao lado de grande parte dos brasileiros e de um discurso médio, que cobra eficiência da polícia na defesa do patrimônio e dos bons costumes do chamado homem de bem. Ela se insere nos grandes axiomas da sociedade conservadora brasileira que valoriza a pátria, a família e Deus. Mas sua maneira de existir é outra. A insistência em morar na mesma esquina, sob chuva e sol, frio ou calor, embaixo de guarda-chuvas e sentada à sarjeta em uma caixa de madeira produz algo.

Corre-se aqui um risco: o de que as palavras e tintas utilizadas para narrar a Senhora dos Guarda-chuvas caia em um estilo pitoresco, qual de um viajante do século XIX frente a uma paisagem exótica, como o fez Debret com os habitantes e a paisagem do Rio de Janeiro. Outro risco é que essa Senhora atue apenas como uma ilustração ficcional dos conceitos listados e esboçados: que ela seja apenas a materialização de agenciamentos, territórios e conceitos. Todos esses riscos são reais e inevitáveis por motivos óbvios: há na maneira de existir da Senhora dos Guarda-chuvas um elemento pitoresco que pode chamar a atenção do observador. Há nessa maneira de existir uma potência que pode produzir agenciamentos no observador para tentar reterritorializar

essa potência de existência que ela expressa através dos conceitos dos quais consegue laçar mão. Portanto, é nesse observador, que escreve esta tese, que essas potências agem. Os agenciamentos que atuam na Senhora dos Guarda-chuvas, no entanto, são da ordem do inatingível: seu segredo existencial. O acesso a eles é da ordem do segredo pois a terra da Senhora dos Guarda-chuvas é constituída por múltiplas multiplicidades que compõem sua máquina desejante. Ela não se confunde nem com o espaço das coordenadas em que vive, nem com seu corpo, nem com seu discurso. É um plano em que agenciamentos atuam, um corte que pode nos fazer ver, sentir e pensar, que pode tornar perceptível o que não o é em outros planos. É um plano que nos faz ver além, que desterritorializa, mas que não nos permite o acesso. É onde se percebe um movimento aberrante, estranho, molecular, rizomático.



L'entrée



Heterotopias lisas e striées

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos “ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas (FOUCAULT, 2007, p. XIII).

Antes de discutirmos sobre acontecimentos, voltemos aos territórios para incluir uma reflexão sobre os espaços, mais precisamente como o espaço delimitado por esta tese gera (des)(re)territorialidades.

Podemos delimitar o espaço apresentado no início desta tese-banquete através de coordenadas geográficas, como fizemos. Podemos mesmo delimitá-lo através de questões, urbanas, históricas e políticas. Essas delimitações, no entanto, pouco dizem das possibilidades do espaço.

Em 1822, as lavouras de café ainda eram incipientes. A cana ainda ditava a economia de grande parte do Brasil. A vila de São Carlos, hoje Campinas, era um entreposto de passagem. A preferência de moradia no início do século XIX, fora a capital do Império e algumas capitais do nordeste, era no campo. Na casa grande, em meio às lavouras e escravos, era o ambiente favorável ao poder patriarcal. As ruas de terra eram povoadas por pedestres, cadeirinhas e banguês que levantavam pouca poeira. A morosidade dos passos permitia outra relação com a rua, que se constituía como uma extensão das casas de taipa. As ruas da cidade eram o espaço dos escravos.

Na rua, trabalhavam para os senhores ou eram por eles alugados. Em muitos casos, eram a única fonte de renda de viúvas. Trabalhavam de carregadores, vendedores, artesãos, barbeiros, prostitutas.

Alguns eram alugados para mendigar. Toda pessoa com algum recurso possuía um ou mais escravos. O Estado, os funcionários públicos, as ordens religiosas, os padres, todos eram proprietários de escravos. Era tão grande a força da escravidão que os próprios libertos, uma vez livres, adquiriam escravos. A escravidão penetrava em todas as classes, em todos os lugares, em todos os desvãos da sociedade: a sociedade colonial era escravista de alto a baixo (CARVALHO, 2003, p. 20).

A rua como extensão da casa permitia uma porosidade entre o espaço público e privado. A quantidade reduzida de residências e a circulação fluida dos escravos permitia também um constante conhecimento da vida alheia que se constitui em rápida moeda de troca de favores e benefícios.

No século XVIII, com a ascensão de uma burguesia agrária, a oferta e circulação de produtos faz com que as cidades fiquem mais povoadas e que os produtos apareçam em maior oferta e circulação. O público deixa de ser simplesmente um espaço fora das casas particulares e envolve os discursos, a circulação de saberes e os desconhecidos que povoam as ruas. Surge o termo *cosmopolita*, registrado no idioma francês em 1738, para designar o “homem que se movimenta despreocupadamente em

meio à diversidade, que está à vontade em situações sem nenhum vínculo nem paralelo com aquilo que lhe é familiar” (SENNET, 1988, p. 31).

No século XIX, com o triunfo do capital, o desenvolvimento das cidades culmina na Belle Époque. Surgem os parques urbanos, novas vias para circulação de carros, passeios públicos, cafés, bares cabarés, óperas, teatros. O espaço público começa a assumir novas nuances. As ruas transformam-se em locais de passagem.

Essas transformações começam a chegar no Brasil com o desenvolvimento econômico promovido pelo açúcar e, posteriormente, pelo café. O Oeste velho de São Paulo que tinha em Campinas seu principal entreposto começou a se desenvolver baseado em uma agricultura comercial diversificada e uma vida mercantil urbana. A região, beneficiada pela alta do preço do açúcar no começo do século XIX, consequência da revolução de Santo Domingos, tinha 62% dos domicílios sustentados pela agricultura. A fama de região de grande lavoura de açúcar até este produto ser quase que totalmente substituído pelo café. É dentro deste contexto de economia florescente que surgem novas demandas de consumo que vão simular as transformações da Belle Époque de Paris. Campinas surge então como uma tímida e trôpega precursora da chegada dessas transformações.

Data de 1866 o início do calçamento de pedra das ruas de Campinas, assim como no final dessa década começam a surgir as primeiras calçadas para os transeuntes. Com o aumento do número de escravos e transeuntes, assim como de carros nas ruas da cidade, surge a necessidade de proteger o pedestre, desde que livres e cidadãos. As lojas começam a ganhar atenção com os produtos ofertados em suas vitrines. A circulação pelos ambientes de lazer, embora pública, no sentido de ser exterior ao universo privado, é aberta àqueles que pertencem à elite, que podem ostentar um vestuário, ornamentos e mesmo um porte corporal.

Em 1886, Campinas ainda não vê sinais efetivos de uma Belle Époque a não ser pelos produtos que aqui chegam através dos mascates. A Companhia Paulista de Estradas de Ferro chega a Campinas em 1872 conectando, de forma eficiente, Campinas com o mundo. Em suas ruas, no entanto, há poucas mudanças. Circulavam pelas ruas de terra de Campinas tróleis, cabriolés, tílburis e bondes com tração animal. A escritora Julia Lopes de Almeida registra a movimentação das ruas de Campinas no romance *A família Medeiros* (1892): “De vez em quando, um trolly levantando nuvens de poeira avermelhada e a rodar vertiginosamente pelo declive, fazendo tremer nos bancos os corpos das senhoras, de guarda-pó de linho e chapéus de palha guarnecidos por véos de côr” (ALMEIDA, 1894, p. 11). Todos os carros, de acordo com lei municipal, tinham como ponto de parada os Largos da Santa Cruz ou da Matriz Velha.

Embora já existisse iluminação pública a gás em 1886, Campinas ainda não tinha chafarizes e fontes adequadas ao número de pessoas que nela moravam e circulavam. Nesse ano, ainda era necessário sair dos limites da cidade para conseguir água de qualidade duvidosa em bicas e nascentes. Essa precariedade na questão da água vai ser responsável pelas epidemias dos anos seguintes que reduz a menos da metade da população e tira a cidade da concorrência para ser a capital do café e do estado.

A esquina entre a Rua do Rosário e Rua Conceição é já um lugar de passagem, mas que convive ainda com heranças de 1822. Os escravos ainda povoam as ruas lado a lado com cabriolés que carregam mocinhas vestidas de acordo com a última moda de Paris. As casas começam a fechar as portas para essas ruas repleta de desconhecidos. A porosidade entre público e privado não é mais possível. As famílias se resguardam e se protegem dentro dos limites de seu lar. As lojas, por sua vez, com a tentação fetichista dos produtos importados, fazem os olhares não mais serem voltados ao outro, mas às coisas.

No fim do século XIX e início do XX, para além de Campinas, com o fim da escravidão, começo da República, chegada dos imigrantes e êxodo rural crescente, as ruas das cidades começam a se transformar. A Belle Époque chega então ao Brasil e promove transformações radicais em algumas cidades.

No Rio de Janeiro, por exemplo, as reformas do “Bota-abaixo” Pereira Passos e a Revolta da Vacina¹⁴ representam uma reconfiguração urbana fundamental. Os pobres e ex-escravos são expulsos dos cortiços da região central e legados às margens da cidade. As medidas sanitárias de Oswaldo Cruz ampliam essa exclusão ao proibirem mendigos e cães nas ruas. As ruas deixam de ser espaço de circulação de todos para todos. Os pobres, além de estar em desacordo com uma ideia positivista de progresso, ofereciam risco de contaminação e proliferação de doenças. Essa expulsão para fora dos limites da cidade, quer seja para regiões distantes ou favelas, não era, no entanto, uma ruptura com essa população, uma exclusão definitiva:

O rótulo acaba se sobrepondo ao movimento que parece empurrar as pessoas, os pobres, os fracos, para fora da sociedade, para fora de suas “melhores” e “mais justas” e “corretas” relações sociais, privando-os de direitos que dão sentido a essas relações. Quando, de fato, esse movimento as está empurrando para “dentro”, para a condição subalterna de reprodutores mecânicos do sistema econômico, reprodutores que não reivindicam nem protestam em face das privações, injustiças e carências (MARTINS, 1997, p. 54).

A modernidade chega a Campinas beneficiando diretamente apenas uma camada da população, a aristocracia cafeeira, que detém os meios de produção e, em consequência, o poder econômico e político. Começa a surgir uma civilização caipira

¹⁴ Tanto as reformulações urbanísticas e arquitetônicas quanto a “Revolta da vacina” fazem parte de uma política do início da República que procurou implementar ideais positivista e higienistas no Brasil, com o surgimento de uma Belle époque tropical. Assim, os cortiços do centro do Rio de Janeiro foram demolidos, condições de higiene e saúde tornaram-se obrigatórias e as classes menos favorecidas foram expulsas do cotidiano dos centros urbanos, exceto quando estavam a trabalho.

que permite uma maior diversificação do mercado de trabalho livre, com a modernização da cidade e a maior demanda por novos serviços e produtos.

Há muitas nuances para identificarmos constantes transformações do espaço público e das ruas e seria necessária muita tinta para dar conta de um trabalho tão minucioso. Essas linhas gerais apresentam apenas alguns pontos que se ligam para esboçar o tempo de agora de Campinas. A esquina da qual falamos até agora.

Em 2018, pulando muitos anos e transformações, a esquina entre a Avenida Francisco Glicério e a Rua Conceição é uma das mais agitadas de Campinas. Às 10 horas e 45 minutos, do dia 26 de julho de 2018, interação discursos, pessoas, produtos, valores. Dada a impossibilidade de calcular o número de passantes e de carros, é possível identificar apenas: 4 pessoas pedindo contribuições de forma muito insistente para a Fundação Abrinq, 2 policiais de plantão no posto da Polícia Militar, 3 policiais da Polícia Montada com seus cavalos, 14 moradores em situação de rua interagindo nos degraus da estátua de D. João Nery, em frente à Catedral, 2 testemunhas de Jeová ofertando livros, 1 vendedor de trufas caseiras, 11 turistas tirando fotos e falando em inglês, 1 pregador evangélico gritando a plenos pulmões versículos da Bíblia. Vê-se o mundo globalizado com o *McDonalds* e *Burguer King* e nos produtos ofertados pelas lojas, desde câmeras espiãs a caixas de som JBL de origem pouco confiável de um box da galeria *Blanc Fashion*, óculos Ray Ban da ótica *A Especialista*, tênis Adidas e Nike da sapataria *Passarela*, jóias chinesas da *Well's® presentes*, televisões Philips em promoção no *Magazine Luiza*. Há ainda promessas de emprego da *Global empregos*, do sonho da casa própria com o consórcio do *Magazine Luiza*, de um carro pelo sorteio do VidaCap capitalizações, de uma carreira de sucesso no *busdoor* da UNIP, de carreira militar de um cartaz colado em poste de cursinho preparatório sem nome e, também no

mesmo poste, de resolução total dos problemas da vida afetiva, econômica e profissional com os trabalhos e amarrações de Pai Tadeu.

E sentada, atrás da barraca de óculos e bonés, no meio fio, a Senhora dos Guarda-chuvas.

Essa mesma esquina, esse mesmo espaço, ao longo do tempo, assumiu, em sua multiplicidade, característica de um espaço liso e de um espaço estriado, seguindo os conceitos criados por Deleuze e Guattari. Enquanto o *espaço liso* é constituído por intensidades, afetos e acontecimentos que garantem multiplicidades “não métricas, acentradas, rizomáticas, que ocupam o espaço sem ‘medi-lo’, e que só se pode explorar ‘avançando progressivamente’” (DELEUZE & GUATTARI, 2012c, p. 40), o *espaço estriado* é mensurado, previsível, traçado, numerado catalogado. Os espaços, no entanto, não podem ser meramente classificados como lisos ou estriados porque

[...] devemos lembrar que os dois espaços só existem de fato graças a misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso (DELEUZE & GUATTARI, 2012c, p. 192).

As ruas de Campinas eram um pedaço de terra estriado a partir de sua ocupação, de seus habitantes, de seus fluxos. No entanto, as transformações sociais e o crescimento da cidade permitiram que se instaurasse nessas mesmas ruas um espaço liso, aberto a novos agenciamentos. O surgimento de uma calçada traz mudanças consideráveis nos fluxos da cidade. A rua começa a ser tomada por pessoas, transportes e animais e animais, a velocidade de movimentação é alterada, a interação com as pessoas e objetos se modifica, os olhares dos passantes se fixam em novos lugares. Esse espaço liso promove uma desterritorialização da rua. No entanto, essa mesma rua passa por reterritorializações promovidas pelo espaço estriado, por exemplo, com as leis que

vão determinar o tamanho das calçadas, a proibição de janelas e portas que abrem para fora, para não promover nenhum dano no passante. O movimento de captura do estriado vai catalogar, legislar, regularizar. O espaço liso vai possibilitar a fuga do estriado com os novos fluxos, usos e sentidos produzidos nessas calçadas a partir dos agenciamentos inesperados que lá se materializam em acontecimentos. Voltamos aos mesmos procedimentos já vistos: desterritorialização/reterritorialização, traçar, inventar, criar.

De uma rua de terra, povoada de escravos, esse espaço já viu o surgimento do Rink Campineiro, salão para patinação, espetáculos e projeções de cinematógrafo. Vê anualmente o projeto Viva Glicério, que transforma o espaço dos carros em espaço de esportes, música e lazer; também tomam esse lugar com a Parada do Orgulho LGBT uma vez ao ano. Sobrepõem-se nesse espaço o liso e estriado em determinados tempos que nos ajudam a pensar sobre o território.

Nesse nosso plano de imanência, é válido que se avizinha um novo conceito, que permitirá novos agenciamentos: as heterotopias de Foucault.

Na medicina, as *heterotopias* equivalem a órgãos que se encontram em um posicionamento diferente do original, do esperado. Esses outros lugares nos quais os órgãos podem se encontrar se originam de uma patologia ou de um procedimento cirúrgico, isto é, por causas não controladas ou controladas.

É daí que Foucault extrai o conceito de heterotopia e o esboça de forma ainda pouco desenvolvida em três textos fundamentais: no prefácio de *As palavras e as coisas*; em transmissão radiofônica no ano de 1966¹⁵; e em uma conferência¹⁶ proferida em 14 de março de 1967, no Círculo de Estudos Arquitetônicos. Soja chega a classificar

¹⁵ FOUCAULT, 2013b

¹⁶ FOUCAULT, 2009

o desenvolvimento desse conceito em Foucault como “frustratingly incomplete, inconsistent, incoherent. They seem narrowly focused on peculiar microgeographies, nearsighted and near-sited, deviant and deviously apolitical¹⁷” (SOJA, 1996, p. 162).

Embora ele recorra às heterotopias para desenvolver seu conceito de *terceiro espaço*.

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault resgata um texto de Borges, “O idioma analítico de John Wilkins”, para relatar seu maravilhamento e incômodo. Dentre tantas estranhezas do conto argentino, destaca-se a já famosa passagem que descreve a classificação dos animais proposta a uma certa enciclopédia chamada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*:

os animais se dividem em (a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães soltos, (h) incluídos nesta classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis (k) desenhados com um finíssimo pincel de pelo de camelo, (l) etcetera, (m) que acabam de quebrar o vaso, (n) que de longe parecem moscas. (BORGES, 2007, p. 124)

O mal-estar que Borges provoca em Foucault vem do espaço em que as coisas se avizinham, se estruturam. O absurdo fantástico provocado por uma ordenação outra do conto de Borges nos leva a um outro espaço, no qual as coisas estão colocadas de outra forma, com outras relações, com outras possibilidades de sentido não previstas pela lógica e pela linguagem. É, por fim, uma quebra da utopia que poderia gerar um consolo por um ordenamento, no limite já esperado e sonhado. No texto de Borges há uma heterotopia, um outro lugar em que a linguagem se inquieta, no qual as coisas se aproximam e distanciam de formas não previstas e imaginadas.

¹⁷ Frustrantemente incompleto, inconsistente, incoerente. Eles parecem estreitamente focados em microgeografias peculiares, de visão e espaço limitados, desviantes e tortuosamente apolíticas. [Todas as traduções serão minhas].

Assim que a linguagem nos toma, são fixadas ordenações empíricas que estruturam nossa realidade, reforçadas ou dialogizadas depois pela cultura, pela ciência e pela filosofia. Esse novo lugar descrito por Borges é da ordem da heterotopia porque

É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre diante do fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem. (FOUCAULT, 2007, p. XVI)

É neste outro lugar, nesta heterotopia, em que as coisas se libertam das ordens pré-estabelecidas e podem se apresentar em um estado anterior às palavras, de forma “mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais ‘verdadeira’ que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico.” (FOUCAULT, 2007, p. XVII).

A primeira apresentação do conceito de heterotopia ainda é muito vaga, um esboço que só é retomado na transmissão de rádio do mesmo ano, publicada depois no texto “As heterotopias” (2013).

Nesse texto Foucault resgata a comparação entre utopia e heterotopia para desenvolver seu argumento. Para ele, não vivemos em espaços delimitados objetivamente marcados, como o espaço descrito pelas coordenadas 22°54'19.9"S, 47°03'33.5"W. O espaço de vida é cheio de nuances, matizes, vãos, dobras e porosidades. Há espaços da ordem do privado e espaços de passagem. Há, no entanto, nesses mesmos espaços, a eles sobrepostos, *contraespaços* com utopias localizadas. O

exemplo que dá é contraespaço da brincadeira de uma criança que faz da cama dos pais uma tenda de acampamento em suas aventuras.

No entanto, estes espaços não constituem necessariamente uma utopia, que pertence à ordem do lugar algum, já que não se atualizam. Esses espaços são da ordem da heterotopia: de outros espaços que coexistem aos espaços já dados.

Para Foucault, entender as heterotopias presentes em toda sociedade seria papel de uma nova “ciência”: a *heterotopologia*, que faria sua descrição a partir de seis princípios.

O primeiro princípio propõe que *toda sociedade constitui heterotopias*. Essas heterotopias são uma constante que se originavam, nas sociedades primitivas de uma “crise biológica” relacionada às questões sexuais e do feminino, principalmente. Surgiam assim as casas de reclusão para a época de menstruação ou mesmo o espaço das núpcias. Nas sociedades modernas, a crise foi substituída pelo *desvio a uma norma*, originando outros espaços como asilos, prisões e hospícios que produzem uma outra norma, uma outra ordem.

O segundo princípio refere-se à *mudança na função dos espaços ao longo da história*. O exemplo que dá é o do cemitério, que até o século XVIII ficava no centro das cidades, ao lado da Igreja, sem solenidades. Com o tempo, com a individuação dos cadáveres, com esquifes individuais, essa solenidade aumenta e valoriza o espaço dos mortos.

O cinema, o teatro e o jardim representam o terceiro princípio, que propõe a *justaposição dos espaços* na heterotopia. O cinema é apenas uma sala com uma grande tela onde espaços reproduzidos e criados na tela permitem uma justaposição que promove a coexistência de múltiplas locações.

As *heterocronias* são o quarto princípio. Algumas heterotopias geram uma ruptura no tempo, quer seja o cemitério que representa um corte da vida; museus e bibliotecas que resgatam o tempo passado no presente; ou mesmo o espaço das férias e festas, no qual o tempo do trabalho é suspenso. Nesse espaço heterotópico o tempo obedece a uma outra ordem: as temporalidades de passado, presente e futuro se sobrepõem e coexistem.

O quinto princípio refere-se à *abertura e fechamento* engendrados pela heterotopia. Há lugares em que a entrada só é possível com um tipo de permissão e procedimentos: esse é o caso das prisões e espaços religiosos consagrados, por exemplo.

O último princípio refere-se às heterotopias que instauram *ilusões* que denunciam aquilo que é ilusório na sociedade real, ao estabelecerem um espaço com outra ordenação, como os bordéis. Ou mesmo novos espaços cuja ordenação é tão bem-arrumada e meticulosa, que atua como *compensação* de um real desorganizado e confuso, como os falanstérios de Fourier¹⁸.

No último texto em que discute as heterotopias, no congresso de arquitetura, Foucault retoma os seis princípios listados na transmissão radiofônica. No texto *Outros espaços*, publicado somente com autorização de 1984, é desenvolvido de forma um pouco mais detalhada o conceito de espaço. Para tanto, Foucault retoma a revolução heliocêntrica de Galileu. O espaço perde suas bordas e se estende ao infinito e a Terra é um ponto em movimento eterno. Não há mais extensão, localização, mas

¹⁸ As Falanges de Fourier corresponderiam a pequenas unidades sociais com populações de cerca de 1500 habitantes, que teriam como prédio central o Falanstério. As Falanges se estruturariam a partir de diversos espaços de socialização e convivência em todas as atividades cotidianas. Um aspecto central e necessário às Falanges seria a ruptura com a monogamia e com a instituição do casamento. O amor seria livre, assim como a criação das crianças, educadas coletivamente nos espaços de convivência. Existiram poucas experiências de Falanstérios no mundo. No Brasil existiu o Falanstério do Saí, em Santa Catarina, que existiu entre 1841 e 1843, fundado por colonos franceses.

posicionamentos, que tecem relações de vizinhança com outros pontos, outros elementos também em constante movimento.

No entanto, mesmo com a revolução de Galileu e todas as revoluções posteriores, mesmo com a revolução tecnológica virtual, alguns ambientes ainda mantêm uma certa sacralidade através de algumas oposições que dificilmente são questionadas entre o espaço público e privado, o familiar e social, o cultural e útil, o do trabalho e do lazer. Há garantias legais e morais que mantêm essa oposição quase intocável.

A heterotopia seria o que escapa dessas oposições, que as suspendem, neutralizam e subvertem sua lógica. As heterotopias seriam o “espaço de fora”

pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo. Dito de outra forma, não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual se poderiam situar os indivíduos e as coisas. Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos. (FOUCAULT, 2009, p. 414)

Não há mais referências ao conceito de heterotopia na obra de Foucault. A ausência de novos exemplos e discussões legou o conceito a um certo esquecimento dada sua incompletude no plano de imanência dos conceitos foucaultianos. Por isso também esse conceito recebeu muitas críticas, dado seu caráter de incompletude. Genocchio (1995) questiona que o conceito de Foucault poderia se referir a qualquer espaço, pois seus exemplos são genéricos e vagos. Saldanha (2008) defende que o conceito de heterotopia é problemático pois se embasa em uma falácia estruturalista que reduz o espaço a uma quase totalidade transcendental.

Essas críticas esparsas não impediram, no entanto, que o conceito fosse amplamente utilizado pelo que se chama de geografia pós-moderna, para analisar fenômenos de resistência que ocorrem nas cidades: Castro, por exemplo considera como heterotopias

os acampamentos *occupy* em diversas cidades do mundo a partir de setembro de 2011, e que foram inspirados pela ocupação da Praça Tahrir, em Cairo, durante os eventos que ficaram conhecidos como *Primavera Árabe*. Na cidade de São Paulo, a multidão percorrendo o espaço projetado exclusivamente para automóveis na Ponte Estaiada Octávio Frias de Oliveira sobre o Rio Pinheiros, por ocasião das manifestações de junho de 2013; as manifestações e eventos das Viradas Culturais, tomando o Vale do Anhangabaú e outros espaços da cidade; a produção e arranjos de espaços-tempos de exceção, controlados em maior ou menor grau: as ocupações, atividades e festas temporárias no Minhocão, no Largo da Batata e na Praça Roosevelt; as manifestações que anualmente ocorrem no 1º de Maio, na Praça Campo de Bagatelle e no Anhangabaú, os protestos e marchas na Avenida Paulista e muito recentemente a própria avenida fechada ao tráfego aos domingos; as multidões dos shows e jogos de futebol, ocupando bairros inteiros.” (CASTRO, 2015, p. 9)

Deleuze, na versão particular que faz de Foucault em seu livro homônimo (2013), não cita em nenhum momento o conceito de heterotopia. No entanto, podemos vislumbrar, sem muita imaginação, um esboço desse conceito quando Deleuze apresenta uma reflexão sobre os poderes. Ao final da discussão sobre *Vigiar e punir*, Deleuze propõe que as prisões remeteriam a um “lado de fora” que traça o diagrama das forças com as quais se relaciona, e seriam também “formas de exterioridade” nas quais as relações de forças engendram agenciamentos, num “devir de forças”. Esse diagrama-
devir de forças

é um mapa, ou melhor, uma superposição de mapas. E, de um diagrama a outro, novos mapas são traçados. Por isso não existe diagrama que não comporte, ao lado dos pontos que conecta, pontos relativamente livres ou desligados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência [...]. (DELEUZE, 2013, p. 53)

Estamos diante da heterotopia ainda: esse lugar de resistência que se sobrepõe ao real para atualizá-lo, revelando seus desvios, mutações, justaposições, heterocronias, aberturas e fechamentos, ilusões e compensações. Uma heterotopia onde atuam os agenciamentos nos corpos e nos enunciados esboça um devir, se faz em acontecimento que atua em uma linha de fuga que rompe e desterritorializa os códigos, os dispositivos de poder que atuam nos limites de um território, de um Estado ou instituição. Nessa heterotopia floresce um plano de imanência onde as linhas moleculares produzem fluxos de desterritorialização.

Um outro exemplo interessante de utilização do conceito de heterotopia vem de Gandy (2012), sobre o cemitério Abney Park no norte de Londres. Criado 1840, foi o primeiro cemitério não devocional da Europa e serviu de modelo para vários outros cemitérios, como o Père-Lachaise em Paris. Sua estrutura de parque dava continuidade à área rural com a inserção de grandes jardins e túmulos. Foi um dos exemplos de reforma social, moral e urbanística que racionalmente repensava os espaços entre natureza e civilização. Um século depois de sua criação, no entanto, encontrava-se em processo de deterioração, negligenciado pelo governo, tomado por ruínas, ervas daninhas, vandalismo e poeira. Só em 1974, quando foi criada a associação *Salve o Abney Park*, que o cemitério voltaria a ser preservado. É nesse contexto que começa a ser utilizado como locação de filmes e fotos e vira um exemplo de “natureza selvagem gótica”. Nos anos 90, passa a ser reconhecido como reserva natural, dada a sua biodiversidade e as mais de 170 espécies de árvores. Além disso, começa a ser reconhecido mundialmente como um lugar para encontros sexuais para a comunidade gay. Nesse cemitério há uma heterotopia que sobrepõe, no mesmo espaço, uma multiplicidade de lugares, de funções, de significações.

Heterotopic alliances involve or at least imply a coalescence of interests — even if not explicitly acknowledged — between disparate groups or individuals concerned with the defence of marginal or interstitial spaces. (GANDY, 2012, p. 14)¹⁹

Para Gandy, é possível a formação de alianças heterotópicas que atuam sobre um espaço para promover sua desterritorialização como um outro espaço de resistência, de transformação. Mas não são essas heterotopias das quais trataremos.

* * *

Na esquina da Senhora dos Guarda-chuvas outros espaços coexistem trazendo desvios, funções, justaposições, heterocronias, aberturas, fechamentos e ilusões que não são vistas a olhos nus, justamente porque são *heterotopias da ordem do invisível*. São heterotopias povoadas por pessoas aparentemente invisíveis aos olhos de passagem nessa esquina, que veem os discursos e coisas que se ofertam em uma promessa utópica da vida. Enquanto algumas heterotopias são visíveis a olhos nus e nos mostram vislumbres de outra vida, há heterotopias que nos são invisíveis. São heterotopias que aniquilam as utopias: os espaços outros dos moradores em situação de rua que ali vivem todos os dias de forma mais ou menos fixa, independentemente de condições climáticas e de outras heterotopias eventuais.

Propõe-se aqui a definição do conceito de *heterotopias invisíveis*, diferentemente das heterotopias, que não engendram desterritorializações no espaço pensando em uma sociedade transformada, com uma utopia no horizonte, quer seja para alimentar as forças moleculares ou estruturar as forças molares. Elas são de outra

¹⁹ “As alianças heterotópicas envolvem, ou pelo menos implicam, uma coalescência de interesses - mesmo que não seja explicitamente reconhecida - entre grupos díspares ou indivíduos preocupados com a defesa de espaços marginais ou intersticiais.” (tradução nossa)

ordem, promovem uma outra captura. Um cemitério como heterotopia é visível. Em Abney Park é possível ver a coexistência dos espaços ali, quer seja com artistas, biólogos ou ativistas gays. Na esquina da Senhora dos Guarda-chuvas também é possível ver uma heterotopia. Nesse lugar de passagem ocasionalmente coexistem manifestações, festas, paradas. Mas a heterotopia dos moradores em situação de rua é outra. Claro que é possível ver seus pertences, o papelão-cama, os sacos ou mochilas de pertences, as tralhas de comida e bebida. O conceito de heterotopia invisível que surge das calçadas de Campinas e dos moradores em situação de rua se diferencia da heterotopia por não ser um espaço facilmente acessado. No reino de guarda-chuvas da Senhora há um outro espaço, talvez muito mais relacionado com a ideia de liso e estriado de Deleuze e Guattari.

O espaço estriado caracterizado por muros, cercados e caminhos é habitado pelo *sedentário*, aquele que se adequa à ordenação do espaço, a ele responde, a ele representa e constitui. O espaço liso, marcado por caminhos e pegadas que se apagam e se deslocam com o trajeto é povoado pelo *nômade*.

A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não para de mobilizá-los. O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto. (DELEUZE & GUATTARI, 2012c, p. 53s)

O nômade constitui sua relação com o espaço pela desterritorialização. Para ele os espaços são territórios de passagem. O nômade cria espaços lisos e por eles é criado. Ele é o vetor de desterritorialização. O nômade não tem um destino, vagueia em meio aos acontecimentos, agenciamentos e desterritorializações. Dá a ver outras formas

de território, outros planos e agenciamentos, podendo instaurar, por sua vez heterotopias no espaço. E nesse espaço liso, aquilo que se produz pelo nomadismo, passa por processo de captura que gera trajetos fixos, originando novos espaços estriados e sedentários.

Seria, portanto, a heterotopia invisível um espaço nômade? A heterotopia invisível é um espaço de desterritorialização por excelência?

Uma peculiaridade fundamental compõe a heterotopia invisível dos moradores em situação de rua: o seu espaço particular não pode ser delimitado, somente localizável: por isso poderíamos considerar um espaço nômade. Mas há aqui uma diferença importante: a despeito de alguns poucos pertences, o que constitui essa heterotopia invisível não é um lugar, mas o corpo²⁰. A heterotopia invisível se atualiza no corpo do morador em situação de rua, em seus gestos, no traçado que faz nas ruas da cidade. Ela não é da ordem material, objetal. A heterotopia invisível é da ordem do acontecimento, tomada por um devir-caracol, e faz com que o morador em situação de rua carregue sua casa na própria carne.

Os agenciamentos que atuam no corpo do morador em situação de rua possuem uma potência de desterritorialização radical.

Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo — senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado — senão será desviante. Você será sujeito e, como

²⁰ O corpo enquanto *locus* privilegiado da política contemporânea tem destaque a partir de Foucault. Como sequência dos estudos genealógicos dedicados à análise das formas de exercício de poder, em *A vontade de saber* (2001), primeiro volume da História da sexualidade, Foucault propõe a existência de um biopoder que atua para gerir a vida, o direito individual e que priva o sujeito da morte. Não é mais o poder soberano que fazia morrer e deixava viver, mas um poder que “faz viver e deixa morrer.” Segundo Foucault, esse poder se desenvolveu em dois polos: um que centrou-se no corpo enquanto máquina, no seu adestramento, na plena absorção de sua força e produção, na sua utilidade como elemento fundamental nos sistemas econômicos; outro centrado no corpo-espécie e no pleno desenvolvimento de seus processos biológicos, no nascimento, na saúde, na reprodução e no controle da morte. O biopoder pretende assim intervir no controle da vida, reduzindo os acidentes, deficiências e eventualidade que possam afetar a produção e utilidade do corpo.

tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado — senão você será apenas um vagabundo. (DELEUZE & GUATTARI, 2012a, p. 53s)

Morar na rua pressupõe toda uma reorganização do corpo, um corpo agora depravado, desviante e vagabundo. Um corpo que não pode ser mais protegido pela privacidade, que está às vistas de qualquer olhar, que está à espera da violência, à revelia da natureza. É esse corpo que tem que organizar uma heterotopia invisível como seu território.

As fotos a seguir fazem parte de uma coletânea organizada Rita Ribeiro e registram cenas de moradores de rua de Campinas que se referem a nossa discussão.

Fotografia 1



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 27

Fotografia 2



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 48

Fotografia 3



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 76

Fotografia 4



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 62

Fotografia 5



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 44

Fotografia 6



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 61

As duas primeiras fotografias apresentam espaços que se assemelham a moradias possíveis, sedentárias, molares. Na primeira há uma tentativa de estruturação arquitetônica de móveis para formar uma residência. Na segunda, as ferragens de uma Kombi fazem o papel da casa possível. São espaços visíveis, é possível verificar que aquele vão de viaduto e aquele carro passam por desterritorializações. Mas não é possível ver, naquele espaço, naquela heterotopia invisível, os agenciamentos que ali atuam e o que produzem em conjunto com aqueles corpos que têm de se adaptar a novas configurações existenciais.

Nas fotografias 3 e 4, pela ausência de móveis e carcaças, é muito mais evidente essa heterotopia invisível, esse lugar nômade em que se desterritorializam espaços e corpos. Já nas fotografias 5 e 6 a heterotopia invisível atua de forma diferente das demais fotografias. Aqui temos os moradores em situação de rua, mas temos também os passantes alheios ao seu corpo heterotópico. A fotografia 6 torna-se mais representativa ainda pela mulher cega que invade o espaço heterotópico da família. Sua cegueira, diferente da cegueira do demais passantes, não produz repulsa, nojo ou

iedade. Aliás, é sua cegueira que pode ser o motivo que faz com que a mulher de óculos escuro ao lado perceba os moradores na rua. Que agenciamentos atuam nesses corpos arquitetônicos, não visíveis a grande parte dos olhares dos passantes? Como esse corpo e eventuais objetos criam uma casa de circunstância no espaço público e cotidiano das ruas da cidade?

A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma: dentro da sua lata de lixo ou sobre o banco, os personagens de Beckett criam para si um território. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: "minha casa". O território é feito de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de "propriedade": mesmo os ritmos ganham aqui um novo sentido (ritornelos). O território cria o agenciamento (DELEUZE & GUATTARI, 2012c, p. 232).

Esse território heterotópico invisível cria agenciamentos. Os agenciamentos produzem desterritorializações ou reterritorializações. Neles atuam devires, um novo por vir se esboça. Talvez nessa heterotopia invisível se esboce também a cidade subjetiva de Guattari:

Não se trata mais aqui de uma “Jerusalém celeste”, como a do Apocalipse, mas da restauração de uma “Cidade subjetiva” que engaja tanto os níveis mais singulares da pessoa quanto os níveis mais coletivos. De fato, trata-se de todo o porvir do planeta e da biosfera. Re-singularizar as finalidades da atividade humana, fazê-la reconquistar o nomadismo existencial tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana! Destacar-se então de um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade exangue, para aceder às verdadeiras errâncias do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, estéticas, maquínicas de todas as formas, nos incitam. (GUATTARI, 2012, p. 150)

A desterritorialização resultante do viver na rua nos mostra formas nômades que destacam aquilo que é errático na modernidade, na civilização. Mas esse

nomadismo não promove uma reterritorialização sedentária, estruturada, capturada pelo estado e sistematizada. Daí sua particularidade. Ela atua no nível do silêncio, do invisível, do incômodo, do asco, do nojo. É uma revolução molecular que não se coletiviza. Atua em cada corpo, de forma silenciosa, num devir-mendigo. Essa desterritorialização se atualiza nas heterotopias invisíveis. As heterotopias invisíveis se atualizam nos corpos. No corpo que dorme na rua, que descansa, que trabalha, que entedia, que come, que bebe, que caga, que mijá, que goza. E também no corpo que apanha, que vomita, que passa frio, que tem doenças, que toma pico, que cheira, que fuma, que bebe corote, que briga, que toma jato de água, que toma cassetete, que sofre botinada, que é humilhado, que é ignorado, que é enxotado, que é violentado, que é morto.

Em uma conferência sobre o corpo (FOUCAULT, 2013a), Foucault defende que as utopias seriam feitas para apagar os corpos, haja vista a utopia de uma vida eterna dos egípcios que nega o corpo e o transfigura em múmia; ou o que chama de “Grande mito da alma”, que apaga o corpo em prol de uma alma eterna, a verdade do corpo. Nessa mesma conferência, no entanto, questiona seu posicionamento anterior e defende que as utopias seria um lugar onde pode-se ter um “corpo *sem corpo*”

Não, verdadeiramente não há necessidade da mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa: para que eu seja utopia, basta que eu seja um corpo. Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo. Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele.

Em todo caso, uma coisa é certa, o corpo humano é ator principal de todas utopias. (FOUCAULT, 2013a, p. 11s)

Seria no corpo em que se configurariam uma possibilidade outra de existência: no corpo tatuado, no corpo que se faz sagrado pelo desejo, no corpo em que atuaria uma linguagem secreta, enigmática que vislumbra aquilo que está além das roupas, além das sistematizações. E, se é no corpo em que a utopia se projeta e principia, é no corpo que se faz a heterotopia invisível. Mas não um corpo qualquer, submetido a um biopoder. A heterotopia invisível se faz de alguma forma em um corpo sem órgãos.

Em um de seus platôs, Deleuze e Guattari apresentam o Corpo sem órgãos (CsO). Todo corpo seria construído por várias camadas de estratificação, camadas responsáveis por lhe conferir um juízo que o determina como significante e significado, como ponto de subjetivação e sujeição. O corpo sem órgãos não se opõe aos órgãos biológicos e suas funções; opõe-se ao organismo e sua organização estratificada e planejada, ao organismo estudado, catalogado e controlado por formas, funções e dispositivos.

Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as n articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano (nada de significante, não interprete nunca!), o nomadismo como movimento (inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação.) O que quer dizer desarticular, parar de ser um organismo? Como dizer a que ponto é isto simples, e que nós o fazemos todos os dias. Com que prudência necessária, a arte das doses, e o perigo, a overdose. Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina. Inventam-se autodestruições que não se confundem com a pulsão de morte. Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor. (DELEUZE & GUATTARI, 2012a, p. 25)

A desestratificação, o ponto de fuga do CsO, como propõe os autores, não se faz a pancadas de martelo. O corpo não abandona de forma repentina e violenta seus

estratos; o corpo não escapa da subjetivação de forma tão fácil, não dá saltos suicidas camadas adentro. A revolução do CsO opera em cada camada, em cada estrato, de forma meticulosa, qual lima muito fina. É com um corpo sem órgãos que as heterotopias invisíveis promovem rotas de fuga, desterritorializações. Mas nesses corpos, nos corpos heterotópicos invisíveis, ainda há estratos, ainda há camadas desejos e subjetividades controladas. Mas há fugas.

Fotografia 7



Fonte: RIBEIRO, 2002, p. 38

Que desterritorialização é essa que faz o corpo se recusar ao pudor, às leis, aos bons costumes e promove uma resistência? Na fotografia 7 há nitidamente uma atitude de enfrentamento à polícia na ação de urinar. Mas há também mais. Há potência ali atuando, escapando aos olhos. Escapando a alguns olhos. Há resistência à força da polícia e há ausência de pudor. Tem uma heterotopia invisível que ali é invadida pelo

policial e que ele nem vê (ao menos no instante da foto). Mas que está atualizada no corpo deitado. No corpo que insiste em (r)existir.

* * *

Há também uma resistência que acontece na esquina da Senhora dos Guarda-chuvas. E que vem acontecendo há séculos nesse espaço através das heterotopias e desterritorializações. A Senhora, sob seus guarda-chuvas, por mais que reproduza agenciamentos enunciativos que reterritorializam a molaridade da sociedade, com seus gritos que invocam o braço forte e violento da polícia em defesa dos “cidadãos de bem”, resiste com seu corpo e com seus guarda-chuvas, criando algo novo, como se fosse uma língua ainda agramatical.

Em essência, o objeto urbano é de uma complexidade muito grande e exige ser abordado com as metodologias apropriadas à complexidade. A experimentação social visa espécies particulares de “atratores estranhos”, comparáveis aos da física dos processos caóticos. Uma ordem objetiva “mutante” pode nascer do caos atual de nossas cidades e também uma nova poesia, uma nova arte de viver (GUATTARI, 2012, p. 155)

Nessas condições, apartados de um espaço, de relações familiares e sociais, caem na situação que a rua lhes oferece, desenraizados da sociedade.

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. (WEIL, 1999: p. 411)

Embora essa população se situe geograficamente nas ruas da cidade, em espaços públicos, foram moralmente desenraizados. O desemprego e o rompimento com

laços familiares os joga além das bordas do direito. Por mais que políticas públicas existam, ainda que limitadas, para minimizar esse problema, ele aumenta cada ano, como uma doença social.

O desenraizamento é, evidentemente, a mais perigosa doença das sociedades humanas, porque se multiplica a si própria. Seres realmente desenraizados só têm dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia de alma quase equivalente à morte, como a maioria dos escravos no tempo do Império Romano, ou se lançam numa atividade que tende sempre a desenraizar, muitas vezes por métodos violentíssimos, os que ainda não estejam desenraizados ou que o estejam só em parte. (WEIL, 1999: p. 415)

Não seria esse desenraizamento sofrido pelos moradores em situação de rua que produz as heterotopias invisíveis ou os espaços lisos? Talvez o debate filosófico contemporâneo possa lançar o olhar aos desterrados e perceber aí um lugar privilegiado para discutir não somente questões de espaço, mas dos direitos a ele ligados e suas relações com outros espaços.

El destierro no es, de hecho, sino el núcleo originário de todas aquellas prácticas (entre las cuales el exilio figura primariamente) fundadas sobre la exclusion o la expulsion de un individuo del territorio delimitado por una soberania: en el que aquel que es “desterrado” se convierte, literalmente, en un fuera de la ley, un individuo al que se ha puesto fuera de los confines de una jurisdicción o de un ordenamiento. Destierro, exilio, expulsion dei espacio cercado de la comunidad, remiten así a una relación compleja con la Ley, indicando una sumisión que coincide con una exclusion radical.²¹ (FORNARI, 2015)

Como já foi indicado anteriormente, a pretensão desta tese não é esboçar uma ontologia do espaço, mas recorrer àquilo que o plano de imanência apresenta para

²¹ “O desterro não é, de fato, o núcleo originário de todas aquelas práticas (entre as quais o exílio aparece primariamente) fundadas sobre a exclusão ou expulsão de um indivíduo do território delimitado por uma soberania: no qual aquele que é “desterrado” se converte, literalmente, em um fora da lei, um indivíduo que foi colocado fora dos limites de uma jurisdição ou uma ordem. Desterro, exílio, expulsão do espaço fechado da comunidade, referem-se assim a uma relação complexa com a Lei, indicando uma submissão que coincide com uma exclusão radical.” (tradução nossa)

tecer novas relações e criar conceitos ou conferir a eles novos significados. Será a filosofia capaz de criar/recriar conceitos que possam lançar novos olhares com relação aos moradores em situação de rua? Talvez as relações entre os conceitos de território-desterritorialização, desenraizamento e espaço possam possibilitar novos conceitos. Para trazer mais possibilidades de agenciamentos a este nosso plano, vale a discussão sobre o *nomos* da terra para refletirmos melhor sobre o espaço e sua relação com o desenraizamento e a desterritorialização.

Heterotopies et *nomos*

Caracol é uma casa que se anda

E a lesma é um ser que se reside.

(BARROS, 2010, p. 371)

Schmitt, em *O nomos da terra*, considera que a Terra seria a mãe do direito. Todos os atos originários do direito viriam da terra: o estabelecimento de seus limites, as ordenações e localizações das formas de convivência entre os homens; e também é a terra que fornece a recompensa ao trabalho. É a primeira tomada de terra que estabelece uma dupla orientação para o interior, com a ideia de posse e propriedade, e para o exterior, contrapondo-se aos outros grupos que possuem a terra.

O *nomos* seria “a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna especialmente visível, a primeira medição e a divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decorre” (SCHMITT, 2014, p. 69). O *nomos* seria a medida responsável por ordenar as relações

políticas, sociais e religiosas de um grupo dentro dos limites que estabeleceu na terra. Não é, no entanto, uma medida arcaica presente na origem dos agrupamentos humanos. A cada período histórico, a cada nova configuração entre os povos, a cada mudança de poder e estrutura de poder, surgem novas configurações, ordenações e divisões da terra, novos *nomos* da Terra.

É o *nomos* que condiciona todas as outras normas, que cria os espaços, localizações e territorializações. Pode-se dizer, em concordância com Schmitt e Agamben, que o soberano seria um *nomos* vivo, a lei viva. Seria, portanto, a soberania a lei a qual somos subordinados.

Para não incorrer em prolongamentos que buscam a origem da soberania e o estudo genealógico de seu poder, recorro a uma soberania moderna como a proposta por Schmitt:

a soberania seria então “*jouée à deux parties*” (exercida por duas partes); às vezes pelo povo, às vezes pelo príncipe, e isso contraria toda a razão e todo o direito. Por isso, o poder de suspender a lei vigente — em geral ou em casos isolados — é a característica verdadeira da soberania (SCHMITT, 1996, p. 90).

Se o soberano é *nomos*, como observa Agamben (2004), nele se coincidem *nomos* e anomia. Nele está tanto a origem das leis quanto a sua exceção. “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção.” (Schmitt, 1996, p. 87)

Para Schmitt, é a capacidade de estabelecer o estado de exceção que define quem é o soberano. É ele que define a ordem normativa concreta, que define as situações limites para a exceção. No entanto, não é possível determinar com objetividade quais são exatamente essas situações limites. Enquanto o *nomos* estabelece uma ordenação e limites, a exceção é estabelecida por poder, não por leis. A soberania

é, ao mesmo tempo, a criadora da ordem política e de seu esvaziamento através da exceção. O estado de exceção assegurado pela soberania é, portanto, da ordem do *bando*.

O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos em relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. (AGAMBEN, 2002, p. 36)

Embora a exceção seja pressuposta pela norma, está inscrita como uma possibilidade: não há elementos objetivos que autorizem a exceção. Assim, o que está inscrito na lei é que o soberano tem o poder de decisão sobre se uma situação exige ou não a exceção. Caso a exceção seja exigida, deve-se seguir a lei e autorizá-la (as leis autorizam o soberano a decidir).

De acordo com Agamben, a exceção é da ordem do bando. Àqueles que ao bando permanecem nos limiares da vida e do direito. O soberano estabelece seu bando, o bando soberano, e é responsável pelo ato de abandonar. É um bando soberano que pressupõe o abandono como forma de relação.

A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuponente do *nomos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado) [...]. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indescernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção. (AGAMBEN, 2002, p. 66)

É o bando soberano que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas para conseguirmos as pistas de seu banimento. Reconhecer as leis que “vigoram mas nada significam”, reconhecer as exceções. Reconhecer que aquele que foi

banido é exposto ao limiar da vida. Reconhecer as configurações do espaço político e da lei, do *nomos*, para reconhecermos suas estratégias de abandono, de exílio, de desterramento.

A filosofia da vida concreta não pode subtrair-se à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele. Para ela, a exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa da ironia romântica do paradoxo, mas porque deve ser encarada com toda a seriedade de uma visão mais profunda do que as generalizações das repetições medíocres. A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição. (SCHMITT, 1996, p. 94)

Nessa lógica, é interessante entender como o estrangeiro, apartado da terra nas configurações iniciais do *nomos*, é menos estranho ao soberano que aquele que foi abandonado pela exceção. A presença constante dos abandonados²² aos olhos do bando soberano “perturba não tanto porque lembra a existência da alteridade, mas muito mais porque lembra ao próprio grupo que ele, o grupo, poderia ser outro, que sua identidade [enquanto bando] não é tão assegurada assim” (GAGNEBIN, 2008, p. 210s).

Na esquina da Avenida Francisco Glicério com a Rua Conceição, mora uma pessoa abandonada. A ela não cabem as leis. A ela as leis são suspensas. A ela há exceção. E para ela a exceção é a norma²³. Ela vive de doações, come doações, dorme sob guarda-chuvas; vive à margem da calçada, na sarjeta, literalmente. Na rua em que vive, as pessoas passam. A rua é um espaço de passagem. Ela não é para ser vista.

²² Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (2008), Agamben apresenta a figura do muçulmano dos campos de concentração, aqueles prisioneiros que não puderam se adaptar às adversidades a eles impostas e vagavam pelos campos com a proximidade da morte iminente, já sem forças para viver ou lutar pela vida. Os campos de concentração fabricaram esse muçulmano, esse homem não homem, cadáver vivo, abandonado tão plenamente que nem sua vida nem sua morte possuem valor.

²³ “O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. [...] Isso significa que, para aplicar uma norma, e necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção.” (AGAMBEN, 2004, p. 63)

Se essa esquina já acompanhou diversas heterotopias ao longo da história, acompanhou também diversos *nomos*. Agora nessa esquina se sobrepõe uma outra heterotopia. Não as heterotopias visíveis e classificáveis. Uma heterotopia invisível que se origina do abandono e da exclusão. Naquele lugar, em meio a automóveis e passantes, essa heterotopia, o reino invisível da Senhora dos guarda-chuvas, pode nos levar a ver uma outra ordem de mundo. Tanto a Senhora dos guarda-chuvas quanto as mais de cem pessoas que dormem no Largo da Catedral. São dezenas de outros lugares, coincidentes ou não, que se sobrepõem às calçadas, às soleiras das lojas.

Em sua invisibilidade são mais estrangeiros que os estrangeiros migrantes. Há um esforço grande de que não existam, mesmo que interceptem os passantes em busca de doações, mesmo com o seu cheiro nas calçadas todas as manhãs. São heterotopias invisíveis que nem o poder público com todas as medidas de intervenção consegue observar.

Um exemplo: na Praça Carlos Gomes, no dia 22 de julho de 2018, ocorreu o *Festival Gastronômico 2018: memórias na mesa, sabores para provar com o coração*. De acordo com urbanistas que utilizam o conceito de Foucault, poderíamos dizer que se instaurou ali, na praça, uma heterotopia.

A um mesmo tempo, em um mesmo instante, nele convergem e sobrepõe-se diferentes alocações, temporalidades e territorialidades, acoplando-se, fazendo com que em uma mesma localidade múltiplas espacialidades e tempos coexistam, e que inumeráveis interpretações e projetos possam ser construídos. Sabendo que os sonhos de uns podem ser os pesadelos de outros, podemos perguntar: entre essas interpretações e projetos, quais seriam os mais propícios para as práticas da liberdade e para a realização humana? (CASTRO, 2015, p. 9)

No festival heterotópico da praça, as pessoas poderiam suspender sua rotina para comer, a preços populares, pratos de chefs renomados; poderiam assistir a shows

das melhores bandas da cidade; ter aulas de gastronomia com ganhadores de *reality shows* de culinária. Essa heterotopia seria uma iniciativa do poder público para sanar a inexistência de espaços como esses para a população em seu cotidiano. Suspende-se nessa heterotopia a ordem, o *nomos*, e as pessoas podem conviver e consumir de outra maneira, sentando em cangas e tomando vinho nos gramados:

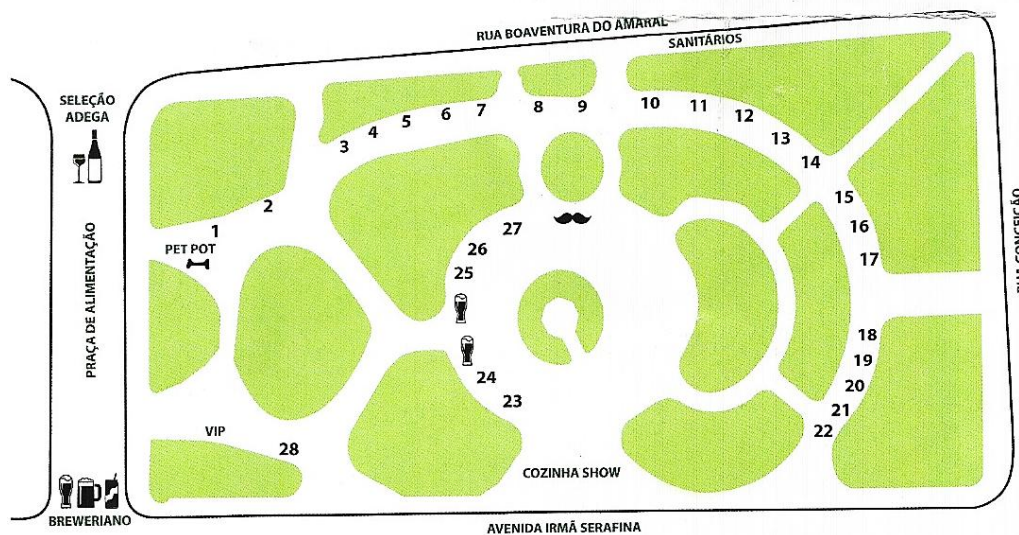


Figura 1. Mapa do Festival Gastronômico 2018

Agora a heterotopia invisível: praticamente todos os números do mapa anterior são casas-espços de pessoas abandonadas, desterradas, desterritorializadas. Uma heterotopia invisível como um lar outro. Em todos esses espços pessoas moram todas as noites, comem, fazem todas as suas necessidades biológicas. Criam laços familiares, brigam, amam. São heterotopias que ninguém vê, mas que atuam também como esses espços outros com outras possibilidades. Sobrepôs-se a suas heterotopias invisíveis a heterotopia de festa do festival. Foram desterrados de seu desterro. Se fossem pedir doações, a Guarda-municipal os expulsava daquele espço onde atualizavam sua heterotopias invisíveis.

Suas heterotopias são os espaços daqueles que foram *regurgitados* pela sociedade, como propõe brevemente Lévi-Strauss ao comentar sobre o espanto que alguns possuem com a antropofagia.

Mas, sobretudo, devemos nos convencer de que certos costumes que nos são específicos, se considerados por um observador oriundo de uma sociedade diferente, parecer-lhe-iam de natureza idêntica à dessa antropofagia que se nos afigura alheia à noção de civilização. Penso em nossos costumes judiciários e penitenciários. Ao estudá-los de fora, ficaríamos tentados a contrapor dois tipos de sociedades: as que praticam a antropofagia, isto é, que enxergam na absorção de certos indivíduos detentores de forças tremendas o único meio de neutralizá-las, e até de se beneficiarem delas; e as que, como a nossa, adotam o que se poderia chamar de ‘**antropemia**’ (do grego ‘emein’, “vomitar”). Colocadas diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, que consiste em expulsar esses seres tremendos para fora do corpo social, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a este fim. Na maioria das sociedades que chamamos de primitivas, tal costume inspiraria um profundo horror; em seu entender, isso nos marcaria com a mesma barbárie que seríamos tentados a imputar-lhes por causa de seus costumes simétricos. (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 366)

Desterritorializados, o povo vomitado da rua reterritorializa heterotopias, cria planos de imanência: uma heterotopia-imanência-invisível; personagens conceituais-povo da rua. Talvez esteja nesse vômito, nesse outro lugar, as linhas de fuga que precisamos observar para criarmos uma nova relação com a soberania-exceção. Os moradores da praça foram vomitados dela durante o evento gastronômico. Eram o indigesto, o corpo indigesto. A heterotopia invisível que se atualizava em seus corpos e no espaço da praça foi vomitada de tal forma que produziu um distanciamento do povo da rua que fez com que se tornasse mais estranho e distante que um estrangeiro. “Sob determinados aspectos, posso ter mais em comum com um burguês intelectual palestino, cuja língua eu não falo, do que com determinado francês que, por tal ou qual razão

social, econômica ou outra, me parecerá, sob tal ou qual relação, mais estrangeiro” (DERRIDA, 2003, 9. 117).

Ao estrangeiro cabe hospitalidade. O que cabe ao povo da rua? Se foram vomitados, há ainda que os devorar? Há ainda um valor nutricional nesse vômito? Será que vivemos em uma sociedade bulímica que vomita tudo aquilo que julga excedente?

Esse pequeno itinerário pode servir para descobrirmos comunidade lá onde não se via comunidade, e não necessariamente reconhecer comunidade lá onde todos veem comunidade, não por um gosto de ser esquisito, mas por uma ética que contemple também a esquisitice e as linhas de fuga, novos desejos de comunidade emergentes, novas formas de associar-se e dissociar-se que estão surgindo, nos contextos mais auspiciosos ou desesperadores. (PERLBART, 2011, p. 41)

Le vomi

Porque ser nada era trabalho de muita responsabilidade. Não queria, não. Bastava ser ninguém, por enquanto.

(VASQUES, 2015, p. 21)

Conheçamos mais sobre esse corpo vomitado, o corpo do morador em situação de rua.

De acordo com a *Política nacional para inclusão social da população em situação de rua*, publicada em maio de 2008,

A população em situação de rua pode ser definida como um grupo populacional heterogêneo que tem em comum a pobreza, vínculos familiares quebrados ou interrompidos, vivência de um processo de desfiliação social pela ausência de trabalho assalariado e das proteções

derivadas ou dependentes dessa forma de trabalho, sem moradia convencional regular e tendo a rua como o espaço de moradia e sustento. Naturalmente, existem muitas outras especificidades que perpassam a população de rua e devem ser consideradas, como gênero, raça/cor, idade e deficiências físicas e mentais. (BRASIL, 2008, p. 8s)

Estima-se que existam mais de 103.000 pessoas em situação de rua no Brasil. De acordo com a última pesquisa do IPEA, em 2015, dos quase 103.000 moradores em situação de rua, quase metade habita grandes centros urbanos, com mais de 900.000 habitantes, sendo que 48,89% se concentra na região Sudeste²⁴.

Os estudos sobre a população em situação de rua são recentes e datam, principalmente, dos anos 80 do século XX para hoje. Não há, por exemplo, um bom histórico que explicita as condições que levaram ao seu surgimento no Brasil. O que temos são algumas reflexões e indícios que nos levam a um breve traçado.

Os chamados vagabundos e mendigos povoam a história Ocidental desde a Idade Média. No Brasil, até o final do século XIX, é muito raro encontrarmos alguma referência ao povo da rua. A amplitude territorial, a economia centrada no campo e a religiosidade permitiam uma rápida absorção pela sociedade daqueles que estariam hoje nas ruas, quer seja como um agregado ou um trabalhador em regime análogo à escravidão.

É a partir da abolição que começa essa mudança de cenário. Uma grande massa de ex-escravos fica legada a sua própria sorte e aqueles que não conseguem sua inserção no campo têm a cidade como destino.

Florestan Fernandes (2008) considera que as cidades, além de serem espaços que possuíam trabalhos menos degradantes à população negra escravizada,

²⁴ IPEA, 2016.

foram os berços de redes organizadas do movimento abolicionista e tinham grande parte da opinião pública a favor do fim da escravidão. Embora as cidades representassem uma promessa de liberdade, receberam a população negra com hostilidade. Além da concorrência crescente com os imigrantes europeus, não existiam condições favoráveis para que o negro conseguisse se estabilizar. Embora as mulheres conseguissem se inserir na sociedade em vagas de serviçais, os homens tinham suas vagas preteridas em favor dos imigrantes. Essa condição, com empregos ocasionais e sem condições de uma moradia fixa, dependentes em grande parte do trabalho feminino,

favoreceu uma ampliação do ócio em um meio no qual havia pouco o que fazer, construtivamente, com o tempo e as energias humanas. Muitos homens se entregaram, assim, à ociosidade permanente e descobriram, no convívio com outros homens da mesma condição, um ótimo passatempo. As reuniões em grupos, pelas esquinas, e principalmente a concentração em botequins fizeram desse passatempo algo mais atrativo, do ponto de vista seja das relações de camaradagem, seja do prazer que se poderia retirar dessa muna. A contrapartida moral dessa situação de dependência aparecia na desmoralização crescente do negro, primeiro no seu próprio estilo de vida, depois na consideração aberta dos brancos. Logo após a Abolição, não existia tolerância alguma para “reuniões de negros”. Uma das informantes aponta-nos como velhos estereótipos foram revitalizados e como surgiram outros novos, que identificaram o “liberto” como “negro” e o “negro” como “vagabundo”, “desordeiro”, “cachaceiro”, “mulher à-toa”. O terro diante do liberto e do alcance ou das consequências de suas agitações foi substituído por outra espécie de temor, que correspondia, literalmente, à redefinição do negro pelo branco. Já não aparecia como “inimigo da ordem” porque conspirasse pela liberdade; mas como uma ameaça ao decoro, à propriedade e à segurança das pessoas. (FERNANDES, 2008, p. 97s)

Além dos negros, agora travestidos de vagabundos e cachaceiros, há ainda, povoando a cidade, os vagantes, os andarilhos, mas que, em algum momento, ou por algum momento, fixam estadia nas ruas das cidades. Embora não haja referência direta aos moradores em situação de rua nas produções do século XIX, algumas figuras se

destacam e facilmente podem ser a eles relacionados: o negro, o vadio, o vagabundo, o cachaceiro e o mendigo.

Antes, porém, um pouco sobre as moradias. Em 1895, depois de uma ampla campanha higienista de eliminação dos cortiços de Campinas, antros de vadiagem e todos os vícios, urgia a cobrança por melhores condições de vida da população. Nesse sentido, surgiram propostas de criar facilidades para edificação de moradias. No final do século XIX, há um crescimento populacional e urbano motivado pelo café, o que levou ao número de 6.188 prédios, sendo 5.478 na cidade e subúrbios e 710 nos bairros. Desses, 3.027 pertenciam a brasileiros e os 3.161 a estrangeiros. Dessa totalidade, estima-se que 18% dos prédios eram habitados pela população negra. O jornal Diário de Campinas, em 1899 empreende uma campanha para denunciar o valor exorbitante das moradias na cidade de Campinas relegando aos altos impostos essa carestia. Nesse contexto o acesso à moradia tornava-se cada vez mais distante para grande parte da população, constituída por um crescente número de negros e mestiços no contexto pós-abolição. Campinas, com suas ruas iluminadas a gás, bondes e produtos importados, torna-se um oásis para todos os desvalidos da região em busca de uma oportunidade no restrito mercado de trabalho livre, ainda em formação. Nesse contexto o negro, o escravo, estava livre para morrer de fome nas ruas da cidade, à mercê de um cotidiano de privações e incertezas, sem opções de moradia, vivendo nas ruas ou nos cortiços (chamados biombos em Campinas), como o afamado Jurumbeval, considerado um antro de indecências.

os biombos são a vergonha da civilização. Piores que os cortiços do Conde D'Eu, na Corte, porque nos cortiços é apenas a miséria que se acouta, os biombos são os lugares certos onde a baixa devassidão vive e se oferece ao público amigo das Cleópatras de antigo eito. (Correio de Campinas, 23/10/1887, p. 1). (MARTINS, 2003, p. 84)

Surge nas ruas de Campinas uma gente ociosa, à beira da necessidade de cometer um ato delituoso, aguardando apenas uma oportunidade. Essa gente ociosa, os mendigos e vadios e vagabundos, de acordo com os jornais do fim do século, começam a atrapalhar nas ruas. São pessoas invisíveis aos direitos, mas visíveis quando estorvam.

A presença incômoda dos não-visíveis, i.e., dos que tiveram que ser invisibilizados, leva à abrangência das normas dos visíveis. É claro que o barão não irá ao mercado, mandará seus escravos e serviçais, pois ali é um antro reservado aos indesejáveis. Mas o barão vai à missa e ao teatro, onde, na saída, pode deparar-se com mendigos e leilões de escravos que lhe constroem e à sua família e que por isso precisam ser afastados. (LAPA, 1996, p. 126)

Era necessário catalogar essa população para um maior controle. Em 1888, pouco depois da abolição, essa medida torna-se urgente e é defendida pelo deputado Samuel Wallace MacDowell:

Votei pela utilidade do projeto, convencido, como todos estamos, de que hoje, mais do que nunca, é preciso reprimir a vadiagem, a mendicidade desnecessária, etc. [...] Há o dever imperioso por parte do Estado de reprimir e opor o dique a todos os vícios que o liberto trouxe de seu antigo estado, e que não podia o efeito miraculoso de uma lei fazer desaparecer, porque a lei não pode de um momento para outro transformar o que está na natureza. [...] a lei produzirá os desejados efeitos compelindo-se a população ociosa ao trabalho honesto, minorando-se o efeito desastroso que fatalmente se prevê como consequência da libertação de uma massa enorme de escravos, atirada no meio da sociedade civilizada, escravos sem estímulos para o bem, sem educação, sem os sentimentos nobres que só pode adquirir uma população livre e finalmente será regulada a educação de menores, que se tornarão instrumentos do trabalho inteligente, cidadãos morigerados, [...] servindo de exemplo e edificação aos outros da mesma classe social. (AMANCIO, 2013, p. 109s)

No código penal de 1890, já encontramos dispositivos legais mais eficazes e diretos para controlar o crescimento dessa população, nos capítulos XII – dos mendigos e ébrios e XIII – dos vadios e capoeiras:

Art. 391. Mendigar, tendo saude e aptidão para trabalhar:
Pena - de prisão celllular por oito a trinta dias.

Art. 392. Mendigar, sendo inhabil para trabalhar, nos logares onde existem hospicios e asylos para mendigos:
Pena - de prisão celllular por cinco a quinze dias.

Art. 393. Mendigar fingindo enfermidades, simulando motivo para armar á commiseração, ou usando de modo ameaçador e vexatorio:
Pena - de prisão celllular por um a dous mezes.

Art. 394. Mendigar aos bandos, ou em ajuntamento, não sendo pae ou mãe e seus filhos impuberes, marido e mulher, cego ou aleijado e seu conductor:
Pena - de prisão celllular por um a tres mezes.

Art. 395. Permittir que uma pessoa menor de 14 annos sujeita a seu poder, ou confiada á sua guarda e vigilancia, ande a mendigar, tire ou não lucro para si ou para outrem:
Pena - de prisão celllular por um a tres mezes.

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:
Pena - de prisão celllular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.
Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, ficará extincta, si o condemnado provar superveniente acquisição de renda bastante para sua subsistencia; e suspensa, si apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.

Paragrapho unico. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tornará effectiva a condemnação suspensa por virtude della. (BRASIL, 1890)

Criam-se dispositivos para visibilizar os mendigos e vadios, para controlá-los, classificá-los e identificá-los a partir de critérios bem claros: trabalho e moradia. Trabalho escasso, moradia inacessível, ainda mais considerando a maior parte dessa população, negra, hostilizada e violentada. O trabalho é eleito como o redentor dos desvalidos. Àqueles que não fossem redimidos, cabe à polícia combater esses marginais com condutas impróprias à sociedade burguesa emergente do café. Cabe agora à lei e à mão de ferro da polícia a separação e catalogação dos corpos, com as devidas estratificações, punições e violências. Cabe às leis e à polícia estabelecer o contorno nítido das classes que compunham Campinas na virada do século. Tanto que, em 21 de maio de 1889, no Palácio do Governo de Campinas é promulgada uma Resolução que beira o absurdo:

O Doutor, Barão de Jaguará, Commendador, da Ordem da Rosa, Presidente da Provincia de São Paulo, etc.

Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléa Legislativa Provincial sobre proposta da Camara Municipal da cidade de Campinas, decretou a seguinte resolução:

Art. 1. Fica prohibida a mendicidade nesta cidade e município, salvo nas condições seguintes:

- Todo o indivíduo que ficar impossibilitado de ganhar a subsistencia pelo exercicio de qualquer trabalho licito, se dirigirá ao presidente da camara municipal a quem justificará a verdade do seu estado e, por ordem deste, receberá, na secretaria da Camara uma guia para o fiscal de sua parochia, á vista da qual o fiscal registrará o seu nome e domicilio, e lhe fornecerá uma chapa de metal branco com o numero do registro do portador, que a trará em lugar bem visível na occasião de esmolar, só nas quartas-feiras e sabbados. Estas chapas são intransferiveis. O que infringir a postura, cedendo ou occupando chapa de outrem, será punido com oito dias de prisão e o duplo na reincidência, e por qualquer outra infracção dous dias de prisão. (LAPA, 1996, p. 125)

Depois dessa Resolução, 25 mendigos da cidade passaram por uma triagem para conseguirem se legalizar enquanto mendigos. 12 foram considerados mendigos e o restante foi intimado a encontrar imediatamente uma ocupação, pois, se não eram mendigos, eram vagabundos e deveriam arcar com os ditames da lei. Essas placas de mendicância, no entanto, eram muito disputadas e chegavam a ser alugadas por seu portador. Elas, no entanto, não garantiam uma mudança nas ruas de Campinas: “Apesar da ideia inicial das placas ter sido evitar as cenas horríveis de mendigos famintos e doentes pelas ruas, houve casos como de um mendigo preto que apodreceu numa rua central da cidade” (LAPA, 1996, p. 108). Em 1902, Campinas tinha registrados 44 mendigos e diminuiu o número de mendigos de origem africana com o aumento de mendigos baianos. Aquele que não tinham a devida autorização para mendicância, cabia a prisão. Em 1904, 72 pessoas foram presas por vadiagem e no ano seguinte, 153, sendo que a média de prisões a cada batida policial era de 20 pessoas.

Os mendigos estavam inclusos na lei por sua negatividade. Não eram cidadãos plenos, eram cidadãos de exceção. Sua inclusão nas leis se dá pela exclusão em um duplo movimento. O mendigo é incluído nas leis de mendicância para, via exceção, ser excluído e tornado bando, muçulmano, para que fossem fichados, catalogados, presos, controlados e docilizados pela lei.

Desejava-se que a polícia cumprisse um papel educativo ao ditar regras de convívio e coibir ações consideradas impróprias. Muitos dos encontros entre policiais e populares eram marcados pela violência: era uma verdadeira “pedagogia do cassetete”. (Diário de Campinas, 21/4/1886, p. 2). (MARTINS, 2003, p. 82)

Dessa maneira, durante a segunda metade do século XIX em Campinas, a polícia serviu não apenas como instrumento legal de manutenção da ordem. Prestou-se também a uma função pedagógica/higienizadora que atingia de

maneira contundente os mais pobres, reprimindo atos considerados reprováveis, impondo limites, ensinando como não se deveria agir. Os resultados, porém, não poucas vezes, foram inglórios, frutos da rica e imprevisível dinâmica do cotidiano, afinal muitos dos próprios policiais faziam parte desta parcela social que se pretendia reeducar, compartilhando seus hábitos e vivências. (MARTINS, 2003, p. 88)

Ao mesmo tempo em que o Estado e a população exaltavam a caça aos vadios e mendigos, surgiam também instituições que tinham como objetivo fornecer auxílio aos desvalidos. Em 1904 é criado o Asilo de Paulo Florence, que mantinha uma média de 35 mulheres e 35 homens internados. Somam-se a esse asilo o Hospício dos Dementes em 1923 e o Albergue Noturno da Sociedade Amiga dos pobres. Essas medidas, no entanto, começaram a atrair pessoas de todo o estado que desembarcavam diariamente na cidade e eram expulsos à base do tiro.

Um caso demonstra bem esse contexto. Eva Maria da Conceição, preta, natural de Campinas, sem pais, casada, sem domicílio, tinha 23 anos quando foi enquadrada pela primeira vez no artigo 399 do Código Penal por vadiagem. Para que fosse enquadrada, no entanto, teria de ser reincidente. Segundo os processos de seu caso, já era a 12ª prisão por vadiagem. Foi presa por vagabundagem na mesma esquina da Senhora dos Guarda-chuvas, nos bares mal afamados defronte do Rink Campineiro. Segundo testemunhas, Eva Linguíça, como era chamada, era

prostituta de baixa ralé, entrega-se por alguns réis ou por um copo de aguardente, ao primeiro que solicita seus favores conforme informaram-me os agentes de polícia desta delegacia.

Sem domicílio, ela dorme na casa daqueles que desejam gozá-la, ora nos largos e ruas desta cidade, onde as dez horas, por diversas vezes tem sido presa por praticar cenas da mais desregrada orgia. Com indivíduos de sua laia. Perdeu completamente o brio e não tem ela o menor receio da prisão, na qual faz quase sua residência. (AMANCIO, 2013, p. 136)

No primeiro processo Eva não contestou nenhum depoimento e assinou um termo de bem viver para ser colocada novamente em liberdade, comprometendo-se a encontrar uma ocupação em um prazo de quinze dias. Depois de mais 4 prisões, no entanto, foi enquadrada novamente. Dessa vez, com pais declarados, Isaías e Maria, e domicílio à rua Benjamin Constant, nº 4. Declarava ainda ser lavadeira e ter sofrido um calote de uma “Beatriz de tal”. Novamente era acusada de prostituição, bebedeira e vadiagem. Em ambos os processos, as testemunhas eram homens, brancos e alfabetizados. Perfeitos representantes dos homens de bem de seu tempo que se incomodavam com o comportamento desordeiro de Eva Linguíça.

Nesse segundo processo, Eva se defendeu dizendo sofrer “perseguição da polícia, pois não é ela a única vagabunda desta cidade, existindo outras mais desordeiras que ela acusada e que, entretanto, não são processadas” (AMANCIO, 2013, p. 139). Eva provavelmente se referia a Maria Inocência de Jesus, presa 34 vezes em um ano, considerada pelo delegado “ébria relapsa e vagabunda incorrigível” (AMANCIO, 2013, p. 139). Eva foi condenada a um mês e cinco dias de reclusão.

O que a vida de Eva nos diz, seu corpo, sua carne? Eva era negra, pobre, moradora em situação de rua. Na mesma rua da Senhora dos Guarda-chuvas. Nessa mesma rua que durante o dia se encontravam as butiques com produtos franceses e o Rink Campineiro onde a elite branca patinava para esquecer de seus problemas. Eva vivia nesse mesmo espaço, mas em outra territorialidade. Ela desterritorializava a Rua Conceição com seu corpo, incomodando os passantes, escapando da norma que controlava sua carne, seu comportamento, sua vida. É interessante notar a mudança que ocorre entre os dois processos. No segundo, Eva tenta escapar da punição de vadiagem destacando sua filiação, moradia e trabalho, mas em vão. Sua palavra era silenciada perante as palavras brancas e masculinas. Também é interessante notar como Eva

Linguíça se apropria do discurso conservador da lei para estabelecer uma hierarquia de vadiagem colocando Maria Inocencia como aquele que deveria ser punida em detrimento dela mesma.

Nesse espaço da rua Conceição circulavam as novidades da Europa e os arcaísmos do Brasil colonial escravocrata. Nessa rua em que se alternam espaços lisos e estriados, Eva Linguíça era tomada por agenciamentos em seu corpo e em suas palavras, por isso provocava, incomodava. Em seu corpo uma heterotopia invisível se atualizava. Fazia de seu corpo sua casa. Assim como a Senhora dos Guarda-chuvas. Em uma curiosa coincidência, em seus corpos se atualizam heterotopias invisíveis semelhantes no mesmo espaço, vítimas de semelhantes desenraizamentos.

A heterotopia invisível aqui proposta se atualiza no corpo, nos novos agenciamentos que ele produz. Mas essa atualização só se faz acontecimento em um espaço. O corpo se atualiza em heterotopia invisível em um espaço a ser desterritorializado. A rua Conceição no século XIX era uma rua de passagem aos “homens de bem”, não um lugar para as vadiagens de Eva. É o descompasso entre sua forma de existência nesse espaço e seu corpo que instauram a heterotopia invisível. É seu desenraizamento em uma cidade que insistia em vomitá-la que promove sua desterritorialização em sua heterotopia invisível.

Na esquina da Conceição, em 2019, a calçada ainda é um espaço de passagem. É o corpo e os guarda-chuvas da Senhora que produzem agenciamentos novos, que produzem essa heterotopia invisível que desterritorializa o espaço, a calçada. Que instauram um plano de imanência e uma personagem conceitual que pode nos jogar nas linhas de fuga.

No espaço da rua Conceição, várias outras Eva Linguças existiram. Com a crise do café na década de 30 e o começo de uma industrialização, o campo começou a se despovoar e as cidades, sem planejamento estratégico e urbanístico, não deram conta de um grande contingente de pessoas à procura de uma reinserção social. A ausência de políticas públicas da república, legou essa população à perseguição, encarceramento, extermínio e esquecimento.

Na América Latina e na Europa, a evolução histórica da intervenção estatal no social enfrentou dificuldades semelhantes: surgidas em decorrência da miséria operária, as instituições públicas de proteção social, apelando aos ideais de bem-estar e conclamando sentimentos nacionalistas, privilegiaram as situações na qual predominava a estabilidade dos assalariados. [Isso quer dizer que] todos que não estavam inseridos na ordem política do trabalho ou que não tinham status definido a partir da ordem do trabalho estavam excluídos: infratores, mendigos, criminosos ou desempregados. (JACCOUD, *apud* GIORGETTI, 2014, p. 58)

Hoje, quase um século depois, a imagem do vadio e mendigo não faz mais parte da letra da lei. Mas essa mesma população que facilmente seria enquadrada nesses delitos ainda povoa as ruas do mundo e de Campinas. E ainda são muçulmanos, ainda estão à mercê da exceção, dos cassetetes, do desprezo e de outras violências.

São três os principais motivos que levam à rua, segundo as respostas fornecidas pelos próprios moradores: alcoolismo e drogas como o principal motivo, seguido de desemprego e desavenças familiares; eventualmente, também a combinação de mais de um motivo. Além disso, apontado muito raramente, o desejo pessoal de morar na rua. (Cf. BRASIL, 2008, p. 3)

Silva (2009) propõe três explicações sustentadas no que chama de condição de classe desse *lumpemproletariado*²⁵: a pobreza extrema como fenômeno produzido pelo avanço do capital; os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados, relacionados a um conceito de família fluido, preconceitos relacionados à orientação sexual, violência, dependência química e desavenças afetivas; e a inexistência de moradia convencional regular para situações de contingência temporária ou de forma permanente, que obriga a procura de logradouros públicos para o pernoite eventual ou fixo. A contribuição da autora é válida ao condensar os motivos expressos pela população de rua em duas condições, e elencar uma terceira condição relacionada às políticas públicas. O fenômeno da população em situação de rua, ainda segundo Silva, possui alguns aspectos fundamentais a serem considerados.

O primeiro aspecto refere-se as suas múltiplas determinações que impedem a identificação e um fator único para o fenômeno, que pode se relacionar com os motivos já listados ou mesmo com desastres ambientais.

O segundo aspecto destaca o fenômeno da população em situação de rua como uma expressão radical da questão social na contemporaneidade, no que tange às lutas por direitos sociais negligenciados pela sociedade capitalista e pelas reivindicações das minorias.

O terceiro aspecto refere-se à localização dos grandes centros urbanos. Nessas grandes cidades, aumentam consideravelmente as possibilidades de ofertas de coleta de materiais recicláveis, pequenas atividades de “bicos” no comércio, vendas de mercadorias de baixo valor comercial em semáforos e nas ruas, serviço de guarda de carros, ou mesmo o recebimento de doações.

²⁵ “aquela parcela da classe trabalhadora que perdeu a condição de sua existência, a venda da força de trabalho, e vegeta na base da caridade pública”. (MARX, 1988, p. 759)

O quarto aspecto é o preconceito com relação aos moradores em situação de rua as suas consequências com relação a sua dignidade e valor moral. Isso ocasiona, segunda a autora, situações de culpabilidade, perseguições por parte da polícia e mesmo violência de várias ordens.

O quinto aspecto refere-se às particularidades do território. Esse aspecto justificaria por exemplo uma maior concentração da população de rua no Sudeste, considerando suas condições climáticas mais amenas. O inverno rigoroso do Sul do Brasil, por exemplo, torna essa situação inviável.

O último aspecto refere-se à naturalização do fenômeno que lega toda essa população à invisibilidade.

Esses aspectos destacados por Silva podem ser percebidos no *I Censo da População e Rua da Cidade de São Paulo*, realizado em 2000, conforme tabela a seguir:

	NÚMERO	PORCENTAGEM
TOTAL	8.706	100%
Masculino	6.761	83,59%
Feminino	1.188	14,69%
Não sabe ler	599	6,88%
Sabe ler e escrever	469	5,39%
Ensino Fundamental completo ou incompleto	6.411	73,64%
Ensino Médio completo ou incompleto	1.031	11,84%
Ensino Superior completo ou incompleto	196	2,25%
Origem: São Paulo	1491	17,12%
Origem: outras cidades do interior do estado	1.409	16,19%
Origem: outros estados	5.721	65,71%
Origem: outros países	85	0,98%
Há menos de um ano na rua	3.766	43,25%
De 1 a 5 anos na rua	2.067	23,74%
De 5 a 10 anos na rua	792	9,09%
Mais de 10 anos na rua	552	6,34%
Teve trabalho anterior à situação de rua	8.483	97,43%
Teve trabalho anterior com serviços especializados (eletricistas, motoristas, sapateiros, pintores...)		29,72%
Teve trabalho anterior na construção civil		20,07%
Atividade para obter renda atual: "bico"		81,09%
Atividade para obter renda atual: trabalho fixo sem carteira assinada		5,21%

Esses dados mostram as diversas origens e condições que levaram à rua, destacando-se como uma óbvia expressão dos problemas sociais do país, a baixa escolaridade; a migração para um centro urbano com maiores possibilidades; o caráter transitório da situação de rua, já que quase metade está a menos de um ano nessa condição; quase a totalidade já teve trabalho anterior e tenta sobreviver através de bicos, dada a situação dificultosa de reinserção no mercado de trabalho derivada do preconceito.

É somente em 2009 que o governo²⁶, para dar conta desse fenômeno, publica a *Política Nacional para a População em Situação de Rua* e cria o *Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento*. Embora esse documento tenha como princípios:

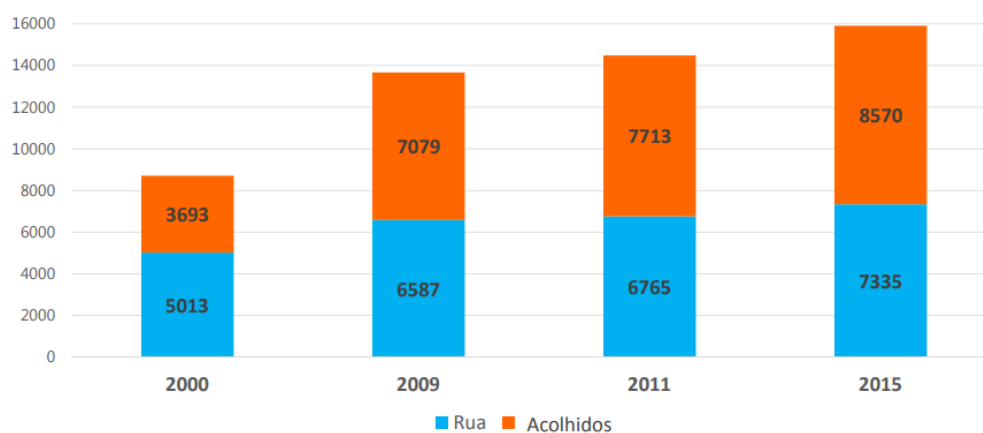
- I - Promoção e garantia da cidadania;
 - II - Respeito à dignidade do ser humano, sujeito de direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais;
 - III - Direito à inserção, ao usufruto e permanência na cidade;
 - IV - Erradicação de estigmas negativos e preconceitos sociais que produzam ou estimulem a discriminação e marginalização, seja pela ação, seja pela omissão, bem como a supressão de todo e qualquer ato violento e ação vexatória;
 - V - Valorização da diferença entre pessoas, qualquer que seja a origem, raça, idade, condição social, nacionalidade, gênero, orientação sexual, origem étnica ou social, atuação profissional, religião, e situação migratória;
 - VII - Intersetorialidade das ações que garanta o direito à igualdade, à educação, à saúde, ao trabalho, à moradia, ao lazer, à segurança, à previdência social e à assistência social às pessoas em situação de rua.
- (BRASIL, 2008, p. 16)

²⁶ A ausência de dados mais atualizados se deve à falta de pesquisas relacionadas ao tema, considerando o pouco interesse em relação aos moradores em situação de rua por parte do poder público.

O aumento progressivo no número de moradores em situação de rua²⁷ e as constantes notícias de violências que sofrem mostram como, a despeito da lei, a invisibilidade permanece. Daí a necessidade de movimentos minoritários como o *Movimento Nacional da População de Rua* (MNPR) ou mesmo canais de comunicação como o jornal *O Trecheiro*, editado e produzido pelo povo da rua. A *Cartilha para formação política: conhecer para lutar*, do MNPR destaca:

As pessoas vão para a rua porque a estrutura da nossa sociedade é desigual. E por vivermos em uma sociedade capitalista, a desigualdade é condição para que o capital possa se reproduzir e aumentar sempre o seu lucro. Como a riqueza da sociedade se acumula cada vez mais nas mãos de poucos e os recursos não são destinados para atender aos direitos básicos, como saúde e moradia, acaba se reforçando a divisão entre pobres e ricos. Para piorar, a cultura e a ideologia dominantes reproduzem e multiplicam esta divisão e desigualdade. É o preconceito que reforça a imagem negativa de quem vive na rua. Os meios de comunicação disseminam o termo “mendigo” e reforçam o isolamento. É um estigma que rotula a todos como incapazes e vagabundos, e pior, como bandidos e criminosos, acentuando a criminalização da pobreza. (MNPR, 2010, p. 8)

O fenômeno da população em situação de rua nos mostra como, além dos problemas de subdesenvolvimento e desigualdade social, destaca-se também uma desigualdade de direitos que origina um pré-cidadão que está apartado dos direitos.



27

Evolução do número de pessoas em situação de rua na cidade de São Paulo, 2000 a 2015. Disponível em <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/assistencia_social/observatorio_social/2015/censo/FIPE_smads_CENSO_2015_coletivafinal.pdf>. Acesso em 25 jul. 2018.

Embora políticas e leis tenham sido conquistadas, a cidadania não se generalizou entre essa população, pois vivem à mercê de preconceitos, espancamentos, chacinas, e violências originadas das autoridades e de outros cidadãos. A pré-cidadania dos moradores em situação de rua não se origina de códigos e valores políticos, mas de um sistema de estratificação ocupacional. É como se sua cidadania fosse condicionada a uma profissão e às condições por ela permitidas. Os direitos diferem de acordo com a sua posição na escala produtiva. São, de acordo com Carvalho,

os ‘elementos’ do jargão policial, cidadãos de terceira classe. São a grande população marginal das grandes cidades, trabalhadores urbanos e rurais sem carteira assinada, posseiros, empregadas domésticas, biscateiros, camelôs, menores abandonados, mendigos. São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta. Esses ‘elementos’ são parte da comunidade política nacional apenas nominalmente. Na prática, ignoram seus direitos civis ou os têm sistematicamente desrespeitados por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia. Não se sentem protegidos pela sociedade e pelas leis.

Receiam o contato com agentes da lei, pois a experiência lhes ensinou que ele quase sempre resulta em prejuízo próprio. Alguns optam abertamente pelo desafio à lei e pela criminalidade. Para quantificá-los, os "elementos" estariam entre os 23% de famílias que recebem até dois salários mínimos.

Para eles vale apenas o Código Penal. (CARVALHO, 2003, p. 216s)

Segundo a denúncia entregue à ONU em 2017 por seis entidades, entre março e agosto de 2017 foram registradas 419 denúncias de violência e 69 assassinatos de pessoas em situação de rua no país. Só em São Paulo, ocorreram 25 mortes resultantes de negligência e omissão do poder público, sendo 10 pessoas mortas por exposição ao frio. Segundo Golin e outros, entre 1987 e 2001, somente no Serviço de Emergência de Clínica Médica da Santa Casa de São Paulo, dos 202 moradores em situação de rua que foram internados com hipotermia, 81 vieram a óbito.

É importante destacar, no entanto, que existem iniciativas governamentais para combater essa situação de desigualdade. Existem, por exemplo, em âmbito nacional²⁸:

- O **Serviço Especializado em Abordagem Social** é um serviço do Ministério do Desenvolvimento Social, ofertado de forma continuada e programada, com a finalidade de assegurar trabalho social de abordagem e busca ativa que identifique nos territórios a incidência de trabalho infantil, exploração sexual de crianças e adolescentes, situação de rua, dentre outras. [...]
- O **Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua [Centro Pop]** é a unidade pública e estatal, de referência e atendimento especializado à população adulta em situação de rua [...]. A unidade deve representar espaço de referência para o convívio grupal, social e o desenvolvimento de relações de solidariedade, afetividade e respeito. [...]
- **Serviço de Acolhimento Institucional** (Abrigo Institucional e Casa de Passagem) e o **Serviço de Acolhimento em República** (Repúblicas) são serviços que integram a [...] oferta de atendimento integral que garanta condições de estadia, convívio e endereço de referência, para acolher com privacidade pessoas em situação de rua e desabrigo por abandono, migração, ausência de residência ou pessoas em trânsito e sem condições de autossustento.
- O **Consultório na Rua** é uma proposta do Ministério da Saúde que procura ampliar o acesso da população em situação de rua e ofertar, de maneira mais oportuna, atenção integral à saúde, por meio das equipes e serviços da atenção básica. [...] O horário de funcionamento deve se adequar às demandas das pessoas em situação de rua, podendo ocorrer em período diurno e/ou noturno, em todos os dias da semana.
- O **Pronatec Pop Rua** é parte das ações do Ministério da Educação e tem como finalidade assegurar a oportunidade de qualificação profissional às pessoas em situação de rua identificadas pelos órgãos estaduais, distrital e municipais que desenvolvem políticas e ações destinadas a esse público, objetivando a sua inserção no mercado de trabalho.
- **Economia Solidária** [...] é a seleção de projetos que tornem mais eficaz o fomento às iniciativas de inclusão socioeconômica da População em Situação de Rua por meio de empreendimentos

²⁸ Cf. <<https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/populacao-em-situacao-de-rua/acoes-da-politica-nacional>>. Acesso em 28 abr. 2019.

econômicos solidários, com vistas à superação da pobreza extrema, no âmbito do Plano Brasil Sem Miséria.

Dados da publicação “População em situação de rua”, da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, indicam, no entanto, que 88,5% da população de rua não tem nenhum acesso a programas governamentais.

Os dados aqui estão para diagramar de uma forma mais ampla a situação dos moradores em situação de rua. Afinal, para quem servem essas iniciativas: ao morador em situação de rua, à sociedade ou ao governo? O que se pretende produzir com essas iniciativas? Uma repatriação no bando? A amenização de um peso de consciência? Justiça social? Curiosa essa necessidade da existência de leis que obrigam a todos a verem o outro como um igual, que obrigue ao fim das hostilidades e violências, e que fale em direito. Por isso, vale conhecermos mais dessa carne do povo da rua, dessa carne mendiga, negra e vadia.

Le plat



Premier plat: Viande noire

[...]

Mendigo estranho! Em toda a parte

Vai com teus gritos, com teus ais,
 Como o simbólico estandarte
 Das tredas convulsões mortais!

Resume todos esses travos
 Que a terra fazem languescer.
 Das mãos e pés arranca os cravos
 Das cruces mil de cada Ser.

A terra é mãe! -- mas ébria e louca
 Tem germens bons e germens vis...
 Bendita seja a negra boca
 Que tão malditas cousas diz!

(Cruz e Souza, *Canção Negra*, 1900)

A carne do povo da rua é negra. Sua pele pode assumir diversos matizes, mas a carne é negra. Sua boca é negra, sua voz é negra. Seu corpo é negro, seus movimentos são negros. Sua respiração deixa o ar com uma densidade negra, noturna, fantasmagórica. Sua carne negra é periclitante – qualquer criança o sabe. Há que se temer essa carne negra. Ela é violenta, ela contamina, ela invoca às ruas, ela fere a outra carne: a carne branca.

Bem o registrou Câmara Cascudo, na sabedoria popular dos homens. Essa carne negra espreita de várias formas, travestida de vários seres, como o Papa-figo, o Homem do saco:

O Papa-figo é o Lobisomem da cidade. Não muda a forma. É um negro velho, sujo, vestindo farrapos, com um saco ou sem ele, ocupando-se em raptar crianças para comer-lhes o fígado ou vendê-lo aos leprosos ricos. É alto e magro. Noutras regiões é muito pálido, esquelético, com barba sempre por fazer. Sai à noite, às tardes, ao crepúsculo. Aproveita a saída das escolas, os jardins onde as amas se distraem com os namorados, os parques ensombrados. Atrai as crianças com momices ou mostrando brinquedos, dando falsos recados ou prometendo levá-las para um local onde há muita coisa bonita. (CASCUDO, 1976, p. 206)

Aprende-se desde cedo a ter juízo, a escapar da carne negra que povoa as ruas. E ela está em qualquer canto da cidade, povoando até mesmo histórias infantis como a de Jeferson Vasques, do morador em situação de rua conhecido como Psiu, baseada no povo da rua de Campinas:

Uma vez, Psiu quase perdeu a invisibilidade. Foi assim: teve menino esperto que descobriu ele ali deitado, fazendo degrau de traveseiro. Mas a mãe puxou rápido o garoto, dizendo: “Isso aí é nada, meu filho... vem já pra cá!”. E, assim, Psiu quase que se orgulhava de nunca ter sido descoberto. Mas ficou preocupado por ter sido chamado de “nada”. Porque ser nada era trabalho de muita responsabilidade. Não queria, não. Bastava ser ninguém, por enquanto. (VASQUES, 2015, p. 21)

A maior parte do povo da rua é negra²⁹. Essa herança nefasta nas ruas da cidade já foi discutida em pratos anteriores, herança da escravidão. Mas esse racismo vai além da cor da pele, é da ordem da carne, do corpo. Quem pode nos fornecer um panorama melhor do negro na sociedade, é o filósofo camaronês Achille Mbembe, com sua crítica da razão negra.

Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalizado, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria — a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2014, p. 19)

Durante o período colonialista e iluminista o negro torna-se uma ficção através do conceito de raça. Essa fabulação assume grandes proporções justamente por falar daquele cuja voz foi extraída, cujo corpo foi negado pela escravidão. A raça

²⁹ “39,1% das pessoas em situação de rua se declararam pardas. Essa proporção é semelhante à observada no conjunto da população brasileira (38,4%). Declararam-se brancos 29,5% (53,7% da população em geral) e pretos 27,9% (apenas 6,2% na população em geral). Assim, a proporção de negros (pardos somados a pretos) é substancialmente maior na população em situação de rua.” (BRASIL, 2008, p. 10)

estabelece a ficção da divisão insuperável entre dois mundos absolutamente distintos: o mundo branco europeu e o negro, pré-humano, primitivo, incapaz de criar para si um governo. Por isso, o processo civilizatório europeu, além deter sucesso em um mundo mercantilista com o corpo e o trabalho do negro, também exercitaria sua benevolência humanitária levando a civilização a todo um continente e toda uma raça. A raça negra ganha assim um território marcado. O território ganha uma raça. Sobre essa dupla relação se funda a fabulação e o poder sobre a carne negra.

Os estados modernos, mercantilistas e liberalistas, vão utilizar esse corpo negro como forma de controle, projetando sobre ele todo sortilégio de características que culminam em um afeto de grande poder: o medo. O corpo negro torna-se um peso, um corpo maldito.

O corpo será, depois, uma forma aparentemente informe que suscita surpresa, assombro e terror: «Olhe, um preto! (...) Mamã, olhe o preto, estou com medo!». Só existe pela sua inspecção e a sua inscrição num labirinto de significações que o ultrapassam: «Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais». Para que o Negro seja visto e para que seja identificado como tal, pôs-se de antemão um véu no seu rosto e foi-lhe criado um rosto, «do qual toda a humanidade fugiu». O Negro não existe sem este véu. O Negro é uma sombra no centro de um comércio dos olhares. (MBEMBE, 2014, p. 192)

O negro representa o perigo ao mundo branco. O seu corpo, o seu território, esse amplo espectro noturno fantasmagórico que a ele é relacionado com uma gama de discursos e práticas, tem de ser controlado, domesticado e, no limite, exterminado. Para poder continuar existindo, calado e docilizado, tinha que redimir sua condição transformando-se em um sujeito/objeto de trabalho, uma máquina. Seu corpo será vendido e explorado e ficará desamparado, pois

o direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da Humanidade enquanto estiver dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos. Só a raça de conquistadores é legítima para ter qualidade humana. A qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, ainda que o fosse, não aboliria as diferenças. (MBEMBE, 2014, p. 111)

Apartado do direito, caberia a esse negro o desejo de ser outro, sustentado nas fabulações que construíram sua carne, em busca de uma alma, de uma humanidade. Seu objetivo seria, portanto, transformar seu corpo negro, o farrapo, em um humano.

Mas o que é um farrapo senão aquilo que foi, não passando agora de uma figura degradada, à beira do abismo, desfigurada, deteriorada, de uma entidade que perdeu a sua autenticidade, a integridade? O farrapo humano é aquilo que, apesar de apresentar aqui e acolá uma aparência humana, está tão desfigurado que é, ao mesmo tempo, um dentro e um fora do humano. (MBEMBE, 2014, p. 231)

Mesmo depois das abolições, das guerras e de toda uma literatura que vai revisar a escravidão, o corpo negro ainda está à mercê desse espectro noturno fantasmagórico ao incorporar a noção de raça e ao verificar em toda a história seu papel de vítima, segundo Mbembe. A proposta de sua crítica da razão negra designaria, portanto, uma reflexão sobre o conjunto de discursos e práticas que criou os dispositivos seculares que fixaram uma fabulação de raça, para escapar dessa ideia de vítima.

A noção de razão negra remete portanto para várias versões de um mesmo enredo, de uma mesma configuração. Ainda para mais, refere-se a um litígio, a um diferendo. Pois existe, historicamente, e a mal ou a bem, um diferendo negro indissociável da nossa modernidade. Alguma coisa está de facto em causa neste nome, associada antes de mais ao que nós chamamos o «homem», na sua relação com o animal, e a razão, na sua relação com o instinto. A expressão «razão negra» remete para o conjunto das deliberações acerca da distinção entre o instinto animal e a *ratio* do homem — sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade desta separação. (MBEMBE, 2014, p. 63)

Por outro lado, seria necessário que os colonizadores assumissem a sua responsabilidade por essa grande fabulação, abandonando a ideia de que a escravatura e colonialismo foram um bem inevitável à civilização, e a de que teria existido por fim uma relação de amizade ao levarem uma civilização aos negros, como uma democracia racial à moda brasileira.

Conscientes da extensão e profundidade dos problemas que enfrenta, o negro sabe que sua oposição ao que aí está não se esgota na obtenção de pequenas reivindicações de caráter empregatício, ou de direitos civis, no âmbito da dominante sociedade capitalista-burguesa e na decorrente classe média organizada. O negro já compreendeu que terá de derrotar todas as componentes do sistema ou estrutura vigente, inclusive a sua *intelligentsia* responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização “científica” seja de sua inferioridade biossocial, da miscigenação sutilmente compulsória ou do mito “democracia racial”. (NASCIMENTO, 2002, p. 270)

Seria necessária a lógica do Quilombismo, como proposta por Abdias Nascimento. O quilombismo, que evoca Palmares e os demais grandes quilombos da colônia e império tem como objetivo tirar o negro de sua condição sua situação de explorado, de minoria e colocá-lo como protagonista no processo histórico da humanidade. Seria uma estratégia de resistência difusa que permearia todos os níveis da vida negra para combater o racismo e construir uma nova sociedade inspirada na experiência histórica dos quilombos e nas culturas de matrizes africanas. O quilombismo propõe, portanto, uma alternativa político-social de emancipação social do negro, originada em sua própria história e em sua própria cultura, que questionaria a primazia das narrativas da *intelligentsia* branca, da política e academia herdeira do mundo branco europeu.

As ideias de Memmi (2016) complementam a razão negra de Mbembe no sentido de que mostram a ficção por trás dos conceitos de colonizador/colonial e colonizado. Para ele, o colonizador nunca fez parte da colônia; ele sempre foi diferente do colonizado; e a colônia nunca foi a nação do colonizador. Esse colonizador, um usurpador nato, seria tomado por um Complexo de Nero.

Nero, com o auxílio de sua mãe Agripina, conseguiram o usurpar o trono de Britannicus, sucessor legítimo de Claudio. Nero, portanto, conhecedor de seu papel como usurpador, teria de fazer de tudo para apagar sua usurpação, matando Britannicus e criando um contexto para reinventar suas ações, mesmo sabendo de sua não legitimidade. O complexo de Nero para o colonizador seria, portanto,

aceitar-se como privilegiado nom legitimo, isto é, como usurpador. O usurpador, certamente, reivindica o seu lugar e, se é necessário, defenderá-o por todos os meios. Mas admite-o, reivindica um lugar usurpado. Quer dizer que no mesmo instante do seu triunfo, aceita que triunfa umha imagem de si que condena. A sua vitória de facto nunca o satisfará. Ainda tem que inscrevê-la nas leis e na moral. Para isso terá que convencer os demais, e até a si mesmo. Necessita, em suma, para a desfrutar completamente, eximir-se da sua vitória, e das condições em que foi obtida. Dai o seu encarniçamento, surpreendente num vencedor, com aparentes banalidades: esforça-se por falsificar a história, fai reescrever os textos; apagaria a memória. Qualquer coisa para conseguir transformar a sua usurpação em legitimidade.³⁰ (MEMMI, 2016, p. 49)

Para que tenha sucesso, o colonizador precisa, portanto, rebaixar o usurpado considerando-o preguiçoso, classificando-o como primitivo. Caberia, portanto, ao colonizador, levar a civilização à raça inferior do colonizado, através de um regime conservador e fascista que utiliza a opressão para gerar no colonizado o desprezo por si mesmo, sua desumanização e a destituição de sua nação e de seu território. Nessa

³⁰ A edição do livro de Memmi está em galego. Dada a semelhança com o português, optou-se por manter a língua original.

empreitada, pode forjar práticas que façam com que pareça benevolente, reforçando o complexo de Nero e a dependência do colonizado, carente de auxílio, proteção e guia. Em outros termos, recorre ao racismo para justificar a relação fundamental entre colonialista e colonizado. Nesse esforço para justificar seu poder e racializar o colonizado, recorre a três elementos básicos, segundo Memmi:

1. Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado.
2. *Valorizar* essas diferenças, em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado.
3. Levar essas diferenças a um nível *absoluto* afirmando que som definitivas, e atuando para que o sejam. (MEMMI, 2016, p. 59)

Embora existam alguns pontos de convergência na análise da relação colonizador-colonizado, a obra de Fanon (2005) assume outra perspectiva. Em Fanon, não há espaço para o complexo de Nero de Memmi. O colonizador não se acha e não se sabe usurpador em nenhum nível. A desumanização que confere ao colonizado deve-se à ideia de que este seria a quintessência do mal, ser de uma sociedade sem valores, impermeável à ética. O colonizado seria, na verdade, inimigo dos valores do colonizador. Por isso ele o animaliza e o considera elemento corrosivo, que destrói e deforma tudo de que se aproxima, referente à estética ou à moral.

Como vemos, o intermediário do poder [colonizador] utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. (FANON, 2005, p. 55)

Diferenciar, valorizar e absolutizar. Tanto em Memmi quanto em Fanon, o colonizador coloca-se acima das nuvens e rebaixa o colonizado abaixo da terra. Desenvolve, assim, uma arrogância essencial e rebaixar ainda mais o colonizado,

colocando-o em seu devido lugar de explorado e subserviente, à mercê da lógica, ciência, religião, moral, ética e tudo o mais que poderá oferecer enquanto aniquila o corpo negro do colonizado. Para exercer seu poder violento assume um comportamento de insolência e de desprezo que se legitima através de uma série de dispositivos que, no limite, materializam-se na letra da lei, em *apartheids* ou mesmo em placas de mendicância. Essa arrogância fundamental é então aplaudida por grande parte da população que assume para si a lógica colonialista, racista e arrogante que lega ao corpo negro a um desenraizamento, envergonhado de sua carne, estrangeiro em sua própria terra. O corpo negro é o diferente, inferior. Resta a esse corpo a razão negra e o quilombismo para livrar o colonizado do seu complexo de inferioridade, das suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Para escapar da humilhação e inferiorização ao qual seu corpo foi submetido há que se empreender uma luta de descolonização que extirpa o arcabouço de dispositivos e saberes legitimados pelas leis e pelo estado colonizador que se julga detentor do nomos da terra e do corpo negro do outro.



Deuxième plat: Hôtes rôtis

[...] bem miserável o homem que a cada momento
[muda de amigos:
que em nada a tua intenção desminta a tua aparência.
Não te chamem homem de muitos hóspedes ou
[de nenhum hóspede.
(Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 713-716)

Aí vem pulando o nosso manjar.
(STADEN, 1974, p. 100)

No oitavo livro das *Metamorfoses* de Ovídio, Lelex narra a história de Baucis e Filemon que, mesmo perante sua miséria, receberam para além da soleira de sua porta dois homens pedindo hospedagem depois que a cidade toda lhes negara auxílio. Após compartilharem tudo o que tinham com os estrangeiros, revelou-se que se tratavam de Júpiter e seu filho Mercúrio. Envergonhados perante tão escassas honrarias, intentaram matar seu único bem, um ganso que lhes servia como guarda, como oferta aos deuses. Perante tal sacrifício, os deuses resolveram recompensar seus anfitriões: inundaram a cidade inospitaleira e restou apenas a moradia de Baucis e Filemon, agora transformada em templo, onde o casal honraria a Júpiter até se metamorfosearem em árvores.

Episódio parecido é narrado no *Gênesis*, capítulo 19, quando Ló hospeda dois anjos e os protege dos homens de Sodoma que queriam fazer com eles as piores coisas. Ló chega a oferecer à turba suas filhas virgens para proteger os anjos que hospedava. Deus, em recompensa a Ló, salva sua família da destruição sob a chuva de enxofre e fogo de Sodoma e Gomorra.

No *Ato dos apóstolos*, a história de Baucis e Filemon é resgatada quando Paulo e Barnabé são confundidos com Júpiter e Mercúrio depois de realizarem um milagre em Listra. Na recusa de serem confundidos com os deuses pagãos, destacam sua mortalidade:

(...) e dizendo: Varões, por que fazeis essas coisas? Nós também somos homens como vós, sujeitos às mesmas paixões, e vos anunciamos que vos convertais dessas vaidades ao Deus vivo, que fez o céu, e a terra, e o mar, e tudo quanto há neles; o qual, nos tempos passados, deixou andar todos os povos em seus próprios caminhos; contudo, não se deixou a si mesmo sem testemunho, beneficiando-vos lá do céu, dando-vos chuvas e tempos frutíferos, enchendo de mantimento e de alegria o vosso coração. (BÍBLIA, *Atos*, 14, 15-17)

Nessas três narrativas a necessidade da hospitalidade se destaca como uma prática obrigatória, em se considerando a possibilidade sempre presente de que o estrangeiro que pede auxílio e abrigo poderia ser um deus ou ser divino disfarçado. Mesmo que não fosse um ser sobrenatural, como propõe São Paulo, poderia ser apenas um homem, mas sob o olhar atento e avaliador de um ser superior.

A hospitalidade é uma prática ou virtude que separa, a partir da soleira imaginária ou real de uma porta, dois universos: o interior e o exterior a um espaço. E essa separação, como demonstra etimologicamente Benveniste (1995), pode ser um gesto de acolhida ou de recusa. Hospitalidade vem de *hospes* (hóspede) que, assim como *hostis* (inimigo), se originam do verbo *hostire* (tratar de igual para igual), que também deu origem a *hostia* (vítima de sacrifício aos deuses). Em francês, *hôte* é aquele que hospeda e o que é hospedado.

Como Júpiter, Mercúrio, Anjos, Paulo ou Barnabé, o estrangeiro/hóspede, o *xenos*, é aquele que pode ser tanto o alvo de cuidados e proteção, quanto aquele que pode ser alvo de violência. Segundo Finley (1972), na Grécia de Homero, as comunidades eram numerosas e semelhantes à Ítaca de Ulisses e viviam em constante hostilidade. A necessidade de tréguas sustentava-se em dois instrumentos de aliança básicos: o casamento e a hospitalidade. Ao receber o *xenos*, recebia-se ao mesmo tempo o aliado e o inimigo. A hospitalidade se fazia como uma regra dos deuses e dos homens para a sobrevivência em uma realidade periclitante, como afirma Platão n'As Leis.

O estrangeiro, porquanto está privado de companheiros e família, é quem mais atrai a compaixão de seres humanos e dos deuses, pelo que aqueles que têm a capacidade de vingá-lo e se apresentam a socorrê-lo são o dáimon e o deus estrangeiro, os quais fazem parte da escola de Zeus Xenios. Todo aquele, portanto, que for minimamente prudente tomará o máximo cuidado

de viver toda sua vida, até o seu fim, sem perpetrar qualquer ofensa contra estrangeiros (PLATÃO, 2010, p. 204).

Séculos depois, para além de uma lei dos deuses ou dos homens, Kant desenvolve a ideia de hospitalidade. Os homens, que em seu estado de natureza prejudicam-se uns aos outros e podem gerar guerras permanentes, são obrigados a conviver

em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (KANT, 2009, p. 148)

Assim, deve-se erigir, a partir da moral, um direito cosmopolita que garanta a todos os homens uma hospitalidade universal, já que todos vivemos na mesma Terra e sobre ela temos os mesmos direitos. Esse cosmopolitismo só poderia ser atingido a partir da hospitalidade universal que garantiria a sociabilidade dos indivíduos e dos povos através de um direito cosmopolita que garantiria o direito à convivência pacífica de todos os indivíduos do mundo considerados membros de uma sociedade global que tem de partilhar a esfericidade do planeta. O direito cosmopolita regularia as relações de hospitalidade entre os cidadãos de um Estado quando visitam outro. A Paz Perpétua, advinda do cosmopolitismo, que defende em seu livro, seria o resultado da construção de Estados utópicos, nos quais o estrangeiro não seria um outro absoluto, mas um cidadão do mundo.

No entanto, Kant destaca o risco de uma hospitalidade incondicional reduzindo-a ao "direito de visitar", que não é um direito de visita permanente, isto é, o direito de residência fixa. Homem de seu tempo, Kant via nos massacres orquestrados

pelos colonizadores europeus um bom exemplo de como a hospitalidade incondicional de um povo pode gerar consequências catastróficas.

Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a conquista dos mesmos). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. (KANT, 2009, p. 149)

Seguindo o alerta de Kant, Derrida constrói seu conceito de hospitalidade a partir de uma antinomia. Se, por um lado, a hospitalidade é uma questão da lei de ordem ética que possibilita a discussão dos limites entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão; por outro deve levar em conta os perigos destacados por Kant: "Why did Kant insist on conditional hospitality? Because he knew that without these conditions hospitality could turn into wild war, terrible aggression. Those are the risks involved in pure hospitality, if there is such a thing and I am not sure that there is."³¹ (DERRIDA, 1999, p. 71)

Derrida destaca a necessidade de discussão constante entre uma hospitalidade condicionada e hospitalidade incondicional, isto é, por um lado, o desejo de ter e manter nossa casa ou nosso país, e, por outro lado, o desejo de iluminar o nosso poder sobre o estrangeiro.

Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que

³¹ "Por que Kant insistiu em hospitalidade condicional? Porque ele sabia que sem essas condições a hospitalidade poderia se transformar em guerra selvagem, terrível agressão. Esses são os riscos envolvidos na pura hospitalidade, se é que existe tal coisa e eu não tenho a certeza que existe." (tradução nossa)

ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. (DERRIDA, 2003, p. 23)

Essa hospitalidade incondicional e absoluta pressupõe que nos dirijamos ao estrangeiro, que o chamemos e o reconheçamos por um nome próprio. Derrida nos aponta sobre a responsabilidade e o compromisso ético e político de reconhecer, de um ponto de vista cosmopolítico, que a hospitalidade pode representar uma ameaça e, ao mesmo tempo, uma possibilidade de entrar em contato com o desconhecido, o diferente, aquele que pode nos expor, eventualmente, ao perigo. Essa abertura à alteridade nos coloca frente às ambiguidades e às contradições. Seria a hospitalidade incondicional uma oportunidade para pensar todos os tipos de poder, político, militar, econômico, capitalista, incluindo as instituições e a própria soberania.

A hospitalidade deve, portanto, desconstruir os discursos, tornar visíveis espaços do que que foi excluído deslocar as margens e fronteiras para se abrir à visão do outro. O cosmopolitismo advindo de uma hospitalidade incondicional deve, portanto, se originar da alteridade, das singularidades e das exceções.

Embora notável, este ideal da hospitalidade cosmopolita [para Kant] está ainda ligado a uma figura da cidadania do Estado-nação: supõe que o cidadão seja o «cidadão do mundo» (*khosmos-politê*) enquanto cidadão, isto é, enquanto sujeito de um Estado-nação. Esquece, denega ou violenta o "indivíduo"-singular: justamente aquele que Derrida pensa por sob a designação de *recém-chegado ou estrangeiro absoluto (tout autre)* e que, advoga, deve ser *bem ou incondicionalmente acolhido*, isto é, deve ser acolhido independentemente da sua *pertença* e das suas qualidades: *acolhido* de modo imediato, urgente, sem esperar. Sem saber e sem álibis. Sem condições, pois. Daí que, porque regulado pelo Estado, pela soberania estatal e pela relação a cidadãos, o cosmopolitismo kantiano, apesar de ser algo de notável para o qual *é preciso* tender e, mais, que é preciso defender,

seja, aos olhos de Derrida, manifestamente limitado, insuficiente e injusto e necessite de ser re-inventado. (BERNARDO, 2002, p. 437)

Derrida nos alerta para as limitações do cosmopolitismo kantiano que não considerou o deslocamento em massa de populações apátridas, refugiados e deportados, e se estruturava em uma ideia de indivíduos necessariamente pertencentes e representantes de um Estado soberano. O cosmopolitismo derridiano está além do Estado, além do cosmopolitismo kantiano. Ele é uma abertura total ao outro, independentemente de sua origem. É uma hospitalidade incondicional além das leis nacionais, além dos tratados internacionais.

Essa hospitalidade incondicional, no entanto, como já destacou Kant, oferece um risco: “Como distinguir entre um hóspede (*guest*) e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa” (DERRIDA, 2003, p. 53).

Derrida destaca como a palavra hospitalidade tanto pode significar hospitalidade como hostilidade. Para ele, a hospitalidade deixa-se assombrar pelo seu contrário, a hostilidade. É como se a hospitalidade já incorporasse em si o hóspede indesejável que a tudo vem destruir; como se incorporasse em si a exceção à hospitalidade incondicional. No entanto, negar a hospitalidade considerando seus riscos seria, segundo Derrida, também negar a possibilidade do novo. De um estrangeiro que chegue, aparentemente como um parasita, mas que pode reinventar a lei e libertar um povo ou a nação. Abrir a hospitalidade ao risco é

como se (e sempre um *como* se faz, aqui, a lei) o estrangeiro, qual Édipo, em suma - a saber, aquele cujo segredo guardado sobre o lugar da morte iria

salvar a cidade ou lhe prometer a salvação pelo contrato que acabamos de ler -, como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é *como* se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se toma refém - que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (*guest*), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (*host*). O hospedeiro toma-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) toma-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*). (DERRIDA, 2003, p. 109.)

Acolher o estrangeiro seria uma salvação ou um risco. Um perigo necessário à possibilidade de um “bem viver juntos”, de pensar um novo mundo: “A interpelação do outro, é, na sua essência, amizade e hospitalidade” (DERRIDA, 2004, p. 60).

O cosmopolitismo hospitaleiro de Derrida, portanto, não se sustenta em leis definitivas aplicadas mecanicamente. Ele deve encontrar em cada caso singular, em cada acontecimento, um compromisso hospitaleiro que articula as disposições, condições e legislações. Para Derrida,

Não há nunca uma *hospitalidade modelo*, antes é preciso, a cada passo, isto é, na urgência de cada novo caso e sem saber, reinventá-la: a invenção política, a justa decisão e a justa responsabilidade políticas consistem precisamente em encontrar, em cada nova situação, a melhor ou a menos má legislação, em nome da *hospitalidade pura* ou *hiperbólica*. Se responsabilidade existir, ela toma-se nesta encruzilhada onde, sem saber e na urgência, se procura responder à injunção de duas leis igualmente imperativas e, de todo, inconciliáveis. “Une hospitalité à l’infini” resume-o assim: “A passagem da pura hospitalidade ao direito e à política é uma perversão, porque aí se colocam condições e, conseqüentemente, é um apelo a uma perfectibilidade, à necessidade de melhorar incessantemente, indefinidamente, as determinações, as condições, as definições da legislação familiar, local, nacional, internacional... A hospitalidade é portanto imediatamente pervertível e perfectível: não existe hospitalidade modelo, mas apenas processos sempre em vias de se perverterem e de se melhorarem”. (BERNARDO, 2002, 445)

Essa hospitalidade que se faz em cada caso, que se atualiza em cada acontecimento, é intensificada ainda mais na visão de Schérer que, antes de Derrida, começa a pensar a questão da hospitalidade de forma mais radical e incondicional a partir de conceitos de Deleuze e Guattari:

Utilisant à ce propos, des termes forgés par Gilles Deleuze et Félix Guattari, je dirais que la tradition de l'hospitalité n'est pas une racine mais un rhizome: il n'y a pas un centre, mais une multitude de centres. L'hospitalité doit être utilisée comme une idée directrice, prospective, pour élargir l'ensemble rabougri et sclérosé que forme aujourd'hui l'Europe, pour substituer une mondialisation hospitalière à la mondialisation généralisée des lois du marché.³² (SCHÉRER, 2004, p. 5)

A hospitalidade, segundo Schérer, não é apenas uma hospitalidade incondicional; é também uma hospitalidade do excesso. “L'hospitalité déborde la personne. Son nom est excès. Excessive, incommensurable au droit, au nôtre du moins. Elle indique un autre régime, une autre forme d'économie.”³³ (SCHÉRER, 2005, p. 126) É uma hospitalidade sem limites, sem condições. Nessa perspectiva, o estrangeiro, o outro, se torna uma prioridade porque é ele justamente que me oferece outra oportunidade para pensar e viver nosso espaço. Receber, acolher e reconhecer uns aos outros é apreciar a sua presença, o seu toque como uma entrada para um mundo novo; um enriquecimento, um respeito às diferenças, a despeito de todo perigo advertido por Derrida.

A hospitalidade incondicional não é senão esta desarmada exposição à vinda do que vem e de quem vem, que acolhe. É uma hospitalidade que dá aquilo que não tem: aquilo que não possui como próprio. Numa palavra, é uma

³² “Utilizando os termos cunhados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, eu diria que a tradição da hospitalidade não é uma raiz, mas um rizoma: não há um centro, mas uma multiplicidade de centros. A hospitalidade deve ser usada como uma ideia orientadora, prospectiva, para ampliar o todo entorpecido e esclerosado que forma a Europa de hoje, para substituir uma mundialização hospitaleira pela mundialização generalizada das leis do mercado.” (tradução nossa)

³³ “A hospitalidade transborda a pessoa. Seu nome é excesso. Excessiva, incomensurável ao direito, ao menos ao nosso. Ela indica um outro regime, outra forma de economia.” (tradução nossa)

hospitalidade que faz o impossível. Que faz o impossível e é, de si própria, não apenas impossível como um convite a fazer o impossível; a saber, o convite a que se desertem, confrontem ou transcendam todos os poderes do mundo (subjectivo, econômico, político, jurídico, ideológico, teológico, etc.) e se diga "sim", "vem", "entra", "eis-me aqui", não ao estrangeiro, isto e, não ao outro já definido a partir da sua cidadania, a partir da sua condição de sujeito de direito (livre, responsável, decisor, etc.) de um determinado Estado, como acontece na hospitalidade cosmopolita de Kant, mas ao outro absoluto: "a todo e qualquer outro, a todo o recém-chegado, seja ele quem for". (BERNARDO, 2005, p. 988)

Essa hospitalidade absoluta, para Schérer, e para Derrida, em certa medida, relaciona uma multiplicidade de referências históricas, mitológicas, literárias e estéticas a um acontecimento que desperta encontros em graus intensivos. Essa intensidade relaciona-se a um excesso que não é da ordem do místico e do divino, que mira uma transcendência, mas um excesso na imanência e todos os seus possíveis abismos.

Heureusement, il y a le reste, le surplus, les bords, l'au-delà des bords, les marges ; le dépassement incessant de toute mesure, l'excès à la faveur duquel l'hospitalité est toujours en passe de basculer dans son contraire abusif. Cet excès n'est-il pas la révélation de son essence, la marque d'une incommensurabilité avec une raison trop humaine, cette raison qui glisse par une fatalité historique dans la froideur inhumaine du simple droit? *Summum jus, summa injuria.*³⁴ (SCHÉRER, 2005, p. 163)

Por isso, uma hospitalidade que cai no formalismo e conota apenas relações institucionais e legais impede o desenvolvimento de suas potencialidades, de devires. A hospitalidade se estabelece na imanência do cosmopolitismo moderno, se faz em cada acontecimento, como propõe Derrida e concorda Schérer. Sua consistência se fabrica a partir da pluralidade de pontos de vista, das múltiplas perspectivas sobre o universo. Por

³⁴ “Felizmente, há o resto, o excedente, as bordas, as bordas além das margens; a incessante ultrapassagem de qualquer medida, o excesso pelo qual a hospitalidade está sempre a caminho do seu oposto abusivo. Não é este excesso a revelação de sua essência, a marca da incomensurabilidade com uma razão demasiadamente humana, essa razão que desliza por uma fatalidade histórica para a frieza desumana do simples direito? A suprema justiça, a suprema injustiça.” (tradução nossa)

isso, para Schérer, a filosofia tem como plano a hospitalidade: porque em sua origem e princípio, há a abertura cosmopolita, uma incessante desterritorialização em relação às pátrias, instituições, hábitos e crenças.

Le monde est tout entier dans chacun de ces points de vue, et n'existe nulle part ailleurs que dans leur entrecroisement. Il y est, selon le mot-concept choisi par Deleuze, Plié. Tous coexistent, sont « compossibles » dans le langage de Leibniz qui s'impose ici. [...] On peut concevoir l'utopie, se former l'image, comme un pli, « pli de subjectivation » qui parcourt la terre, la réfléchit en soi dans la pensée, l'exprime, en formule « le problème » et lui donne sens.³⁵ (SCHÉRER, 1996, p. 39)

A utopia hospitaleira de Schérer se atualiza no mundo nessa dobra de subjetivação cuja imanência se enriquece com virtualidades múltiplas, com singularidades sem um ponto de convergência, que tendem a pontos de fuga. “Plissement de subjectivation est l'hospitalité sur le plan de la terre, où elle vient courber, ployer les forces hostiles, révéler leur compossibilité et les transformer en bienveillance.”³⁶ (SCHÉRER, 1996, p. 39)

Para Schérer, a hospitalidade é da ordem do minoritário, do molecular, do devir; não é da ordem do *nomos*. O princípio hospitaleiro instaura os planos de imanência. Por isso não pode ser condicional, por isso não pode ter reservas. É a hospitalidade que nos permite uma outra relação com o outro, uma relação sem reserva, excessiva, na qual o outro constitui-se em devir, um devir-outro que atualizará nos acontecimentos hospitaleiros, nas dobras da hospitalidade.

³⁵ “O mundo está inteiramente em cada um desses pontos de vista e não existe em nenhum outro lugar além de seu entrelaçamento. Há, de acordo com o conceito de palavra escolhido por Deleuze, dobra. Todos coexistem, são "compossíveis" na linguagem de Leibniz que se impõe aqui. [...] Pode-se conceber a utopia, formar a imagem, como uma dobra, "dobra de subjetivação" que atravessa a terra, reflete-a em si mesma em pensamento, expressa-a, formula "o problema" e lhe dá significado.” (tradução nossa)

³⁶ “A dobra da subjetivação é a hospitalidade no plano da Terra, onde se vem a dobrar, dobram as forças hostis, revela-se sua copossibilidade e as transforma em benevolência.” (tradução nossa)

C'est ici que m'apparaît le concept deleuzien de « devenir », qui n'exprime pas un avenir, ne se déroule pas dans le temps, mais traduit l'événement toujours nouveau et créateur : un devenir-hospitalité formant le devenir de l'homme, ou mieux, le devenir-homme; ce dernier impliquant également et du même coup, en l'homme, cette possibilité plus qu'humaine, cet accroissement de puissance produit par la rencontre de l'autre extérieur à soi ou en soi que l'on trouve chez Spinoza, comme dans le surhumain de Nietzsche : l'homme doit être surmonté.³⁷ (SCHÉRER, 1996, p. 184)

Se a hospitalidade está na origem do plano de imanência e possibilita um excesso, uma tomada de devires além das bordas, é uma hospitalidade que devora o outro, o estrangeiro, o inimigo, o rival desconhecido que pode me ameaçar ou me transformar. O ato de devorar o outro, o estrangeiro, instauraria uma hospitalidade excessiva de fato. Daí a radicalidade do autor, ao realizar agenciamentos inesperados entre o conceito de hospitalidade herdado do mundo grego e judaico-cristão e a antropofagia tupinambá na perspectiva de Oswald de Andrade.

Dans ces conditions, il ne faudra pas comprendre le cannibalisme selon la disjonction: ou anthropophagie, ou hospitalité, mais bien au contraire, admettre l'anthropophagie comme une forme d'hospitalité. [...] Ou encore, on pourra y voir, par-delà les interprétations 'molaires' échouant à rendre compte de l'anthropophagie et à la justifier sur un plan humain personnaliste, un fonctionnement 'moléculaire' précédant l'unité individuelle du corps [...].³⁸ (SCHÉRER, 2005, p. 48)

De acordo com Schérer, a hospitalidade antropofágica instaura um plano de imanência onde circula o devir-outro de forma radical, tomado pelo além da borda.

³⁷ “É aqui que o conceito deleuziano de devir, me parece, que não expressa um futuro, não se desdobra no tempo, mas reflete o evento sempre novo e criativo: um devir-hospitalidade que se torna o devir do homem, ou melhor, o devir-homem; o último também implica, e ao mesmo tempo, no homem, essa possibilidade mais do que humana, esse aumento de poder produzido pelo encontro do outro fora de si mesmo ou em si mesmo que se encontra em Spinoza, assim como no Nietzsche sobre-humano: o homem deve ser superado.” (tradução nossa)

³⁸ “Nestas condições, não devemos entender o canibalismo de acordo com a disjunção: ou antropofagia, ou hospitalidade, mas, pelo contrário, admitir a antropofagia como uma forma de hospitalidade. [...] Ou, além das interpretações "molares", que não conseguem explicar a antropofagia e justificá-la em um nível humanístico pessoal, podemos ver um funcionamento "molecular" precedendo a unidade individual do corpo.” (tradução nossa)

Assume, assim todos os riscos da presença do outro, todos os riscos para o *nomos* da terra, para as subjetividades já sedimentadas no território. A antropofagia, como destacou um de seus testemunhos mais vivazes, Hans Staden, tinha uma função ritualística bem clara para as sociedades indígenas antropófagas:

Fazem isto, não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio, e quando na guerra escaramuçam uns com os outros, gritam entre si, cheios de fúria: “*Debe marãpá xe remiu ram begué*, sobre ti cáia toda desgraça, tu és meu pasto. *Nde acanga jucá aipotá curi ne*, quero ainda hoje moer-te a cabeça. *Xe anama poepica que xe aju*, aqui estou para vingar em ti a morte dos meus amigos. *Nde roó, xe mocaen serã ar eima riré*, etc., tua carne hoje ainda, antes que o sol se deite, deve ser meu manjar”. Isto tudo fazem por imensa hostilidade. (STADEN, 1974, p. 176)

Essa hostilidade que, como vimos com Derrida, pode se confundir com um tipo de hospitalidade, pressupõe um hóspede que a tudo pode destruir, subverter. No ritual de antropofagia o prisioneiro hostilizado era também, durante um certo tempo em que ficava na aldeia à espera do ritual, um hóspede, um hóspede-hostil. Por isso, agora, vale voltarmos às territorialidades e aos bandos.

Os moradores em situação de rua são os abandonados, os desterrados da sociedade. São estrangeiros mais que estrangeiros, são inimigos ignorados e só eliminados de acordo com o incômodo, pouco, que provocam. Não preexistem ao *nomos*, são apartados do *nomos*. A eles não caberiam as leis de hospitalidade, pois não são estrangeiros de fato; a eles não cabe utopia. Elas são para o outro, não para o *ex-mesmo*. A eles não caberia nada, daí sua aparente invisibilidade, daí seu caráter de exceção. Nos espaços em que vivem, não estão além da soleira da porta da sociedade, além de seus limites. Estão em outro plano, coexistindo no mesmo espaço do bando em sua heterotopia invisível.

Se esse povo foi *antropomeizado*, como bem destacou Lévi-Strauss, e se, concordando com Schérer, a hospitalidade deve ser da ordem do excesso, por que não devorar os moradores em situação de rua? Por que não provar de sua carne, daquilo que a sociedade desprezou, negou, violentou? Essa carne já mastigada e vomitada pelos dentes das grandes engrenagens da sociedade ainda pode ter seu sabor, um sabor diferente de nosso espectro de sabores de paladar, o sabor da exceção. Uma heterotopia do espelho: talvez seja esse povo que pode nos dar um melhor reflexo de nós mesmos.

Antes, um pouco da etiqueta à mesa para devorar nosso hóspede hostil.³⁹

Ao analisar a questão do poder nas sociedades primitivas, Pierre Clastres (2014) define que essas se diferem das demais sociedades pela ausência de um Estado. As sociedades primitivas seriam sociedades sem Estado porque o recusam, recusam sua estratificação sustentada no poder. Recusam o desejo de servidão descrito por La Boétie. Não há poder que gera divisão de classes: há apenas prestígio devotado a indivíduos, comumente confundido com poder. Nessas sociedades primitivas a divisão que se estabelece é entre amigos e inimigos. Por isso são identificadas como sociedades violentas, sempre prontas à guerra.

Nessa lógica de sociedade, a amizade se faz necessária internamente à aldeia como um dos pilares de sua construção identitária. A amizade incondicional ao outro, ao estrangeiro, assim como a hospitalidade, seriam impossíveis, pois

é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo. Na identificação de todos a todos que a troca generalizada acarretaria, na amizade de todos com todos, cada comunidade perderia sua individualidade. A troca de todos com todos seria a destruição da sociedade primitiva: a identificação é um movimento

³⁹ Conferir anexos 4 e 5 para a descrição dos rituais de antropofagia a partir dos relatos dos viajantes Hans Staden e Jean de Léry.

para a morte, o ser social primitivo é uma afirmação de vida. A lógica da identidade daria lugar a uma espécie de discurso igualizador, a palavra-chave da amizade de todos com todos sendo: "Somos todos iguais!" (CLASTRES, 2014, p. 241)

É através do estado de guerra permanente que a sociedade primitiva impediria a mudança social. A guerra é seu fundamento, sua finalidade. E é justamente a guerra, o estabelecimento de inimigos que permite um outro tipo de troca que não tende a uma amizade com seres homogêneos. A guerra com o inimigo estabelece uma outra troca, advinda de alianças. A guerra não é, portanto, um fracasso de trocas e negociações: as trocas são táticas de guerra. O estrangeiro inimigo é aquele que confirma um *Nós* autônomo para as sociedades primitivas, que obriga que táticas sejam criadas para abater o outro, devorar o outro. Cabe tecer com relação a esse estrangeiro apenas hostilidade, guerra permanente, na medida em que é justamente sua diferença que mantém a autonomia da comunidade. O estado de guerra é permanente, pois com os estrangeiros se tem apenas uma relação de hostilidade. É esse estrangeiro que provoca o *Nós* a criar máquinas de guerra que criam táticas para o extermínio do outro ao mesmo tempo em que reconfiguram os limites das bordas e dobras do *Nós*.

Nesse devir-guerra, devir-inimigo, a antropofagia assumia o rito da violência, impulso fundamental de confrontação com o estrangeiro-inimigo.

No caso Tupinambá, o canibalismo coincidia o corpo social inteiro: homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário. De fato, ele era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais. Sua prática, entretanto, exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. [...] A abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, enquanto a comunidade transformava-se em malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal [...] e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a

receber novo nome e nova personalidade social. Ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos em toda a cerimônia. O canibalismo era possível, porque um não comia”. [...] O canibalismo não era o *sine qua non* do sistema de vingança guerreira, mas sua forma última”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 262).

Nesse rito antropofágico, a incorporação do outro depende de um sair de si; depende do acontecimento do devir-inimigo no qual o outro não é um espelho a ser atacado para a manutenção da comunidade, como identificou Clastres, mas um destino. “Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre eles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos nomes. (STADEN, 1974, p. 174) Matador e vítima se consubstancializam. É a plenitude do devir-outro, do devir-inimigo.

Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca da ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 257s).

Nesse devir, a alteridade altera o ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu. A relação com o outro é devorada, aquilo que faz do outro alguém além do *nomos* é digerido. Nesse processo, há a possibilidade do novo, de um novo *nomos*. A imanência da guerra é a imanência do banquete antropofágico. É ela que gera agenciamentos com o inimigo, devires-inimigos. Novas perspectivas se originam, novos conceitos. “Vistos por seu lado bom - seu lado morto - os inimigos são aqueles que trazem novas palavras ao grupo, ou ao menos que vem dar *un sens plus pur aux mots de la tribu*.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 275).

E não é preciso ser pós-moderno (Deus nos livre) para duvidar disso. A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro,

projetava uma forma onde, o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia a totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma consciência consigo mesma. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

Resgatando Schérer: a antropofagia é uma forma de hospitalidade. Talvez a hospitalidade mais excessiva, na qual o outro e eu nos confundimos de tal forma no devir, que não é mais possível a identificação do hóspede ou hospedeiro, *hôte* ou *hôte*. A deglutição do inimigo é a forma de hospitalidade que não pressupõe nenhuma condição. À condição resta a guerra; à vitória, a deglutição.

Essa hospitalidade do excesso é a hospitalidade-canibal; uma inimidade molecular, com vários centros, conflitos e guerra. E é nesse sentido que seria tão necessária na contemporaneidade que instaura um permanente estado de exceção que *antropoimiza* pessoas do bando. Resta-nos a hospitalidade autofágica desse inimigo que reside nessas heterotopias invisíveis. Resta a lógica caraíba da guerra e deglutição. Uma lógica que escapa das leis de hospitalidade que podem ser estabelecidas pelos Estados para serem seguidas de forma reta e incondicional. Antes, cabe-nos essa hospitalidade antropofágica que não considera o outro uma abstração, uma generalidade: um mendigo que deve ser inserido. A hospitalidade antropofágica atua no devir-mendigo, no caso a caso, degustando em cada carne dos moradores em situação de rua suas peculiaridades de sabor.

No próximo prato, vamos esboçar dicas de como devorar esse hóspede hostil que nos é estrangeiro, pois vive em sua heterotopia invisível, à espera, quiçá, de um devoramento.



Une autre option de plat: Filet à Oswald d'Andrade

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. (ANDRADE, 1990, p. 47)

Publicado em 1928, na *Revista de Antropofagia*, o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade ainda pode ser lentamente digerido. Embora não tivesse assumido a dimensão pretendida em seu tempo, ele pode originar agenciamentos interessantes para compreendermos o mundo contemporâneo.

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os collectivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hypocrisia da saudade, pelos immigrados, pelos traficados e pelos touristes. No paiz da cobra grande. (ANDRADE, 1928, p. 3)

Com suas frases truncadas, quase cubistas, Oswald esboça um panorama do que considera antropofagia. *Única lei do mundo: devorar o outro*. O outro é inimigo a ser devorado. O conflito não deve ser negado; a luta deve (re)começar.

Como resultado da luta e do banquete antropofágico, aconteceria a incorporação da alteridade. A antropofagia seria um tipo de sementeira: a deglutição gera no campo fértil do bando um novo eu para ser vomitado ou para originar novos limites.

A sociedade tupinambá incluía os inimigos, ela não existia fora da relação com o Outro - heteronomia generalizada, dialética “externa” do sacrifício humano, necessidade de mortos alheios e de morte em mãos alheias. [...] esta não tem nem sujeito nem centro, constituindo-se como relação-ao-inimigo e como puro devir: a vingança interminável e o fundamento da Sociedade. Duplamente interminável: não tem termo, e não se deixa prender por seus termos

A incorporação de um incorporal, devir-inimigo: é isso, o canibalismo, o contrário da sucção narcísica de identificação: quem come é que (se) altera. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 666ss)

Para além da crença de que a devoração absorve as características ou poderes do outro, de que cria seres mistos, amálgamas como centauros, sereias e lobisomens, a antropofagia não é apenas uma forma de identificação com o outro: é uma desidentificação completa de si, é a atualização de um devir-outro, devir-inimigo que origina o outro eu. A antropofagia não gera acúmulo: ela nos dá a ver a incompletude, o devir que se atualiza em cima da máxima: “Só me interessa o que não é meu”. É aquilo que não sou, que não me é próprio, que devoro. Ou como propõe Rouanet, em seu *Manifesto Antropófago II*, que chamou de psicografia de Oswald de Andrade:

Há muitas e muitas luas, eu escrevi assim: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. Está certo. Mas hoje eu completo: só me interessa o que não sou eu. "*Je est un autre*". Assim falou um tupinambá honorário, Rimbaud, quando foi estudar antropofagia na África. Somos o Outro. O que somos é alimentado pelo que não somos. Por isso nossa identidade é sempre negativa. Aberta, nômade, inacabada, provisória. Nossa antropofagia é artigo do bom e do melhor. (ROUANET, 2011, p. 52)

Nesse processo de devoração, que lugar o matador devorante ocupa em seu bando, pensando no bando-soberano das sociedades contemporâneas? Aquele que devora o outro, que tece com ele agenciamentos e é tomado por devires ainda faz parte do bando ou deve receber a marca do abandono, do desterro?

A antropofagia é da ordem da hospitalidade, mas é também da ordem da desterritorialização. Ao devorar o outro, saio de mim. Nesse processo de nomadismo há que se ter uma reterritorialização no horizonte. E quem/qual é o resultado da reterritorialização da antropofagia? Talvez um novo vislumbre de sociedade talvez um povo por vir.

No romance *Chão*, segundo volume de *Marco zero*, uma das personagens resume em sua fala como a antropofagia promove essa passagem desterritorialização:

O lado não-métrico das coisas... se quiser, o sonho. Se a faina do homem sobre a terra é a redução do mundo não-métrico ao mundo métrico, isto é, a redução da natureza pela técnica, o mundo não-métrico ressurgirá adiante porque está no interior da própria natureza. (ANDRADE, 1971, p.215s)

Para Oswald, Marx comete um erro fundamental: o que interessaria ao homem não é a produção, mas o consumo. A análise de como uma sociedade consome, já pressupõe, necessariamente, a produção como uma das etapas fundamentais. Sendo assim, a antropofagia, como lei universal do devoramento, inclui, em seu processo digestivo também a produção. As subjetividades produzidas pelo biopoder e pelos dispositivos soberanos de Estado faz parte do processo. Mas inclui-se aqui o resultado do devoramento que levaria a algo novo, não medido. As subjetividades produzidas são da ordem do métrico, do calculado; a antropofagia é da ordem do não-métrico, daquilo que é da ordem do devir, do sonho, de possibilidades. A antropofagia levaria além dos limites da métrica, mas a isso voltaremos na sobremesa.

Em sua tese para a cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1950, Oswald propõe termos de uma linhagem do nosso bando brasileiro:

- 1º termo: tese - o homem natural (o primitivo: Matriarcado);
 2º termo: antítese - o homem civilizado (Patriarcado);
 3º termo: síntese - o homem natural tecnizado. (ANDRADE, 1990, p. 103)

Primeiro termo de nossa existência primitiva: o Matriarcado de Pindorama. Seria a sociedade contra o Estado de Clastres: sem lei, sem rei, sem fé religiosa. Seguiu-se a esse termo a sociedade do Patriarcado: com suas propriedades privadas, classes, *nomos*, Estados e exceções. Mas como bem destaca Oswald, “o Brasil é um grilo de 6 milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas. [...] O fato do grilo histórico [...] afirma como pedra do direito antropofágico o seguinte: A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE. (ANDRADE, 1928, p. 3)

A terra grilada, no Brasil, confundiu-se com a propriedade, originou um *nomos* no qual *as leis têm o valor de uma banana*.

Procurou-se, de início, firmar o conceito antropofágico de nosso país. ‘O Brasil era um grilo.’ A ideia da posse contra a propriedade veio tomando evidências de lei. Podia-se fazer a prova dos nove com a nossa história: as demarcações do Tratado de Tordesilhas nunca foram observadas. O loteamento do Brasil, em capitânicas hereditárias, não assegurou o registro de propriedade aos respectivos donatários. O estatuto do *uti possidetis* tinha mais força que documentos pontifícios e outras legitimações de propriedade. (BOPP, 2009, p. 66)

As leis aqui se fizeram, no Patriarcado de Pindorama, em leis-bananas. O *nomos* de nossa terra é grilado, por isso as leis não bastam. “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.” (ANDRADE, 1928, p. 3) Aqui Oswald brinca com cacofonia: Galli Mathias, galimatias (discurso verborrágico, esquisito, hermético, ininteligível). O que fazer com leis que mais valem por sua exceção?

É importante salientar que no Patriarcado de Pindorama ainda há antropofagia, a antropofagia do *pater familias* e da *Moral da cegonha*: “Ignorância real das coisas + fala de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.” (ANDRADE, 1928, p. 7). Uma devoração anti-matriarcal, na qual a digestão acarreta mimeses, imitações e obediências. É uma antropofagia anti-devir, preocupada no consumo mercadológico de uma sociedade atravessada pelo virtual e por artifícios, incessantemente expostos pela mídia, que cria o desejo por esmiuçar as intimidades alheias em *reality shows*, em exaltar o bizarro, o vazio, a poluição ensurdecidora, a compra desenfreada de produtos do excedente. É uma antropofagia *fast-food*, essa do Patriarcado, cheia de glúten, lactose, gorduras saturadas e salitre que dá uma sensação de estufamento e vazio. É uma antropofagia que só se preocupa com a produção e não com as formas de consumo e com a digestão daí advinda. Novamente a “psicografia de Oswald” por Rouanet:

Caetés os militares, que recusavam o marxismo por ser uma doutrina exótica. Caetés os populistas de hoje, que soluçam de emoção quando veem um espetáculo de bumba meu boi, sem perguntarem se os espectadores locais talvez preferissem uma dança bávara. (Credo! Dessa vez exagerei na dose. Mas tupinambá é assim: no calor da refrega, às vezes fica dando tacapadas malucas.) Em suma, os caetés tomaram conta do país. Os mais ortodoxos continuam até hoje roendo o fêmur do bispo Sardinha. Mas depois de quatro séculos e meio, quase todo o tutano acabou. Por isso a maioria prefere iguarias mais finas: gordas ideias europeias, nédias como frades, roliços filmes americanos, nutritivos como um Big Mac. Na hora do brinde, os convivas repetem o grito de guerra dos caetés: morte aos modelos estrangeiros. Mas no resto são diferentes dos caetés do século XVI. São deputados, videntes, artistas de novela, desembargadores, gente distintíssima. A antropofagia que eles praticam virou gastronomia oficial, com lugares marcados na mesa, talheres de prata e copos de cristal. É uma antropofagia muito esquisita. Ou os alimentos saem tais como entraram, sem nenhuma transformação. A passagem pelo tubo digestivo não altera nada, e o que era americano continua americano. Ou há uma pequena confusão na hora de sair.

Em vez de guardar as proteínas da cultura estrangeira, devolvendo o resto, os caetés de hoje fazem o contrário. Eles rejeitam o que a cultura gringa tem

de suculento e só absorvem o que ela tem de indigesto. Os caetés primitivos, ao menos, comeram a carne e a gordura do bispo, e não suas partes coriáceas, como os calos do pé. Os antropófagos de hoje só gostam dos calos. É preciso acabar com esses canibais incompetentes. Tá na hora de soar o boré para acordar os guerreiros tupinambás. (ROUANET, 2011, p. 51s)

O terceiro termo proposto por Oswald, a síntese - o homem natural tecnizado não considerava os avanços da tecnologia. Com toques de Futurismo, o modernismo oswaldiano superestimou os efeitos benéficos da intervenção tecnológica na sociedade. Sua visão utópica da tecnológica imaginava um matriarcado *high tech*, onde os tabus seriam convertidos em totens tecnológicos; onde os milagres quiméricos da máquina teriam resolvido grande parte dos problemas sociais. Há muita inocência nessa utopia oswaldiana. Ainda estamos no Patriarcado de Pindorama, e somos antropófagos obesos de ácidos graxos ansiosos por reformar a despensa a partir do *reality show* de um canal pago. É contra esse patriarcado-colonial-capitalístico-cafetão, essa vida cafetinada⁴⁰, que a antropofagia hospitaleira declara guerra. Guerra contra a vida cafetinada detalhada no Manifesto:

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. [...]

Contra o mundo reversível e as idéias objectivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do systema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores. [...]

⁴⁰ E esta, precisamente, a violência do regime colonial-capitalístico na esfera micropolítica: uma crueldade própria de sua política de desejo perversa, sutil e refinada, invisível aos olhos de nossa consciência. É uma violência semelhante à do cafetão que, para instrumentalizar a força de trabalho de sua presa - no caso, a força erótica de sua sexualidade opera por meio da sedução. Sob feitiço, a profissional do sexo tende a não perceber a crueldade do cafetão; ela tende, ao contrário, a idealizá-lo, o que a leva a entregar-se ao abuso por seu próprio desejo. E ela só se livrará dessa triste submissão se conseguir quebrar o feitiço da idealização do opressor. A quebra desse feitiço perverso depende de sua descoberta de que por trás da máscara onipotente de poder sobre si mesmo e sobre o mundo com a qual o cafetão se traveste - máscara que ela interpreta como a garantia de sua proteção e segurança -, o que há de fato é uma miséria humana das mais sórdidas: o outro para ele é um mero objeto para seu gozo narcísico de acumulação de poder, prestígio e capital. (ROLNIK, 2018, p. 108)

Morte e vida das hypotheses. Da equação *eu* parte do *Kosmos* ao axioma *Kosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia. [...]

Contra as histórias do homem, que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravellas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cayrú: — É a mentira muitas vezes repetida.

[...]

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud — a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama. (ANDRADE, 1928, p. 3 e 7)

Se é só a antropofagia que nos une, temos como resultado dessa união um mundo tomado por devires, por inimigos-hóspedes-desterrados-negros-mendigos devorados que atuam como intercessores para novos conceitos originados de um pensamento sem imagens, tomado pelos acontecimentos, e também por perceptos e afectos, que vislumbra um povo por vir, que está além dos limites metrificados e cafetinados da vida. Terminemos então de devorar o povo da rua para sermos tocados por um devir-mendigo de uma vida que insiste em perseverar. A rua é imanência. É preciso recuperar a potência de revolta com um outro olhar, daquele que não consegue resistir a não ser micropoliticamente, pois foi abandonado e não tem nem mais forças para empunhar armas.

O povo da rua vive sob o regime da exceção. Vive a vida negra, humilhada, muçulmana. O espaço que ocupa é de passagem. Por ser vomitado, por ser exceção, é um estrangeiro no próprio país: o outro hostil que ameaça o nomos da terra dos homens de bem. Para sobreviver, brota de seu espaço, no seu corpo, uma heterotopia invisível na qual tenta viver, resistindo a cada camada, a cada reorganização de seus órgãos, em um discreto quilombismo.

Já provamos de Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, Schérer, Clastres e Viveiros de Castro. Palitamos os dentes com Oswald de Andrade. Já visitamos espaços e tempos de nosso território povoado por personagens invisíveis. O plano de imanência já está traçado e saboreado, com seus personagens conceituais, com os devires borboleteantes.

Alguns conceitos já foram aqui esboçados e desterritorializados. Vamos devorar os moradores em situação de rua, esses hóspedes que vivem na heterotopia invisível, que resistem com sua carne negra. As leis os vomitaram e os enquadraram no regime de exceção. Talvez seja a hora de abdicar de pudores e nojos e devorar esse vômito, seu corpo heterotópico invisível, para percorrer novos agenciamentos, acontecimentos e conceitos.

Resta então o momento final do banquete antropofágico: a sobremesa para harmonizar definitivamente os sabores – ou desandar de vez com eles.



Le dessert



L'arrogance brûlée

Enfia o doutorado no cu.
(Antiga e saudosa pichação do muro da Unifesp)

A arrogância veio a ser um meio de domínio, enquanto o respeito idealista, tornado negativo, não produziu nenhuma nova forma de convívio entre os povos, mal conseguindo conservar dentro de certos limites as autoridades imperialistas que governavam por decretos. (ARENDETT, 2012: 198)

Mundo hoje: oceano infinito, agitado por ondas turbilhonares – fluxos variáveis sem totalização possível em territórios demarcáveis, sem fronteiras estáveis, em constantes rearranjos. [...]

O estranhamento toma conta da cena, impossível domesticá-lo: desestabilizados, desacomodados, desaconchegados, desorientados, perdidos no tempo e no espaço – é como se fôssemos todos *homeless*, “sem casa”. Não sem a casa concreta (grau zero da sobrevivência em que se encontra um contingente cada vez maior de humanos), mas sem o “em casa” de um sentimento de si, ou seja, sem uma consistência subjetiva palpável – familiaridade de certas relações com o mundo, certos modos de ser, certos sentidos compartilhados, uma certa crença. Desta casa invisível, mas não menos real, carece toda a humanidade globalizada. (ROLNIK, 1998, p. 128s)

A Senhora dos Guarda-chuvas vive em um grau zero de sobrevivência; assim como viveu Eva Linguixa; assim como vivem todos seus convivas do Largo da Catedral. Todos, seguindo Rolnik, carecem dessa casa invisível que possa lhes dar uma familiaridade com relações de mundo, modos de ser, sentidos compartilhados e crenças.

Mas além de não ter a casa invisível, ela não tem a casa concreta. Vive na heterotopia invisível, que se configura em seu corpo, em seus gestos e ações. Vive em meio a todos os rearranjos do oceano infinito e é afetada por eles, pelas subjetividades marcadas que passam por ela. Exige que toda multidão tenha um caminho reto e conservador. Mas algo nela escapa disso. Algo na Senhora dos Guarda-chuvas e em vários outros moradores em situação de rua escapa dessa heterogênea produção de subjetividades capitalística.

Os processos de subjetivação que atuam na Senhora dos Guarda-chuvas e atuaram em Eva Linguíça realizam-se por fluxos heterogêneos e descentrados que são de natureza exterior ao indivíduo, através dos sistemas e dispositivos econômicos, políticos, sociais, tecnológicos e midiáticos; e de natureza interior, referentes às demandas dos afetos e desejos. Atuam também nessa produção de subjetividades e devires que produzem novas conexões e agenciamentos. Por isso, emprestar das ideias indígenas alguns conceitos significa tomá-los como substrato de um plano de imanência, significa instaurar tanto a Senhora dos Guarda-chuvas quanto Eva Linguíça como personagens conceituais: inimigos a serem recebidos com hospitalidade para um banquete antropofágico que nos levará à criação de conceitos e à descoberta de novos modos de vida a partir do saber de suas carnes, da percepção dessa heterotopia invisível que produzem com seus corpos.

A ficção consiste em tomar as ideias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem. Tratar essas ideias *como* conceitos não significa que elas sejam objetivamente determinadas como outra coisa, outro tipo de objeto atual. [...] porque tomar as ideias como conceitos é recusar sua explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político etc.), em favor da noção imanente de problema. Não se trata, enfim, de propor uma *interpretação* do pensamento ameríndio, mas de realizar uma

experimentação com ele, e portanto com o nosso. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 217s).

Experimentar dos modos de vida dessas personagens conceituais é experimentar como essa alteridade afeta meu ponto de vista ou perspectiva sobre a minha subjetividade. No entanto, essa incorporação hospitaleira-antropofágica dos predicados provenientes das personagens conceituais, desses párias, implica em um confronto de subjetividades. É aqui que atua o devir-inimigo, o devir-mendigo. É aqui também que atua a multiplicidade dos devires moleculares que se entrelaçam e produzem agenciamentos que produzem novas formas moleculares na experiência concreta.

É nessa produção hospitaleira-antropofágica de subjetividades que se descentralizam os focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços do mundo capitalístico. A antropofagia e hospitalidade buscam superar as subjetividades capturadas, essas subjetividades cuja potência revolucionária já foi ordenada, catalogada e transformada em um kit de consumo. Em outros termos, busca-se com a hospitalidade antropofágica o que Foucault já propôs em seu percurso filosófico:

Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que nós somos. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos dessa espécie de “dupla obrigação” política que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema, ao mesmo tempo, político, ético, social e filosófico que se apresenta a nós, hoje, não é de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos livrarmos, nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se prende. Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos. (FOUCAULT, 2014, p. 128)

Essa recusa, no entanto, não é uma recusa do Estado, do capitalismo – que seria uma recusa muito inocente de se fazer, já que pelo Estado capitalista somos constituídos e nele vivemos. Essa é uma recusa que atua no corpo do indivíduo, na possibilidade de novos processos de subjetivação. Em entrevista concedida durante o evento *Femenagem às mulheres da luta*⁴¹, destaca-se aqui uma fala da deputada estadual Érica Malunguinho:

A gente não deve romantizar a resistência de forma alguma. Resistir é um ato violento para a organicidade da nossa existência. Eu resisto porque tem gente que anteriormente está resistindo à minha existência. A minha luta é por existência. Nossas lutas são por transitar socialmente de forma natural, longe das precarizações e longe do processo de negociar constantemente o pertencimento. A resistência não é algo a ser aplaudido, mas é necessário haver resistência.⁴²

Se o poder soberano e a biopolítica governam a vida e produzem subjetividades, só resta a resistência. Ela pode ser uma resistência macro, molar, revolucionária que age na ordem das estruturas, da luta e da violência. Essa resistência que é incessante, inerente à existência da luta pelos direitos. Mas é uma luta demorada e que flerta com a utopia, pois é uma luta política que não atua diretamente nas subjetividades. A resistência que na luta garante direitos, não produz necessariamente novas subjetividades. Ao corpo negro, por exemplo, concordando com Mbembe, não é dada a possibilidade de existir, apenas resistir. O racismo como crime racial, herdeiro de séculos de lutas, não garante subjetividades não racistas. Nasce-se para existir, não para resistir – acredita-se. Mas para o corpo negro, como o corpo do morador em situação de rua, não há espaço para o luxo da existência. Há a resistência que se faz na ordem

⁴¹ “*Femenagem às mulheres da luta: ato-debate em memória de Marielle Franco e pelo direito à vida*”, evento parte da aula inaugural do curso “Direitos Humanos e Lutas Sociais” ocorrido em 22 de março de 2019, na Unifesp, em homenagem a Lilian Gomes, Débora Maria, Amelinha Teles, Érica Malunguinho e Marielle Franco.

⁴² Filmagem do autor para vídeo em fase de edição a ser publicado em canal do Youtube. (transcrição nossa)

molar, nas manifestações, no direito, nas leis. E há o quilombismo que já foi discutido. Uma resistência que se faz no corpo, em cada gesto que foge de violência, que procura prazer. O quilombismo que busca recursos que

se referem aos mecanismos, estratégias, associações, conexões, rupturas e transformações que lutam pela vida digna ensinam. As estratégias possuem maleabilidade e plasticidade maior do que as estruturas. Estas habitam os espaços, as instituições, as leis. Aquelas, enquanto modos de se fazer e de se conduzir as ações, habitam, ou melhor, são as próprias subjetivações dos indivíduos. Estes, por sua vez, são os que habitam e, ao mesmo tempo, constituem as estratégias. (TELES, 2018, p. 256)

As estratégias quilombistas se configuram na heterotopia invisível que sobra, que escapa do poder soberano e biopoder, mesmo com todos os dispositivos e toda violência. Ela se configura no corpo, no espaço, na movimentação e na fala perdida no ar dos moradores em situação de rua.

(R)existência 1: 28 de abril de 2017. Greve Geral.

Às 6 horas da manhã a agitação já começava na esquina da Senhora dos Guarda-chuvas. A movimentação atípica de sua esquina a incomodava. Tanto que a levou a perambular pela avenida gritando suas palavras de ordem.

No Largo do Rosário, local tradicional das manifestações em Campinas, um grupo do Sindicato dos Bancários começava a testar o som com as suas próprias palavras de ordem. Abaixo da marquise da Microcamp, no Largo do Rosário, um grupo de moradores em situação de rua se incomodava com o barulho. Afinal, eram 6 horas da manhã, embora pneus já estivessem queimando em algumas avenidas de Campinas. Os moradores da rua começaram então a lançar inúmeros improperios contra os manifestantes. Estes, por sua vez, com dedos em riste, acusavam os agressores de serem

alienados e pelegos, já que estavam ali na luta por todos os brasileiros, incluindo eles, os moradores do Largo. E foi justamente essa fala que levou a uma briga que beirou a violência física, quando um morador começou a questionar exatamente isso: de que forma aquela luta seria por ele?

(R)existência 2: II Seminário Construindo a Política Municipal Intersetorial para População em Situação de Rua, ocorrido em 5 de abril de 2018, na Estação Cultura de Campinas.

Durante a manhã foram realizadas comunicações sobre experiências de sucesso já concretizadas e sobre as pré-propostas para os diversos setores do poder municipal. Durante a tarde, foram formados seis grupos que discutiram as propostas de acordo com os eixos temáticos: *Trabalho e Renda; Saúde e Transportes; Habitação; Assistência Social, Direitos Humanos e Comunicação; Educação, Cultura, Esporte e Lazer, Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável; Segurança Pública, Serviços Públicos e Relações Institucionais.*

No momento da plenária, durante a leitura das propostas que comporiam o documento oficial do seminário, o conflito: as propostas apresentadas pelos representantes dos moradores em situação de rua não constavam nas atas dos grupos; durante a leitura foram totalmente suprimidas. Por essa razão, alguns dos moradores ficaram mais exaltados e durante uma discussão calorosa, a leitura das propostas foi cancelada e prometeu-se a verificação do que havia ocorrido, mesmo com a contrariedade dos representantes do Estado. Pouco mais de um mês depois, foi publicado no Diário Oficial o *Plano intersectorial de atenção à população em situação de rua*, sem que houvesse novo encontro para a resolução do conflito anterior.

As palavras dos moradores em situação de rua, em sua luta, quando ousam resistir são *vox nihili*, inaudíveis ao Estado e a quem mais ali estivesse. As vozes dos moradores do Largo do Carmo e Estação Cultura são tão inaudíveis quanto os gritos da Senhora dos Guarda-chuvas ou a defesa de Eva Linguíça. Suas palavras não são da ordem da revolução, mas da revolta.

Não é necessário gastar tantas palavras em defesa da argumentação de que todas situações relacionadas aos moradores em situação de rua são absurdas, conforme a proposta de Camus.

Neste ponto do seu esforço, o homem encontra-se ante o irracional. Sente nele o seu desejo de felicidade e de razão. O absurdo nasce desse confronto entre o chamamento humano e o desrazoável silêncio do mundo. É isto que não devemos esquecer. É a isto que devemos prender-nos porque aí pode originar-se toda a consequência de uma vida. O irracional, a nostalgia humana e o absurdo que surge do seu colóquio, eis as três personagens do drama que deve necessariamente terminar com toda a lógica de que uma existência é capaz. (CAMUS, s/d, p. 40s)

Vários absurdos várias desrazões. O mundo não quer ouvir nenhum chamamento e silencia quando é convocado. Há então o absurdo da origem, os vários motivos que levam à rua: o vício, a ruptura com laços familiares, a perda de emprego. O absurdo estampado de uma liberdade ilusória, de uma vida cafetinada, como propõe Rolnik, com objetivos cafetinados, que sonha com aposentadorias utópicas e a mesma vida cafetinada para seus descendentes. Inadequado, ineficaz e incompetente para a vida cafetinada, o morador em situação de rua é vomitado pelo absurdo. Há também o absurdo do depois, na rua, de uma vida negra, matável: que faz as palavras não serem ouvidas e se desprenderem de seus significados. É justamente esse duplo absurdo que gera potências na subjetividade do morador em situação de rua. De tão apartado da sociedade, vomitado em estrangeiro e inimigo, em carne negra, há por fim um tipo de

libertação, a libertação da vida cafetinada, a libertação que “não passa cheque para a eternidade” como propõe Camus. Uma libertação parcial de ação daqueles que já conhecem o além da ruína completa do homem burguês, que é testemunho vivo do absurdo em seu corpo, em seus gestos, em sua revolta. Libertação parcial, pois, para o restante da sociedade, ainda há o dedo em riste apontado em direção à cara do que chamam de vagabundo, mendigo, ladrão.

Essa revolta originada do absurdo, no entanto, não mira a revolução e não culmina em revolução. Para Camus, a revolução é “a inserção da ideia na experiência histórica, enquanto a revolta é somente o movimento que leva da experiência individual à ideia.” (CAMUS, 2011, p. 119) A revolta é molecular, opera nos agenciamentos maquínicos da subjetividade; a revolução é molar, opera nos dispositivos de resistência. A revolta pode extrapolar os limites moleculares de uma micropolítica e originar uma revolução molar macropolítica, mas tende a cair nas armadilhas da opressão, na obrigatoriedade de princípios e ideias. “Todo revolucionário acaba como opressor ou herege.” (CAMUS, 2011, p. 273) Ou, melhor, retomando Deleuze e Guattari:

a dimensão política deriva para uma dimensão micropolítica e analítica, a qual é fundamentalmente inapreensível em termos de militância. Isso não quer dizer que a dimensão micropolítica implique uma implosão contestadora, que proíba toda e qualquer possibilidade de organização da palavra, da ação, etc. Quer dizer, simplesmente, que tal dimensão vai reinjetar, de maneira contínua, todos os elementos a-significantes, todos os elementos de singularidade; ela vai tornar complexas as questões no momento mesmo em que, finalmente, pareciam ser bastante simples; momento em que se pensava ter conseguido chegar a um acordo. É exatamente esse o momento em que se vê que não é nada disso, pois a própria existência reemerge em sua singularidade. Essa é a dimensão — eu diria a linha de fuga — da micropolítica fora do campo do militantismo. (GUATTARI & ROLNIK, 2011, p. 352)

Se no campo da revolução, da macropolítica, do militantismo as palavras dos moradores em situação de rua são silêncio, é na dimensão da micropolítica que sua revolta produz a resistência. Uma resistência que recusa a subjetividade do mundo capitalístico, que recusa a vida cafetinada. Uma resistência que se atualiza em sua carne através das heterotopias invisíveis e que geram linhas de fuga, novos trajetos.

As propostas de Deligny se fazem importantes agora para povoar ainda mais nosso plano de imanência para a criação de conceitos. Entra aqui uma nova personagem conceitual, cara ao poeta e etólogo francês: o autista. É lícito destacar que essa personagem conceitual possibilitará alguns agenciamentos para novos e conceitos e em nenhum momento quer-se aqui comparar os moradores em situação de rua de Campinas com crianças autistas francesas.

Na região de Cévennes, na França, Deligny elaborou um método para dar voz às crianças que não se adaptavam à sociedade, principalmente as crianças autistas. Contrário ao encarceramento e à centralidade da linguagem, questionou a normatividade ordinária ao observar cartograficamente os percursos e desvios espontâneos dos autistas em suas interações com o mundo. Não tinha como objetivo a reinserção desses jovens à sociedade, a uma vida considerada normal, como bem o queriam todos os profissionais envolvidos com esses centros de recolhimento e readaptação à sociedade.

Todas essas pessoas (no exercício de suas funções) são ligadas por fios a um tipo qualquer de abstração que rege seus movimentos. Mostram-se gentis, severos, ameaçadores, encorajadores, dedicados, distantes, tempestuosos, benevolentes, no contratempo, no contrapé, na contravida.

Encontram-se face a face com as crianças em sua fantasia fúnebre.

A Caridade, a Justiça, as Crenças e a Legalidade se tornam ventríloquos que se juntam à ilusão. [...] Ou o delinquente pode ser intimidado, e o medo e a vergonha agravam a reincidência, ou então ele não o é, e a sociedade se ridiculariza. (DELIGNY, 2018b, p. 60s)

Para nós, acolher um moleque não é livrar a sociedade dele, eliminá-lo, reabsorvê-lo, docilizá-lo.

É em primeiro lugar revelá-lo (como se diz na fotografia). (DELIGNY, 2018b, p. 41)

Para revelar o autista, passa a observar seus trajetos e desvios para além da necessidade de representação e semelhança de comportamentos com a normatividade capitalística. Sua recusa em semelhançar cada ação e trajeto permitiu-lhe escapar das amarras da interpretação e deixar que o agir autista surgisse espontaneamente. Um agir não intencional, um agir sem finalidade que originou seu trabalho cartográfico⁴³ constituído pelas linhas de erro. São essas linhas de erro que criam trajetos inesperados, criam redes que se fazem de maneira inata e aleatória, de um inato não moldado pela subjetividade capitalística cafetinada.

Essas linhas se originam da noção deligniana de *chevêtre*, essa zona limite indiscernível que é um entre espaços. Chevêtre é a armação, a soleira, a delimitação de uma porta, de uma via. É Também o emaranhado, um não-lugar, um entre-lugar que gera as linhas de fuga, os pontos nodais dos desvios de percurso.

Inúmeros são os "*chevêtres*" que surgem na transparência das folhas em que se transcrevem as linhas de errâncias, sendo os "*chevêtres*" *aís* onde as linhas de errâncias se recortam, se entrecruzam, no espaço e ao longo do tempo. É manifesto que, sob muitos aspectos de suas maneiras de ser, transcritas em trajetos, essas crianças aí formam unidade — maneira de dizer que poderia dar margem a confusão: digamos que aparece o que podem ter de comum. (DELIGNY, 2018a, p. 161)

São os *chevêtres* que geram os desvios e tecem a malha da rede, da teia de aranha do método aracniano de Deligny, com suas relações não esperadas, não óbvias.

⁴³ O método cartográfico de Deligny consistia em registrar os trajetos das crianças autistas para marcar seus desvios, aqueles desvios não racionais e desnecessários. Nesse mapa no qual trajetos e desvios se sobrepunham, estabelecer relações, permitir que os hábitos e gestos das crianças autistas dissessem aquilo que a linguagem não conseguia dizer, aquilo que se desprendia de um objetivo e representação.

Os autistas não realizam ações pensadas e feitas com uma finalidade; seu agir atua na ordem do não-significante. É, portanto, absurdo se levarmos em consideração uma necessidade categórica de “semelhartizar” cada comportamento, cada trajeto e cada ação com a normalidade das subjetividades capitalísticas.

Essas linhas de erro criam mapas, cartografias cujos traçados nada querem dizer. São registros de um agir sem finalidade. Criam redes feitas de agires espontâneos que eventualmente podem ser coincidentes e estabelecer um comum anterior às significações. Esse comum se configura nas desterritorializações e reterritorializações do espaço, nas linhas de fuga que criam redes. Essas redes criam mapas de trajetos, agires e gestos marcados por microacontecimentos, agenciamentos maquínicos inesperados. Por isso podemos dizer que esses mapas delignianos são rizomáticos. Redes rizomáticas aracnianas que não procuram semelhanças, mas os desvios comuns.

[...] é que existe realmente uma prática da “rede”, sejam quais forem suas razões de ser e os projetos que ela se atribui; entre as redes mais variadas há coincidências espantosas, que chegariam a formar “linhas” comuns, assim como são comuns as linhas que se encontram na palma da mão.

Se digo que essas linhas — as da palma da mão — são inatas, não penso estar abusando do termo; tudo se passa como se a analogia entre a mão e a rede fosse notável.

Que haja coincidência entre a rede e a mão, isso não tem nada de espantoso. A natureza está longamente habituada a construir segundo esquemas sempre idênticos.

No entanto, a coincidência não é evidente, pelo fato de que, embora possamos ver em nossa mão, não podemos ver numa rede. (DELIGNY, 2018a, p. 71)

Essa busca pelo comum invisível das redes, as linhas de fugas comuns cartografadas, cria a busca por uma gestualidade e a corporeidade outra, um corpo comum para além do corpo cafetinado, um corpo aracniano vislumbrado pelos vestígios dos agires do mapa. O método aracniano não procura nos mapas a origem do sintoma

da criança autista, ele revela novas formas de percorrer trajetos, novos territórios. Revela novas subjetividades, novos modos de vida: arabescos originais que se atualizam nos corpos.

Aqui, no entanto, surge um problema prático: se essas heterotopias são invisíveis e se atualizam nos corpos em regime acontecimental, como observá-las? E mais: o que fazer com essa observação? Isto é, a percepção dessa nova subjetividade atuaria de que maneira nas políticas relacionadas aos moradores em situação de rua? Por fim, como efetuar esse devoramento hospitaleiro-antropofágico?

A utilização do método aracniano, dos procedimentos deluze-guattari-schéreerianos e da antropofagia oswaldiana não possibilitam práticas e análises visíveis, calculáveis e absolutamente lógicas, euclidianas. Seria possível, com a devida autorização de um comitê de ética, recorrer a metodologias mais científicas de análise sobre o fenômeno da população em situação de rua. A Senhora dos Guarda-chuvas, por exemplo, poderia ser entrevistada, filmada, gravada, transcrita e catalogada de tal maneira que originaria um amplo corpus para análise.

Os métodos e procedimentos utilizados nesta tese escapam e recusam essa metodologia que, no limite, transforma o outro em uma coisa observável e muda, por mais que possa falar. A recusa do outro enquanto coisa-objeto e a preferência pelo corpo devorável se faz porque o que se procura nessa tese são os agenciamentos outros e inesperados produzidos pelos moradores em situação de rua enquanto personagens conceituais, no plano de imanência/rede/heterotopia por eles instaurados e deles indiscerníveis. Essa escolha, no entanto, escapa de uma pretensa objetividade por questões práticas e evidentes: se as heterotopias são invisíveis, como verificar sua atualização nos corpos, se justamente são esses corpos considerados invisíveis ao passante? O que, nesses corpos, faz com que sejam observáveis, com que mostrem um

outro lugar? Como sua heterotopia invisível se faz notar no silêncio e na cegueira? Ou melhor, como perceber na territorialidade de sua heterotopia invisível as redes, os *chevêtres*, as linhas de fuga, se a invisibilidade se faz justamente porque esse outro é um dessemelhante?

A partir das reflexões de Mbembe, é possível relacionar a carne do morador em situação de rua à carne negra que é matável, que vive na exceção. A experiência colonial-racial brasileira cristalizou atitudes, gestos, saberes, dispositivos e toda sorte de instrumentos de poder para garantir um contexto de dominação dos colonizadores e de desumanização do outro, da carne negra. A reivindicação do lugar de superioridade quase sempre racial criou subjetividades que autorizavam o sujeito de carne branca a arrogar-se a uma posição dominadora e lançar mão de todas as formas que tivesse para sustentar esse lugar. “Trata-se aí de uma forma descritiva e exacerbada de arrogância, arrogância que será edificada enquanto verdadeira política de dominação e de exploração em ‘situação colonial’.” (DÉLOYE, 2015, p. 3)

Essa arrogância permite ao indivíduo afirmar sua diferença e superioridade em relação a outro indivíduo, que deve ser desprezado e, no limite, matável.

Modos insidiosos de manifestação de arrogância subsistiram e até as noções de civilidade e os rituais associados às normas civis das sociedades democráticas se viram desfigurados, explicitamente ou não, a fim de desculpar atitudes de extrema arrogância e de insolência depreciativa. Comportamentos arrogantes e cruéis, sentimentos por vezes fundados no pressuposto da inferioridade de certos grupos da população de seus territórios foram acobertados pelo silêncio cúmplice de governos que fecharam seus olhos, se calaram e mantiveram uma indiferença em relação a eles. [...] A figura simbólica do Outro se encontra frequentemente no centro do comportamento arrogante daqueles que se recusavam e ainda se recusam a reconhecer até mesmo a humanidade dos que não “figuram” como seus semelhantes. (BRESCIANI, 2015, p. 10)

Que a arrogância colonial-racial se configura na política, nas relações sociais e nas subjetividades é evidente e já discutimos anteriormente com Mbembe. E é justamente aqui que se inverte a relação: não é o corpo do morador em situação de rua que possui algo que faz, repentinamente, com que a heterotopia invisível que atua em seu corpo se mostre ao observador. Seu corpo está na rua, ele ocupa espaço, ele cheira, ele grita, ele pede, ele incomoda. É o olhar do observador que, formatado pela arrogância colonial-racial impede o olhar de acontecimentos e novos agenciamentos.

Deligny, com seu método aracniano, aparenta escapar dessa arrogância nas cartografias que faz dos autistas. O *chevêtre* que marca os limites da heterotopia invisível do morador em situação de rua e fabrica sua invisibilidade não é a soleira que deixa para fora o estrangeiro inimigo, mas a soleira que impede que o cidadão de bem, ilusoriamente protegido por uma vida cafetinada, não escape para o fora, não seja vomitado para a rua – o topos democrático aberto a todos. Talvez o movimento seja inverso: o medo não é tanto que o morador em situação de rua invada os topos, mas é o medo de que os cidadãos de bem saiam para as heterotopias que os esperam.

Além de eu ter lugar, sendo esse lugar o de uma tentativa — ao passo que “o ofício dos intelectuais consiste em revolver todas as coisas sob seus signos, nomes ou símbolos, sem a contrapartida dos atos reais” —, o meu “ofício” é viver próximo de crianças cujos atos, penso eu, são puro real/puramente reais.

E se revolvo signos, nomes e símbolos, é à maneira de um manual medíocre.

O menor achado que podemos eventualmente fazer a propósito do que escapa ao signo, ao nomeável, ao símbolo, provoca uma avalanche de significações, e preciso padejar com caneta e lápis até calejar-se a mão, não a palma, mas o lugar onde o lápis fricciona e endurece um pequeno recanto de epiderme, que fica todo corcovado, na falange do terceiro dedo.

E está bom assim. Um homem não precisa de grande coisa para ficar orgulhoso de si. (DELIGNY, 2018a, p. 170)

Tentativas, mediocridades, menoridades. A proposta de Deligny não é explicar e encerrar um *topos*, o lugar de conhecimento sobre o autismo e, eventualmente, conseguir a reinserção dos autistas na sociedade normalizante. A cartografia, ao mesmo tempo que cria mapas de desvios e pontos de fuga, também cria desvios e ponto de fuga para escapar da imagem do pensamento que se impôs como majoritária, para escapar dessa imagem do pensamento lapidada também pela arrogância. Os mapas aracnianos seriam como mapas para as heterotopias invisíveis, que se atualizam nos corpos através dos agires, dos gestos e que só seriam visíveis nessa fuga do arrogar-se. Utilizar a cartografia como método seria, portanto, já um desvio dos métodos esperados em teses de doutorado, por exemplo.

A cartografia lega às trajetórias desviantes uma primazia superior às premissas que explicariam aprioristicamente o corpo, os gestos e as ações. Essa tese não é, portanto, nem aracniana e nem tradicional. Ela escorrega por desvios e retornos indecisos que ora tentam escapar por linhas de fuga do plano de imanência com a ajuda de personagens conceituais, ora se apega a uma estrutura e linguagem tradicional para sistematizar premissas. É da ordem do menor, do devir.

Na análise que fazem da obra do escritor tcheco Franz Kafka, Deleuze e Guattari criam o conceito de literatura menor, aquela que uma “minoría faz em uma língua maior”, que é afetada por um “forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 35). Essa literatura menor seria aquela que promove desterritorializações, na qual tudo é político e tudo toma um valor coletivo:

O caso individual torna-se então, tanto mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, quanto toda uma história que se agite nela. [...]

É a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa

situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra consciência e uma outra sensibilidade. (DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 36s).

Na literatura menor não há sujeito, há apenas agenciamentos coletivos de enunciação que se configuram como máquinas de guerra, que instauram agenciamentos revolucionários que esboçam um por vir outro.

Pretende-se aqui, nas páginas derradeiras dessa tese, recorrer a um novo agenciamento com esse conceito de literatura menor de Deleuze e Guattari e filiar a filosofia que aqui se faz a uma *filosofia menor*, centrada no devir, em relação direta com os acontecimentos plasmados no plano de imanência e na relação com as personagens conceituais. Ao assumir uma ruptura, ainda que não completamente eficaz, com uma filosofia de modo maior, pretende-se fazer uma filosofia da desterritorialização para a promoção de uma reterritorialização criadora. Esses novos territórios, no entanto, não se configuram como os originados em tese maiores. É uma reterritorialização menor, que não utiliza uma língua e uma metodologia maiores, que não defende uma tese definitiva.

Em suma, o devir-revolucionário é molecular: opera nos pequenos estratos, no âmbito de uma microfísica do poder. A microfísica, a política molar, é do âmbito da Dominação. Impossível produzir ações políticas criativas e transformadoras neste âmbito, que é a esfera do Estado. Mas é possível operar resistência dentro mesmo do corpus do Estado, como um vírus que o faz funcionar mal. Assim como é possível introduzir viroses na língua maior, fazê-la gaguejar, proliferando devires menores da língua, línguas menores. Poder maiúsculo que luta para manter-se; poderes minúsculos que lhe escapam o tempo todo, proliferando diferenças e possibilidades outras. (GALLO & FIGUEIREDO, 2015, p. 39)

Nessa filosofia menor, há que se inventar até mesmo uma língua menor que dê conta desses traçados percorridos nos mapas rizomáticos-aracnianos. Por isso a opção por uma tese-banquete, na qual devoramos lentamente, em partes, nutrientes de

origem europeia, africana e indígena, para a degustação que se pretendia indigesta do morador em situação de rua. Por isso a opção antropofágica de misturar em uma refeição a carne negra do morador em situação de rua em um banquete francês falso, com pratos desordenados, mal servidos e que simulam risivelmente as etiquetas burguesas e nobres do século XIX.

Pretendeu-se, portanto, perante o corpo aracniano-heterotópico do morador em situação de rua, assumir uma postura distante do que já descrevemos como *antropofagia fast-food*, uma antropofagia que não digere, que não atribui valor àquilo que é ingerido. É uma antropofagia reativa, surda e cega às novas subjetividades e aos afetos que ela mobiliza. Essa antropofagia *fast-food* pretende aprioristicamente revelar a sua suposta verdade, iluminada pela razão e por todo um arcabouço científico e filosófico arrogante que lhe sustenta. Essa *antropofagia fast-food* arrogante, portanto, é cega e surda às novas subjetividades do desvio, da heterotopia e procura, por fim, explicar causas e efeitos que pretendem, no limite, ainda a volta às subjetividades capitalísticas cafetinadas, que pretendem ainda que a carne negra do morador em situação de rua volte a ser a carne produtiva-consumidora-previdenciária-matável.

Por isso essa tese se nutre de todos autores que já foram aqui minimamente devorados e dialoga com outros cujo aroma só foi sentido, mas não foi provado, como as reflexões sobre o fazer filosófico e científico feminino de Stengers e Despret:

We are philosophers. We have not had to make the choices which feminist scientists or even those supporting them have been confronted with, because the accusation of “that is not philosophy” does not at all have the same exclusionary weight as “that is not science.” Or, more precisely, it is merely one reason for exclusion among many others: merely a part of the philosophers routine of judging that most of their colleagues are not “true” philosophers. (STENGERS & DESPRET, 2011, p. 460)⁴⁴

⁴⁴ Nós somos filósofas. Não tivemos que fazer as escolhas que as cientistas feministas ou mesmo aqueles que as apoiam foram confrontados, porque a acusação de "isso não é filosofia" não tem, de forma alguma,

We are not heroines of thought, braving established sentiments, but speculators of the possible, depending on the possibilities of thinking which belong to the present. [...] In case of success, the page is turned, the habits of thought are modified; others will be able to take up the baton. (STENGERS & DESPRET, 2011, p. 761)⁴⁵

A filosofia menor que aqui se pretendeu fazer é da ordem da revolta e da microresistência. E defende, por fim, um ápodo como o de Drummond:

Um inseto cava
cava sem alarme
perfurando a terra
sem achar escape.

Que fazer, exausto,
em país bloqueado,
enlace de noite
raiz e minério?

Eis que o labirinto
(oh razão, mistério)
presto se desata:

em verde, sozinha,
antieuclidiana,
uma orquídea forma-se.
(DRUMMOND, 2002, p. 142)

Nas redes do inseto aporísticos-antieuclidianos de Drummond, aracniana de Deligny, rizomática de Deluze e Guattari e heterotópica de Foucault é que se faz a defesa dessa quase-tese, desse encerramento de multiplicidades justapostas. Tentou-se aqui traçar espaços e território dos moradores em situação de rua na sua criação

o mesmo peso excludente de "isso não é ciência". Ou, mais precisamente, é apenas uma razão para a exclusão entre muitas outras: apenas uma parte da rotina dos filósofos de julgar que a maioria de seus colegas não são "verdadeiros" filósofos.

⁴⁵ Não somos heroínas do pensamento, enfrentando sentimentos estabelecidos, mas especuladores do possível, dependendo das possibilidades de pensar que pertencem ao presente. [...] Em caso de sucesso, a página é virada, os hábitos do pensamento são modificados; outros poderão pegar o bastão.

heterotópica invisível, para ir além daquilo que a sociologia, antropologia, medicina, política e outras áreas poderiam discutir e propor como eventual solução para esse fenômeno. Existem, como vimos anteriormente propostas, tentativas de mudança, mas que caem na falta de efetividade porque trabalham com um sujeito pretense do morador em situação de rua, não com as subjetividades que se criam nas ruas.

Para ter acesso a essas subjetividades, e tentar encontrar uma resposta mais efetiva para o fenômeno dos moradores de rua, instaurou-se aqui um plano de imanência onde circularam desterritorializações e linhas de fuga que geram um devir minoritário, para que novos agenciamentos se dessem com relação aos moradores em situação de rua. E, se o que se busca são essas linhas de fuga do devir, elas não levam a nenhuma definição, a nenhum conceito euclidiano, a nenhuma maioria e molaridade. O devir não tem como horizonte vir a ser. Como então chegar a algum lugar no plano de imanência? Como reterritorializar aquilo que o devir desterritorializou com a heterotopia? A proposta: devorando o outro, percorrendo seus traçados, acessando sua heterotopia.

No possível mapa de traçados dos moradores em situação de rua, no banquete de sua heterotopia, há um comum, há traços e sabores que se repetem e que poderiam, no limite, gerar uma regularidade e sistematizações. E é justamente nesse momento que voltamos à armadilha da reterritorialização: a armadilha do menor converter-se em maior, o molecular no molar, a revolta na revolução maior. Por isso o áporo, a não-conclusão lógica.

A devoração do morador em situação de rua não leva a uma digestão coletiva, mas a uma digestão individual, tomada pelos acontecimentos e os devires, perceptos e afectos por eles originados. Essa filosofia menor aqui feita em forma de banquete não tinha como objetivo desenvolver soluções e estratégias para que o

morador em situação de rua se reinserisse na sociedade e tivesse novamente uma vida autônoma. A autonomia pretendida é a da filosofia menor, assim como a educação menor proposta por Gallo e Figueiredo

A produção da autonomia, como devir, como projeto minoritário, coletivo, mas produzido por cada um e “por baixo”, está mais para a heterotopia, isto é, para a invenção de espaços outros no contexto dos espaços instituídos, em que as relações libertárias e autônomas sejam inventadas e instituídas, em contraposição às palavras de ordem. (GALLO & FIGUEIREDO, 2015, p. 49)



Le café & Le digestif



Le café et cachaça d'Aruanda⁴⁶

Vai, vai, vai pra Aruanda
 Vem, vem, vem de Luanda
 Deixa tudo o que é triste
 Vai, vai, vai pra Aruanda

Lá não tem mais tristeza
 Vai que tudo é beleza
 Ouve esta voz que te chama
 Vai, vai, vai.

(Geraldo Vandré & Carlos Lyra, *Aruanda*, 1964)

Vestidos de farrapos, sujos, semi-esfomeados, agressivos, soltando palavrões e fumando pontas de cigarro, eram, em verdade, os donos da cidade, os que a conheciam totalmente, os que totalmente a amavam, os seus poetas. (AMADO, s/d, p. 21)

Uma última personagem conceitual entra em cena, como em um *deus ex machina*. Adriana Cavalcanti, Adriana Heloisa, Adriana de Aruanda, Mendiga Adriana, Bozo.

Segundo uma das várias reportagens replicadas em portais de comunicação⁴⁷, ela tem, 29 anos, nasceu em Pernambuco, morou no Rio de Janeiro, foi

⁴⁶ Aruanda em religiões de matriz africana, como Umbanda e Candomblé, geralmente refere-se ao paraíso, a um outro lugar onde os males da realidade foram superados.

incriminada e encaminhada para a Febem com 11 anos. É fanática por literatura e possui uma biblioteca ambulante. Cita vários autores e utiliza sempre uma linguagem similar ao jargão do direito. Seus livros preferidos são *Capitães de Areia*, de Jorge Amado; *As Vítimas Algozes* e *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo; *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco; *Poemas* de Cruz e Souza e as *Composições* de Vinícius de Moraes. Mora geralmente ao lado do Cemitério da Saudade em Campinas e anda sempre com seus cães.

Em novembro de 2018 viralizou nas redes sociais em grupos de vaquinha coletiva quando foi prestar o Enem, descalça, para tentar uma vaga de direito. A ideia da vaquinha online veio de uma brasileira residente de Chicago e tinha como objetivo 15 mil reais e arrecadou R\$ 11.531,36.

Adriana não entrou no vestibular. A vaquinha, não sei o que aconteceu.

E aqui me insiro explicitamente na tese. Nessa filosofia menor, para devorar a “mendinga” *Adriana*. Conheci Adriana há três anos exatos, no “Ato político da População em Situação de Rua contra a violência policial” que ocorreu em abril de 2016. Era a primeira vez que participava de um movimento relacionado aos moradores em situação de rua, a convite de um amigo palhaço, Magrolhos, que realizava atividades de teatro no Centro Pop.

A figura de Adriana chamava atenção. Seu discurso articulado, a despeito de hipercorreções e algumas expressões equivocadas, mostravam uma clareza absoluta das questões políticas a ela relacionadas, ao seu corpo negro, transexual, pobre, mendigo.

⁴⁷ EVANS, Fernando. *Apaixonada por literatura, moradora de rua transexual viraliza na web: 'Na solidão, comecei a conversar com os livros'*. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/apaixonada-por-literatura-moradora-de-rua-transexual-viraliza-na-web-na-solidao-comecei-a-conversar-com-os-livros.ghtml>>. Acesso em 15 abr. 2019.

BOTACINI, Guilherme. *Ex-moradora de rua presta Enem em Campinas; 'fiz com confiança', diz*. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2018/11/ex-moradora-de-rua-presta-enem-em-campinas-fiz-com-confianca-diz.shtml>>. Acesso em 15 abr. 2019.

Era Adriana que ditava as palavras de ordem no megafone e que discursava em frente da catedral. Nesse mesmo dia também vi pela primeira vez a Senhora dos Guardachuvas, que gritava sem parar perante o incômodo que tantos moradores em situação de rua promoviam e que era maciçamente ignorado pelos passantes.

Depois, sempre ouvi falar muito de Adriana em todos encontros. Ela sempre estava lá, em algum lugar. Quando não estava em um ato político, era possível vê-la andando pelas ruas do centro e pelo Centro de Convivência com seus cachorros em marcha, como em uma revolução permanente, parando o trânsito para seus soldados caninos passarem e gritando: “Segue o líder”.

Adriana fez Enem. Ganhou (espero) o dinheiro de uma vaquinha online. E viralizou nas redes sociais. Em um dos vídeos que fizeram entrevistando-a, ela resume em suas palavras aquilo que tentei dizer de forma trôpega nas páginas anteriores:

Imagine quem tá na rua que ninguém quer ver... diferente de, não menos virtuosos que os moradores de rua, eu faço da minha vida um protesto e fico diante da casa de lei, pra saber, diante de tantas violações de direito, o que elas podem fazer. E o máximo que eles podem me dar é quatro reais pra comprar alguma coisinha pra eu comer aí, ou quem sabe um pico de droga pra poder abafar em mim os sentimentos desgostantes que me faz a desvirtuosidade que se me afere, na retirada, no roubo, no assalto do meu direito de ter dignidade. A constituição hoje nada mais é do que o papel higiênico de muitos políticos. Eu vivo a fazer aqui jus às degradações, jus a lhe mostrar... que se eu não faço nada... tem muita gente que passa por aqui e me chama de Bozo. Dizem que eu sou o Bozo, o palhaço do povo. Eu digo: eu sou o Bozo, eu sou o Bozo, e faço da minha meritosa comédia, o embasar-se na sua verídica ignorância. É por isso que faz graça, porque você entende e não assume, prefere dar risadinhas. E aí, o que acontece? Fica aí dando risadinhas e o Brasil se fodendo, de cabos e arrabos se fodendo. E aí, o que vocês têm pra nos oferecer? Não terão pra oferecer nem a vocês mesmos daqui a muito menos que vinte anos. Porque se continua o barco a andar do jeito que tá, essas margens aqui hão de lotar muito rapidamente. E eu vou vos acolher, viu, como boa pirata que permitiste ser. Se eu me isolar dos convívios, pelos menos eu sei aonde tem uma macieira porque eu plantei ela. Se me tirarem a comida, eu vou morar debaixo dela. É

lógico, né, porque agora nem no mato você pode morar. Se eu for morar no mato lá pra se esconder mais um pouquinho... Você sabe que o que eu... e o que eu tenho visto é isto... eu tenho visto todos os meus amigos de rua morreram e hoje eu só tô aqui morando com cães – graças a deus, melhores, inclusive, amigos a quem eu devo o mais meritoso orgulho de poder ter aprendido tanto com eles sobre o direito de partilha, ou seja, o direito de família, sobre a hierarquia, sobre a cooperação mútua – que mais eles haviam me ensinado que o município de Campinas, que é negligente. Eu não podia esperar outra coisa da última cidade a abolir a escravidão. A não ser vir aqui pra fazer um pouquinho de diferença. Ainda que em substancial fosse, pelo menos informativa se concretizasse. Se eu não posso fazer muito pela sociedade, então eu faço...⁴⁸

Algo em Adriana fez com que ela se tornasse visível aos olhos de milhares que assistiam seus vídeos e das 123 pessoas que contribuíram na vaquinha virtual. Muito provavelmente foi seu discurso lúcido sobre o contexto contemporâneo e sua própria condição marginalizada, seu corpo negro e trans. Por isso a tentativa de resgate de Adriana, de que ela pudesse ter uma casa e se reinserir na sociedade. Ela deixava, aos poucos de ser dessemelhante, mas ainda não era uma igual, não pertencia ao bando.

Hoje, um dos perfis do Facebook de Adriana está desativado e outro não recebe atualizações desde junho do ano passado. A vaquinha encerrou em setembro de 2018. E Adriana não passou no vestibular.

No começo desse ano vi Adriana novamente. Estava desacordada na frente do Pão de Açúcar do Centro de Convivência. Sem seus cachorros, sozinha, com as consequências do crack em sua carne negra. Como ela mesma diz:

Eu gasto mais tempo com livro do que com crack. Eu gasto mais tempo com pessoas como eu do que com crack. Não sou uma nóia, mas lógico que vou

⁴⁸ Adriana Cavalcante "eu sou o bozo da população ", 2018. Disponível em <<https://youtu.be/g23yGiz1K5c>>. Acesso em 10 set. 2019. (transcrição nossa)

usar, sim. Quero saber quem é o ser humano que ia conseguir passar a noite sem dar uma 'pauladinha' sabendo que poderia morrer no dia seguinte.⁴⁹

Enquanto escrevo sobre Adriana, A Senhora dos Guarda-chuvas grita em minha janela e briga com todos aqueles que com ela interagem e com seres que só ela vê. Vai chover e logo ela vai abrir sua casa de guarda-chuvas. E vejo nessas duas pessoas, nessas duas subjetividades, muito mais filosofia do que em tudo que li e do que consegui escrever nessa tese.

Elas e as demais personagens que povoam esse plano de imanência que o leitor tem em mãos, criaram agenciamentos e produziram devires. Mas essa criação não se dá automaticamente, ao acaso, para ninguém. O devir atua em alguém, em uma outra subjetividade.

Centenas ou milhares de pessoas passam todos os dias pela Senhora dos Guarda-chuvas e por Adriana caída, e por Adriana com seus cachorros, e por Adriana na manifestação, e por todos moradores de frente da catedral, e passaram por Eva Linguíça. Quando notaram, se incomodaram. Os voluntários dos sopões diários notam esses moradores, mas isso não garante que neles atue um devir-mendigo.

Durante muito tempo o percurso dessa tese procurou seguir um caminho mais estruturado: trabalhar com arquivos, com filiações filosóficas e uma metodologia clara e organizada. Mas a o *chevêtre* da rua é perigoso e a rua chama por várias razões. Drogas, problemas financeiros, decepções. E foi somente quando me mudei para a frente da heterotopia da Senhora dos Guarda-chuvas que quase ultrapassei a soleira dessa porta heterotópica. Talvez seja aí que os devires atuam. Nesses acontecimentos,

⁴⁹ EVANS, Fernando. Apaixonada por literatura, moradora de rua transexual viraliza na web: 'Na solidão, comecei a conversar com os livros', 2018. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/apaixonada-por-literatura-moradora-de-rua-transexual-viraliza-na-web-na-solidao-comecei-a-conversar-com-os-livros.ghtml>>. Acesso em 15 abr. 2019.

nesse plano onde os agenciamentos criam. O devir-mendigo que atuou em mim, no entanto, não me levou a morar nas ruas. Outros agenciamentos atuaram em mim rumo a outros caminhos. O devir-mendigo não produz mendigos: produz afectos, perceptos e conceitos. As leis, as políticas públicas e ações de organizações não-governamentais atuam em um morador em situação de rua fabulado, inventado; uma abstração que não se materializa em cada carne das ruas necessariamente.

Por isso, respondendo ao devir-mendigo, que o plano de imanência assumiu novas territorialidades. E por esse plano passei, observando a tudo de forma pitoresca⁵⁰, procurando povoar o plano com essas personagens que me diriam, com seus corpos de resistência, algo novo.

Aí está o ato antropofágico: provar do inimigo o que ele traz de excedente a mim. Seu olhar exotópico que não consigo observar sobre mim e sobre o mundo. Aí está também a impossibilidade molar e maior dessa tese: ela se faz na molaridade do devir que acontece a cada dia, a cada devoração. É um processo de produção de conceitos que desterritorializam e, logo que reterritorializam, já perderam a validade. Pois o comum que representavam, já escapou em partes. Aquilo que seria uma tese, já se desatualizou, já desaconteceu.

Adriana resume bem essa ideia na sua heterotopia invisível, no seu corpo: é pirata, é Bozo, é aquela que faz da macieira escondida sua casa. A Senhora dos Guardachuvas reina soberana em seu castelo que já começa a construir. As duas têm a possibilidade de abrigo. As duas têm a possibilidade do sopão todas as noites. Mas não

⁵⁰ Segundo a Enciclopédia Itaú Cultural, pitoresco é a estética que “evoca imperfeições e assimetrias em cenas repletas de detalhes curiosos e característicos que procuram remeter a uma natureza acolhedora e generosa. Valoriza-se aí a irregularidade (sempre agradável) da natureza e a interpretação poética de uma atmosfera particular.” A visão pitoresca que aqui sugiro é a inevitável visão daquele que vê de fora e procura ver o cenário e seus integrantes não como sublimes ou grotescos, mas como espontâneo e mutáveis. (PITORESCO . In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo3641/pitoresco>>. Acesso em: 16 de Abr. 2019)

é isso que move seus corpos. Abrigos e sopas não dizem nada para suas heterotopias invisíveis, para seus traçados.

E como se faz essa resistência invisível e molecular que atua em seus corpos, em suas heterotopias, se não produzem mudanças efetivas em nada? Essa não é uma resistência revolucionária, que luta com palavras, sangue armas. É uma revolução que se faz na insistência da vida. De uma vida na linha de fuga. De uma vida que resiste e, por vezes, de uma vida que desiste. E os reflexos dessa resistência/desistência se alastram na forma de devires. Como os que atuaram em mim. Como os que eventualmente vão atuar em um aleatório leitor ou em outros passantes das ruas de Campinas.

Esse é o último gole da cachaça que usei para deglutir Adriana e a Senhora dos Guarda-chuvas. Que a cachaça ajude a digerir os conceitos grosseiramente mastigados aqui.

Santé. Saúde. Saravá.



Bibliografia



- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2002.
- _____. *O estado de exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALMEIDA, Julia Lopes. *A família Medeiros*. São Paulo: Horácio Belfort, 1894.
- AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. São Paulo: Círculo do livro, s/d.
- AMANCIO, Kleber Antonio de Oliveira. *Pós-abolição e cotidiano: ex-escravos, ex-libertos e seus descendentes em Campinas (1888 – 1926)*. São Paulo: Alameda, 2013.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *Poesia completa – volume único*. São Paulo: Nova Aguilar, 2002.
- ANDRADE, Oswald. “Manifesto antropófago”, in: *Revista de antropofagia*. n. 1, 1928.
- _____. *Marco zero II: chão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.
- _____. “A crise da filosofia messiânica”, in: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria do Estado da Cultura, 1990. (páginas 101-147)
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BARROS, Manuel. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.
- BARTHES, Roland. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos: cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BATTISTONI FILHO, Duílio. *Campinas: uma visão histórica*. Campinas-SP: Pontes, 1996.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias, v. I, Economia, Parentesco, Sociedade*. Campinas - SP: Ed. Unicamp, 1995.
- BERNARDO, Fernanda. “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II)”. In: *Revista Filosófica de Coimbra - n.* 22, 2002. pp. 421-446

- _____. “Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e ‘altermundialização’ ou a Promessa da ‘nova Internacional’ democrática de Jacques Derrida”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 3/4, *Herança de Kant: II - Efeitos & Transformações*. Jul. - Dec., 2005. pp. 951-1005.
- BÍBLIA Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri – SP: Soc. Bíblica do Brasil, 1993.
- BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOPP, Raul. *Vida e norte da antropofagia*. Rio: José Olympio, 2009.
- BRASIL. *Política Nacional para inclusão social da População em situação de rua*, 2008. Disponível em <<http://www.recife.pe.gov.br/noticias/arquivos/2297.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- _____. *Ações da Política Nacional*. Disponível em <http://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/populacao-em-situacao-de-rua/acoes-da-politica-nacional>. Acesso em 28 jul. 2018.
- _____. *População em situação de rua*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2015.
- _____. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em 28 jul. 2018.
- BRESCIANI, Maria Stella. “A situação colonial ou a arrogância do colonizador”. In: Claudine Haroche, Myriam Bahia Lopes e Yves Déloye (Orgs.) *Ensaio sobre a arrogância*. Belo Horizonte: NEHCIT/EA UFMG, 2015. (pp. 10 – 20)
- CAIAFA, Janice. *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio: FGV, 2007.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio: Record, 2011.
- _____. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- CARLOS, Ana Fani, SOUZA, Marcelo Lopes & SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (orgs.) *A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios*. São Paulo: Contexto, 2014.
- CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: José Olympio, 1976.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CASTRO, Luiz Guilherme Rivera. *Outros espaços e tempos, heterotopias*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇOS PÚBLICOS, 1., 2015, Porto Alegre. Anais... Porto Alegre, 2015. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1807535/mod_resource/content/1/Castro.pdf>. Acesso em 28 jul. 2018.

CRUZE SOUZA, João. *Obra completa*. São Paulo: Nova Aguilar, 1961.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cintia Vieira da Silva. BH: Autêntica, 2014.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Trad. Aurélio Guerra Neto & Célia Pinto Costa. Rio: Ed. 34, 1995.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii.. Rio: Ed. 34, 2012a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad. Suely Rolnik. Rio: Ed. 34, 2012b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. Trad. Peter Pál Perbat & Janice Caiafa. Rio: Ed. 34, 2012c.

_____. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. Orlandi. Rio: Ed. 34, 2011.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. de E. A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. Trad. de Lara Christiana de Malimpesa. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

_____. *Os vagabundo eficazes, operários artistas, revolucionários: educadores*. Trad. de Marlon Miguel. São Paulo: N-1 edições, 2018b.

- DELOYE, Yves. “A arrogância do político”. In: Claudine Haroche, Myriam Bahia Lopes e Yves Déloye (Orgs.) *Ensaio sobre a arrogância*. Belo Horizonte: NEHCIT/EA UFMG, 2015. (pp. 01 – 09)
- DERRIDA, Jacques. “O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico”. In: Guinsburg, J. *A paz perpétua: um projeto para hoje*. Trad. Ed. Perspectiva. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. Trad. Antonio Romani. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.
- _____. *De l’hospitalité*. Paris: Galilée, 1997.
- _____. *Hospitality, Justice and Responsibility, a dialogue with Jacques Derrida*. Richard KEARNY et Marc DOOLEY (dir.). Londres: Routledge, 1999.
- _____. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: Unesco, 1997.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”*. V. 1. São Paulo: Globo, 2008.
- FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Trad. Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- FORNARI, Emanuela. *Heterotopías del mundo finito: exílio, transculturalidad, poscolonial*. Villa Maria - Espanha: Eduvim, 2015. E-Book.
- FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX - Genealogia da Ética Subjetividade e Sexualidade*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio: Forense Universitária, 2014. (páginas 118-140).
- _____. “Outros espaços”. In: *Ditos e escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio: Forense Universitária, 2009. (páginas 411-422)
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio: Graal, 1988.

- _____. “O corpo utópico”, in: *O corpo utópico; As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013a.
- _____. “As heterotopias”, in: *O corpo utópico; As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013b.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Como viver junto? Uma comunidade de estrangeiros”. In: *Bienal de São Paulo, 27.*, 2008, São Paulo. Anais... Lisette Lagnado (Org.). Rio de Janeiro: Cobogó, 2008.
- GALLO, Silvio & FIGUEIREDO, Gláucia Maria. “Entre maioria e minoria: as regiões de fronteira no cotidiano escolar”. In: *APRENDER - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, n. 14*. Vitória da Conquista, UESB, 2015. (pp. 25 – 51)
- GANDY, Matthew. “Queer ecology: nature, sexuality, and heterotopic alliances”. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 30. 2012.
- GENOCCHIO, B. “Discourse, discontinuity, difference: the question of other spaces”. In: WATSON, S. & GIBSON, K. (org.) *Postmodern cities and spaces*. Oxford: Blackwell. 1995. pp. 35–46.
- GIORGETTI, Camila. *Moradores de rua: uma questão social?*. São Paulo: Fapesp/Educ, 2014.
- GODIN, Valdir et alii. “Hipotermia acidental em um país tropical”. In: *Rev Assoc Med Bras, n. 49(3)*. São Paulo: Santa Casa, 2008. Páginas 261-5.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lucia de Oliveira & Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HARVEY, D. *Spaces of hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2000.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Hedra, 2013.
- IPEA. *Texto para discussão: estimativa da população em situação de rua no Brasil*. Rio: IPEA, 2016.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2009.
- LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2017.

- LAPA, José Roberto do Amaral. *A cidade: os cantos e os antros*. São Paulo, EDUSP, 1996.
- LAPOUJADE, David. *As Existências Mínimas*. Trad. Hortencia Santos Lencastre. São Paulo: N-1, 2017.
- _____. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: N-1, 2015.
- LAZZARATO, Maurício. *Signos, máquinas, subjetividades*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: SESC-N-1, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo, Cia das Letras, 1998.
- LIMA, Jorge Alves. *Crônicas de Campinas: séculos XIX e XX*. Campinas, SP: Komedi, 2011.
- LIMA, Luiz Costa. “A vanguarda antropófaga”. ROCHA, J. C.C. & RUFFINELLI, J. (org.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011. (páginas 363-372)
- _____. “Antropofagia e controle do imaginário”, in: *Pensando no trópicos*. Rio: Rocco, 1991.
- MARIANO, Julio. *Campinas de ontem e anteontem*. Campinas-SP: Maranata, 1970.
- MARTINS, J. de S. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARTINS, Valter. “Políciais e populares: educadores, educandos e a higiene social”. In: *Cad. CEDES*, Campinas, v. 23, n. 59, Apr. 2003. (páginas 79-90). Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32622003000100006&lng=en&nrm=iso. Acesso em 30 Out. 2019.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa & Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MBEMBE, Achile. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do Retrato do colonizador*. Trad. Cláudio López Garrido. Santiago de Compostela: Laiovento, 2016.
- MICHAUD, Ginette. “Jacques Derrida: um pensamento do incondicional”. In: MONTANDON, Alain (org.) *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Ed. Senac, 2011. p. 1001 – 1012.

- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios: livro I*; tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOVIMENTO nacional da população de rua (MNPR). Conhecer para lutar. 2010. Disponível em <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/MNPR_Cartilha_Direitos_Conhecer_para_lutar.pdf>. Acesso em 28 abr. 2019.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares; O.R. Editora, 2002.
- NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. ROCHA, J. C.C. & RUFFINELLI, J. (org.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011. (páginas 455-486)
- NUNES, Benedito. “O retorno à antropofagia”. ROCHA, J. C.C. & RUFFINELLI, J. (org.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011. (páginas 383-388)
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Ver Lúcia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2003.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética*. São Paulo: Nova Aguilar, 1992.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.Ufpa, 2015.
- RIBEIRO, Rita. (org) *Fotografia e cidadania*. Campinas: independente, 2002.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1, 2018.
- ROSA, Cleisa Moreno Maffei. *Vidas de rua*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROUANET, Maria Helena. “Quando os bárbaros somos nós”. In: ROCHA, J. C.C. & RUFFINELLI, J. (org.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011. (páginas 171-180)
- ROUANET, Sergio Paulo. “Manifesto antropófago II. Oswald de Andrade”. In: ROCHA, J. C.C. & RUFFINELLI, J. (org.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011. (páginas 49-54)
- SALDANHA, A. “Heterotopia and structuralism”. In: *Environment and Planning A* 40 (9), 2008. pp. 2080–2096.

SANTOS, V. G. dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro, Campus, 1979.

SCHÉRER, René. "Utopia". In: MONTANDON, Alain (org.) *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Ed. Senac, 2011. p. 1133 – 1150.

_____. *Hospitalités*. Paris: Anthropos, 2004.

_____. *Utopies nomades*. Paris: Séguier, 1996.

_____. *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*. Paris: La table ronde, 2005.

SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá. Rio: Contraponto, 2014.

_____. "Teologia Política". Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta. 1996.

SENNETT, R., *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Maria Lucia Lopes. *Trabalho e população em situação de rua no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2009.

SOJA, Edward. *Thirdspace: Journeys to Los-Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Trad. Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

STENGERS, Isabelle. "Histoire du milieu : entre macro et mésopolique Entrevue avec Isabelle Stengers, 25 novembre 2008". In: *INFLexions No. 3 - Micropolitics: Exploring Ethico-Aesthetics*. Outubro, 2009. Disponível em <https://www.inflexions.org/n3_stengersfrhtml.html>. Acesso em 25 jul. 2019.

STENGERS, Isabelle & DESPRET, Vinciane. *Women who make a fuss: the unfaithful daughters of Virginia Woolf*. Trad. April Knutson. Minneapolis: Univocal, 2011.

TELES, Edson Luis de Almeida. "Direitos humanos, ação política e as subjetivações oceânicas". In: *Philosophos - Revista De Filosofia*, V. 23, N. 1, Goiânia, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.5216/phi.v23i1.50095>. Acesso em 11 set. 2019.

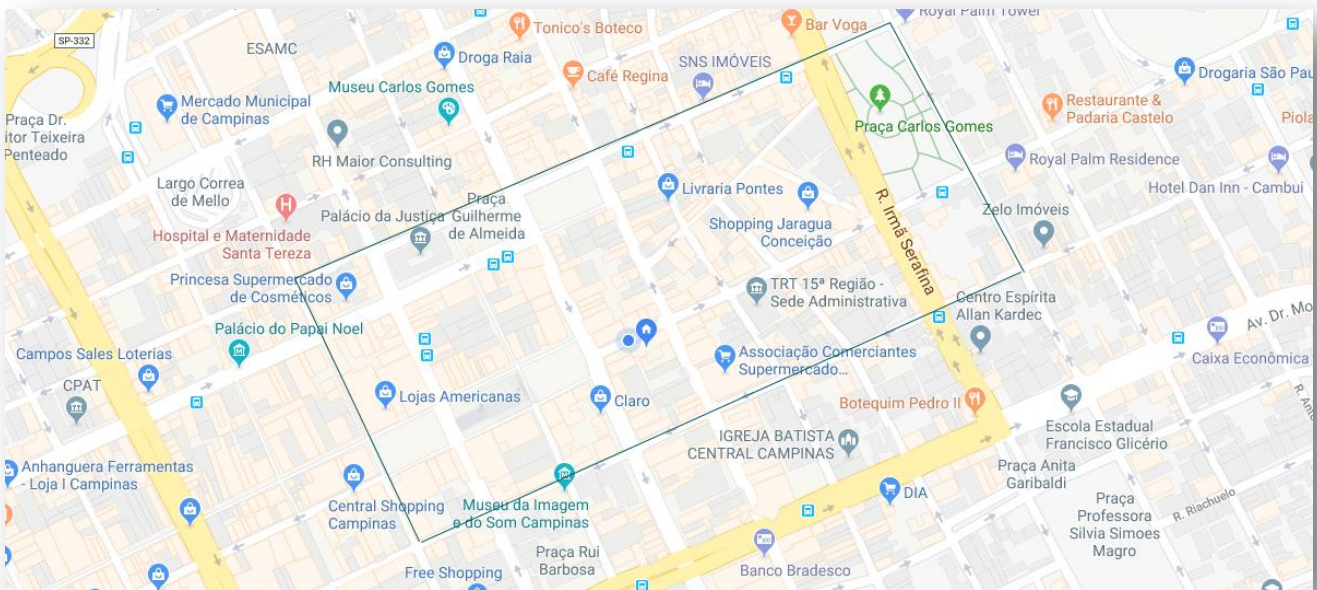
VASQUES, Jefferson. *Psiu! (uma história infantil para adultos ou uma história já madura para crianças)*. Campinas, 2015.

- VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio: Jorge Zahar, 1989.
- VERAS, M. B. "Desigualdade e exclusão social em São Paulo: um debate". In: *Hexápolis: desigualdades e rupturas sociais em metrópoles contemporâneas: São Paulo, Nova Iorque, Varsóvia, Abidjan, Antananarivo*. São Paulo: Educ, 2005.
- VIEIRA, Maria Antonieta da Costa et alii. (org.) *População de rua: quem é, como vive, como é vista*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- VILLAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio: Mauad X, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio: Jorge Zahar, 1986.
- _____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WEIL, Simone *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Org. Ecléa Bosi. Trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

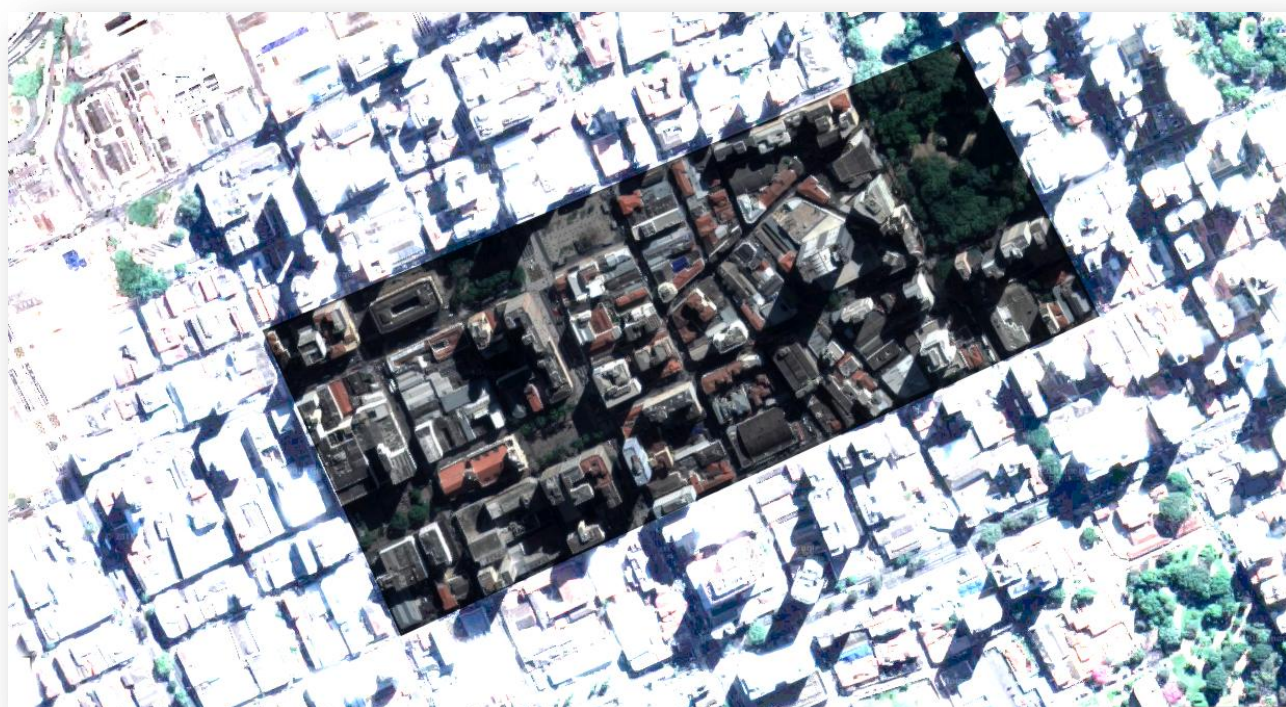
Anexos



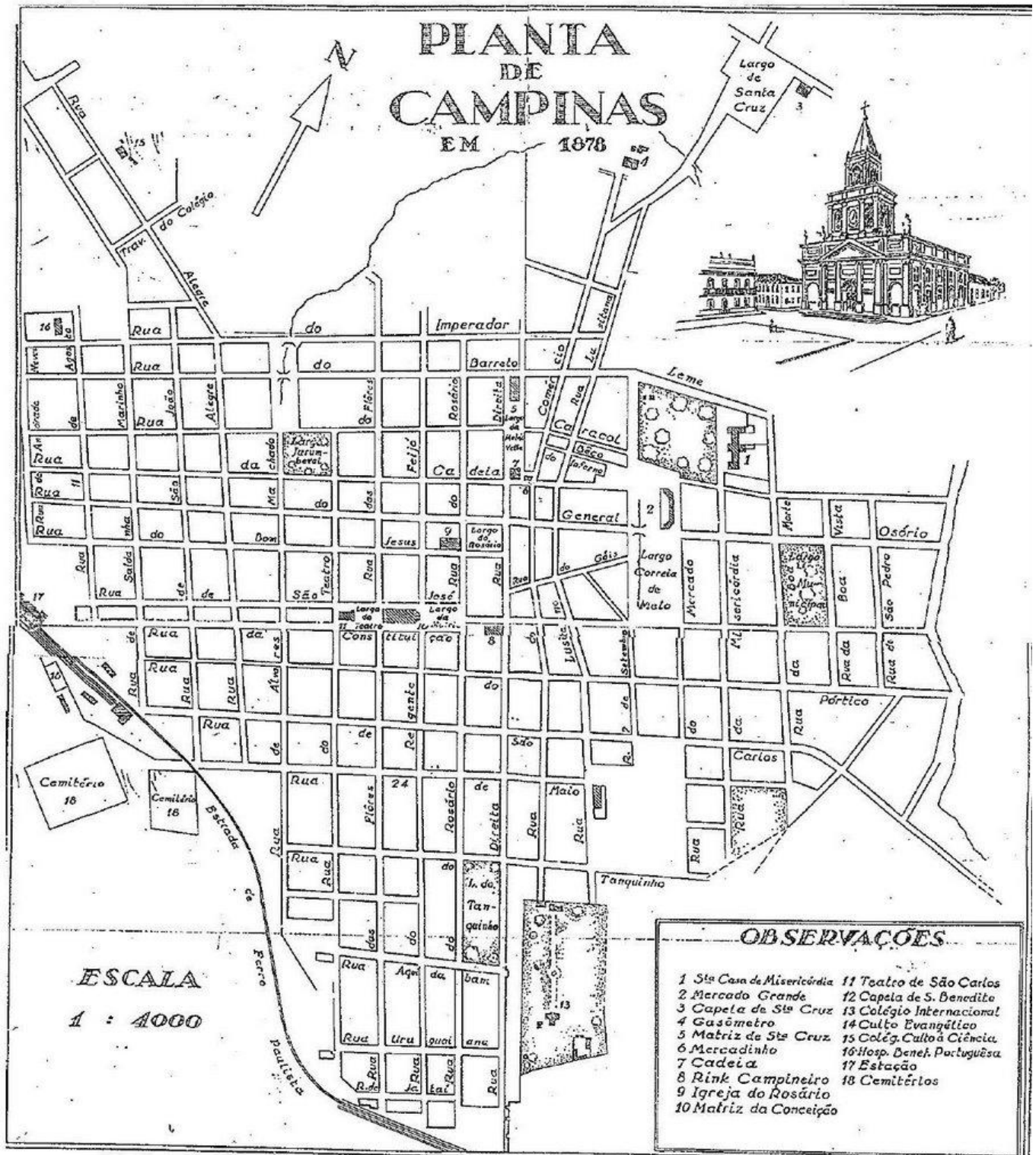
ANEXO 1



ANEXO 2



ANEXO 3



ANEXO 4

De como os americanos tratam os prisioneiros de guerra e das cerimônias observadas ao matá-los e devorá-los

Resta saber agora como são tratados os prisioneiros. Logo depois de chegarem são não somente bem alimentados mas ainda lhes concedem mulheres (mas não maridos às prisioneiras), não hesitando os vencedores em oferecer à própria filha ou irmã em casamento. Tratam bem o prisioneiro e satisfazem-lhe todas as necessidades. Não marcam antecipadamente o dia o sacrifício; se os reconhecem como bons caçadores e pescadores e consideram as mulheres boas para tratar das roças ou apanhar ostras conservam-nos durante certo tempo; depois de os engordarem matam-nos afinal e os devoram em obediência ao seguinte cerimonial.

Todas as aldeias circunvizinhas são avisadas do dia da execução e breve começam a chegar de todos os lados homens, mulheres e meninos. Dançam então o cauinam. O próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembleia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso, enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas. Depois de ter comido e cantado durante seis ou sete horas com os outros, é ele agarrado por dois ou três dos personagens mais importantes do bando e sem que oponha a menor resistência, é amarrado pela cintura com cordas de algodão ou de fibra de uma árvore a que chamam vyire, semelhante à nossa tília. Deixam-lhe os braços livres o fazem passear assim pela aldeia, em procissão, durante alguns momentos.

Não se imagine porém que o prisioneiro com isso se deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança jacta-se de suas proezas passadas e diz aos que o mantêm amarrado: “Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores”.

Cada vez mais feroz, volta-se para ambos os lados exclamando para uns e para outros: “Comi teu pai, matei e moquei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertencem hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar”.

Em seguida, após ter estado assim exposto às vistas de todos, os dois selvagens que o conservam amarrado afastam-se dele umas três braças de ambos os lados e esticam fortemente as cordas de modo a que o prisioneiro fique imobilizado. Trazem-lhe então pedras e cacos de potes; e os dois guardas, receosos de serem feridos, protegem-se com rodela de couro de tapirussú e dizem-lhe: “Vinga-te, antes de morreres”. Começa o prisioneiro a atirar projéteis com todas as suas forças contra os que ali se reúnem em torno dele, algumas vezes em número de três a quatro mil. E é desnecessário dizer que não escolhe suas vítimas. [...]

Esgotadas as provisões de pedras e cacos e de tudo o que o prisioneiro pode apanhar junto de si, o guerreiro designado para dar o golpe, e que permanecera longe da festa, sai de sua casa, ricamente enfeitado com lindas plumas, barrete e outros adornos e

armado com um enorme tacape aproxima-se do prisioneiro e lhe dirige as seguintes palavras: “Não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga. Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?”

O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (margaiás e tupiniquins se entendem reciprocamente) *pa, che tan tan ajucá atupavé* – “Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos”.

Em seguida, para excitar ainda mais a indignação do inimigo, leva as mãos à cabeça e exclama: “Eu não estou a fingir, fui com efeito valente e assaltei e venci os vossos pais e os comi”. E assim continua até que seu adversário, prestes a matá-lo, exclama: “Agora estás em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos”. Mas tão resoluta quanto Atílio Régulo ao morrer pela República Romana, a vítima ainda responde: “Meus parentes me vingarão”.

Embora os selvagens temam a morte natural, os prisioneiros julgam-se felizes por morrerem assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar [...]

Voltando ao assunto direi que o colóquio continua, falando muitas vezes vítima e algoz. O selvagem encarregado de execução levanta então o tacape com ambas as mãos e desfecha tão pancada na cabeça do pobre prisioneiro que ele cai redondamente morto sem sequer mover braço ou perna [...]

É comum dizer-se nesse país: Quebro-te a cabeça e os franceses empregavam habitualmente essa frase em substituição do “Je te crèverai” que os nossos soldados e os nossos rixentos costumam usar.

Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher (já disse que a concedem a alguns) coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositadamente curto pranto porque essa mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço. Em seguida, as outras mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e os espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carnicheiro de nossa terra ao esquartejar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes.

[...] Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moquém, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura que escorre pelas varas desses grandes e altas grelhas de madeira; e exortando os homens a procederem de modo que eles tenham sempre tais petiscos, lambem os dedos e dizem: iguatú, o que quer dizer “está muito bom”

Eis como os selvagens moqueiam a carne dos prisioneiros de guerra, processo de assar que nos é desconhecido. Quanto à forma do moquéim, [...] limitar-me-ei a refutar o erro daqueles que, como se pode ver de seus mapas universais, não somente nos representaram os selvagens do Brasil assando carne humana em espetos como fazemos com a de carneiro e outras, mas ainda no-los pintaram a cortá-la sobre bancas, com grandes cutelos, como entre nós os carniceiros fazem com a carne de vaca [...]

Quanto à carne do prisioneiro, ou dos prisioneiros, pois às vezes matam dois ou três num só dia, está bem cozida, todos os que assistem ao fúnebre sacrifício se reúnem em torno dos moquéms, contemplando-os com ferozes esgares; e por maior que seja o número de convidados nenhum dali sai sem o seu pedaço. Mas não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos. Move-os a vingança, salvo no que diz respeito às velhas, como já observei. Por isso, para safisfazer ao sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção porém dos miolos, em que não tocam.

[...] Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indelévels. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros. E se após essa terrível tragédia a mulher concedida ao prisioneiro engravida, os matadores do pai, alegando que o filho procede da semente inimiga, cometem o ato incrível de comê-lo logo ao nascer ou, se lhes apraz melhor, quando já taludinho. (LÉRY, 1980, p. 193-200)

ANEXO 5

Solenidades dos selvagens por ocasião da matança e devoramento dos seus inimigos. Como executam estes e como os tratam.

Quando trazem para casa um inimigo, batem-lhe as mulheres e as crianças primeiro. A seguir colam-lhe ao corpo penas cinzentas, raspam-lhe as sobrancelhas, dansam-lhe em torno e amarram-no bem, a-fim-de que não lhes possa escapar. Dão-lhe então uma mulher, que dêle cuida, servindo-o também. Se tem dêle um filho, criam-no até grande, matam-no e o comem, quando lhes vem à cabeça.

Dão de comer bem ao prisioneiro. Conservam-no por algum tempo e então se preparam. Para tanto fabricam muitas vasilhas, nas quais põem suas bebidas e queimam também vasilhame especial para os ingredientes com que o pintam e enfeitam. Além disso fazem borlas de penas, que amarram ao tacape com que o matam. Fabricam também uma longa corda, chamada mussurana. Com esta o amarram, antes de executá-lo.

Assim que tudo está preparado, determinam o tempo em que deve morrer o prisioneiro e convidam os selvagens de outras aldeias para que venham assistir. Enchem então de bebidas todas as vasilhas. Um ou dois dias antes das mulheres fabricarem as bebidas, conduzem o prisioneiro uma ou duas vezes ao pátio dentre as cabanas e dansam-lhe em volta.

Logo que estão reunidos todos os que vieram de fora, dá-lhes as boas vindas o principal da choça e diz: “Vinde agora e ajudai a comer o vosso inimigo”. No dia, véspera de começarem a beber, amarram a mussurana em torno ao pescoço do prisioneiro e pintam o ibirapema com que o pretendem matar. O desenho ao lado mostra o aspéto desta maça. Tem mais de uma braça de longo. Os selvagens a untam com uma substância grudenta. Tomam então cascas de ovo dum pássaro, o macaguá, que são cinzentas, reduzem-nas a pó, e espalham isto sobre o ta-cape. Depois se assenta uma mulher e garatuja nesta poeira de cascas de ovo, que está grudada. Enquanto ela desenha, rodeiam-na, cantando, muitas mulheres.

Estando o ibirapema como o deve, ornado com borlas de penas e outros enfeites, será pendurado acima do chão, numa vara, numa choça vazia. Os selvagens cantam então, através da noite toda, em volta desta choça. Do mesmo modo pintam o rosto do prisioneiro, e enquanto uma mulher o pinta, cantam as outras. Quando principiam a beber, levam consigo o prisioneiro, que bebe com êles, e com o qual se divertem. Acabada a bebida, descansam no outro dia e constroem para o prisioneiro uma pequena cabana no local em que deve morrer. Aí passa êle a noite, sendo bem vigiado.

Pela manhã, bem antes do alvorecer, vêm êles, dansam e cantam em redor do tacape com que o querem executar, até que o dia rompa. Tiram então o prisioneiro para fora da pequena choça e derrubam-na, fazendo um espaço limpo. Em seguida desatam-lhe a mussurana do pescoço, passam-lh’a em volta do corpo retesando-a de ambos os lados. Fica êle então no meio, bem amarrado. Muita gente segura a corda nas duas extremidades. Assim o deixam ficar algum tempo e põem-lhe perto pequenas pedras

para que possa lançá-las nas mulheres, que lhe correm em redor, mostrando-lhe com ameaças como o pretendem comer. As mulheres estão pintadas e têm o encargo, quando fôr êle cortado, de correr em volta das cabanas com os primeiros quatro pedaços. Nisso encontram prazer os demais.

Fazem então uma fogueira, a dois passos mais ou menos do escravo, de sorte que este necessariamente a vê, e uma mulher se aproxima correndo com a maça, o ibirapema, ergue ao alto as borlas de pena, dá gritos de alegria e passa correndo em frente do prisioneiro a fim de que êle o veja. Depois um homem toma o tacape, coloca-se com êle em frente do prisioneiro, empunhando-o, para que o aviste. Entrementes afasta-se aquele que o vai matar, com outros treze ou quatorze, e pintam os corpos de côr plúmbea, com cinza.

Quando retorna ao prisioneiro, com os seus companheiros, para o pátio, entrega-lhe o tacape aquele que com êle se acha em pé em frente ao capturado; vem então o principal da cabana toma a arma e mete-lh'a entre as pernas. Consideram isto uma honra. A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: "Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos". Responde-lhe o prisioneiro: "Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingarme." Depois golpeia o prisioneiro na nuca, de modo que lhe saltam os miolos, e imediatamente levam as mulheres o morto, arrastam-no para o fogo, raspam-lhe toda a pele, fazendo-o inteiramente branco, e tapando-lhe o anus com um pau, a fim de que nada dêle se escape.

Depois de esfolado, toma-o um homem e corta-lhe as pernas acima dos joelhos, e os braços junto ao corpo. Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com eles em torno das cabanas, fazendo grande alarido, em sinal de alegria. Separam após as costas, com as nádegas, da parte dianteira. Repartem isto entre si. As vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingau. que elas e as crianças sorvem. Comem essas vísceras, assim como a carne da cabeça. O miolo do crânio, a língua e tudo o que podem todo foi partilhado, quinhão.

Quem matou o principal da choça a aproveitar, comem as crianças. Quando o voltam para casa, levando cada um o seu prisioneiro recebe ainda uma alcunha, e o arranha-lhe os braços, em cima, com o dente de um animal selvagem. Quando esta arranhadura sara, vêm-se as cicatrizes, que valem por ornato honroso. Durante êsse dia, deve o carrasco permanecer numa rêde, em repouso. Dão-lhe um pequeno arco, com uma flecha, com que deve passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim procedem para que não percam a pontaria, com a impressão da matança.

Tudo isso eu vi, e assisti.

Os selvagens não sabem contar além de cinco. Quando querem contar para diante mostram os dedos da mão e do pé, e quando falam de um número grande, mostram os de quatro ou cinco pessoas. (STADEN, 1974, p. 179-185)