

FISSURAS POSSÍVEIS NA CIDADE: ENTRE CASTELO E MAR

Gabriel Teixeira Ramos

Mestrando em Arquitetura e Urbanismo/UFBA e membro do Laboratório Urbano
gabrieltramos@gmail.com

“Se todos aspiram a Lei”, disse o homem. – “Como é que, durante todos esses anos, ninguém mais, senão eu, pediu para entrar?” O guarda da porta, apercebendo-se de que o homem estava no fim, grita-lhe ao ouvido quase inerte: – “Aqui ninguém mais, senão tu, podia entrar, porque só para ti era feita esta porta. Agora vou-me embora e fecho-a.”¹

No trecho do conto acima, Kafka nos apresenta o local ao qual todos aspiram e dele querem fazer parte, o *Castelo da Lei* – seja para seu livre acesso ou mesmo para sua destruição. Há, portanto, uma perversidade hobbesiana² na hegemonia do castelo, pois, somente o guarda da porta – ou o soberano – “está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”,³ nas palavras de Agamben. Desse modo, se sedimentariam as possibilidades de escape da vida nua, ou de agirmos politicamente.

Por extensão, este raciocínio nos induz a afirmar que dentro do *Castelo da Lei* estariam incorporadas nossas cidades ou os modos que as pensamos, compreendemos, produzimos e, principalmente, experienciamos; contudo, leva-nos ainda a questionarmos: estaria o personagem “fora-do-castelo”, de fato, fora do castelo?

Com esta breve visão, nos indagamos ainda: haveriam, portanto, outras portas para acessarmos o *Castelo da Lei*, de modo a fissurarmos as estruturas vigentes? Ou precisaríamos agir diferente do personagem kafkiano: não nos importarmos com o castelo e produzirmos outras inventividades paralelas a ele? E, trazendo para o campo urbano, refletimos: para pensarmos, compreendermos, produzirmos e experienciarmos cidade de uma maneira criativa, podemos e precisamos estar fora do castelo?

Antes de, efetivamente, nos debruçarmos sobre estas questões, nos interessa elucidar os modos operacionais do *Castelo da Lei* – ou, como nos convém nomear a partir de agora, das *relações de poder da sociedade* –; ou seja, como estas estruturas hegemônicas se munem de artifícios para a manutenção de si, bem como algumas

experiências de cidade onde nos encontramos.

Experiências de cidade

Sobrevivemos controlados por aparatos de poder em precárias oportunidades de experienciar a cidade, conformadas por meio de sistemas corruptos, antiéticos, punitivos, voltados para a acumulação de capital e bens de consumo. Tais questões podem ser observadas ainda por meio de muitas ações urbanísticas, como homogeneização de desenhos de edificações, ruas e avenidas, descaracterizando contextos históricos, sociais e geomorfológicos; estímulo a capital de empresas prestadoras de serviço de coleta de lixo, despreocupadas e negligentes para com o meio ambiente; formação de cartéis de empresas de transporte coletivo e, conseqüentemente, falta de projetos de qualificação nos deslocamentos pela cidade, carecendo de interligações entre diferentes tipos de transporte; estímulo a práticas de esvaziamento político dos espaços públicos, relegando seus usos somente a lazer e bem estar, amparados por mecanismos policiais e vigilantes para a manutenção de uma suposta ordem.

Sobressaem-se ainda estonteantes estímulos monetários a práticas turísticas e comerciais, respaldados por periódicos eventos e megaeventos internacionais, como observado de maneira bem contundente por Vainer (2000). Para ele, a competitividade atual ocorre em qual cidade irá se vender mais e, no caso do Brasil, podemos notar tal situação cada vez mais regular, quer seja por eventos esportivos (as cidades-sede da Copa do Mundo 2014 e o Rio de Janeiro, nas Olimpíadas 2016) ou conferências mundiais. Vainer (2000, p.78) conclui: “isto explicaria que o chamado marketing urbano se imponha cada vez mais como uma esfera específica e determinante do processo de planejamento e gestão de cidades.”

Por meio dessas práticas e discursos, constrói-se um pensamento sobre o que deve ser entendido por uma cidade ideal e os sujeitos que devem consumi-la: cidades vendáveis e de leitura simplificada promovidas para indivíduos a experienciarem passivamente, de modo que qualquer pessoa, que jamais tenha estado nela fisicamente, sinta-se presente e direcione sua compreensão da mesma como satisfatória e plena. Cidades sendo transformadas em logomarcas reducionistas, através de marcos preponderantemente construídos.

Observamos, assim, a problemática relação indivíduo/ambiente e nos vemos cercados, décadas a fio, por tentadores artificios tecnológicos avançados e de rico aporte intelectual, mas que acarretam em mordazes pontos de regressão social, político e ambiental. Por este ponto, passamos a questionar como temos vivido e como viveremos coletivamente e, ainda, como poderemos subverter essa lógica estruturalmente disposta, posto que os mecanismos disciplinares, normativos, legislativos e reguladores conduzem nossos corpos e espécie, limitando o experienciar a urbe e a produção de ações criativas.

Problematizamos, assim, essa lógica de pensamento e ação por meio de outras experiências existentes nas cidades, especialmente no que tangem as práticas urbanas resistentes e “minoritárias”.⁴ Importa-nos, assim, localizar grupos que balizam o discurso predominante destas formas de controle sobre experiências urbanas, bem como esboçar outras possibilidades de compreensão da cidade.

Sobre a manutenção do *Castelo da Lei*

Foucault analisou o poder não enquanto uma força em si, mas como uma relação de forças, de diversos atores; ou seja, analisou a disputa do poder por meio de suas relações. Para isto, muniu-se de um método genealógico, esquivando-se de uma teoria do poder, pois, segundo ele: “se tentarmos construir uma teoria do poder, será necessário sempre descrevê-lo como algo que emerge num determinado lugar e num tempo dados, e daí deduzir e reconstruir sua gênese”.⁵

Desse modo, tanto para o autor quanto para nós, importa muito mais mapear a constituição e a manutenção das relações de poder hegemônicas – governo, policiamento, mídia tradicional, entre outros – do que suas origens e, de posse disto, apostar em outras práticas de imersão e invenção na cidade como possibilidades de desvio das lógicas vigentes. De posse desta genealogia, somos orientados pelo autor a uma contraposição das diferentes práticas de manutenção do poder nas sociedades.

Foucault nos indica ainda que, até antes do século XVII, o soberano detinha o poder de “causar a morte ou deixar viver”,⁶ ou seja, em nome de seus súditos, defendê-los e tirar a vida de qualquer um que ameaçasse suas vidas. Todavia, é a partir do século XVII que se observa uma investida maior do poder sobre a vida, sendo transformado em duas vertentes: o poder de “causar a vida ou devolver à

morte” – o corpo como uma máquina, adestrada, dócil, útil, ampliada em suas aptidões, ou seja, disciplinada; e, no século seguinte, o controle aconteceu pelos instrumentos de transformação do “corpo-espécie”, com os campos de estudo que surgiram, como a Sociologia, a Estatística e o Urbanismo. Nestes, se fazem presente os “suportes dos processos biológicos”, ou seja, os dispositivos de regulação da vida, “uma biopolítica da população”.⁷

Não vemos, entretanto, necessariamente uma substituição desses modos de serem conduzidas essas práticas, sejam as de soberania ou as disciplinares, mas, sim, um acoplamento ou um desenvolvimento de uma noutra. Assim, nos deparamos com um problema que circunda diversos campos disciplinares, em especial o Urbanismo, que conduzirá no intuito de higienizar, organizar e gerir as cidades. Dessas condutas, sob esta perspectiva foucaultiana, ganha-se corpo e forma o *governo das vidas*.

Esta perspectiva, contudo, se difere da que propomos abordar, junto a Espinosa que, diferentemente da lógica do “poder sobre a vida”, nos apresenta a “potência da vida”, em que tudo o que se expressa são atualizações de modos de vida e não necessariamente meios pelos quais a soberania ou outras formas de governo nos regem.⁸

Entradas em Espinosa: acreditar, acreditar em demasia

Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana.⁹

A biopolítica apresentada acima se trataria, portanto, de uma política criada pelas formas de governo a fim de se tomar conta da vida, administrando-a e fazendo sua manutenção.¹⁰ Assumimos, tal qual Espinosa, que é na potência da vida que buscamos nossas possibilidades de fissuras, acreditando nos afetos e afecções, nos bons encontros possíveis, ou, como nos ensina Deleuze, outro leitor de Espinosa:

O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre

abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidões num plano de imanência. Acontece também que uma forma musical dependa de uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas sonoras. Não é apenas uma questão de música, mas de maneira de viver: é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.¹¹

Se pensarmos, portanto, nesse “deslizamento por entre” que Deleuze propõe, podemos creditar à alegria uma força-motriz, potencializada pelos bons encontros. “Bons” e “maus” encontros são termos concebidos por Espinosa e revisitado por Deleuze em seu estudo sobre o autor. “Bom” é referente a tudo aquilo que componha com ele; e “mau” ao que decomponha; bons encontros nos trazem alegria e nos permitem agir; maus encontros nos trazem tristeza (ou falta de alegria) e nos tornam passivos. “A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de alegria; a passagem a uma menor perfeição ou a diminuição da potência de agir, tristeza.”¹²

Deleuze nos propõe ainda que devemos estar no meio de Espinosa, ou seja, que devemos apostar num *plano comum de imanência*,¹³ construído por nós e onde também nos encontramos. Fica explícito no texto que nós somos e fazemos as possibilidades de inventarmos nossos modos de vida; e esse é o poder *da* vida, sendo ou não filósofos – em especial aqueles que tocam os campos sensíveis dos saberes como poetas, músicos, artistas – podemos criar.

A partir disso, como uma leitura kafkiana da cidade,¹⁴ pensamos numa ideia de múltiplas “entradas” possíveis para acessarmos outros modos de pensar, compreender e, por que não, fazer cidade. A seguir, apresentaremos ideia do “arriscar” como uma postura de trabalhos, nossa ideia de “fissuras” e a montagem como uma possibilidade de entrada na cidade, muito embora saibamos que durante nosso percurso da pesquisa, poderemos nos deparar com outras entradas possíveis.

De corpo na cidade: sobre o *arriscar* e o *arriscar estar com o outro*

Arriscar, provar, tentar, ensaiar. Dispomo-nos de verbos unívocos entre si e traduzíveis, de semelhante modo, ao *experienciar*. E, tomando a primeira ação

enunciada, confiamos numa possível leitura do *arriscar* como um exercício da própria experiência: uma experiência criativa; pois pensamos criar como *resistir*.¹⁵

Apostamos num *arriscar* diferente do que costumamos compreender por seu substantivo, o risco – como uma ideia de perigo que congela e paralisa –; ou seja, tomamos a experiência de *arriscar* como um meio de colocar o corpo à prova na cidade. Isto ocorre numa busca por outros modos de viver, visando tensionar essa espécie de envoltório que se emaranha e emaranhamos insistentemente em nossos corpos: uma complexa, punitiva e coercitiva rede de produção de imagens, morais, costumes e produtos, visando, explícita e implicitamente, consumir.

Pensamos no verbo *arriscar*, portanto, como numa espécie de jogo em que a cidade nos dá as cartas e com ela jogamos. Não um jogo de vencedor e perdedor; tampouco hierárquico, mas, sim, propositivo. Arriscar como um jogo de perder tempo e ganhar espaço; e o território a se conquistar não se trata propriamente de um espaço físico, mas, sim, o próprio espaço do experienciar.

Se escutamos em espanhol, nessa língua em que a experiência é “o que nos passa”, o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos. Se escutamos em francês, em que a experiência é “ce que nous arrive”, o sujeito da experiência é um ponto de chegada, um lugar a que chegam as coisas, como um lugar que recebe o que chega e que, ao receber, lhe dá lugar. E em português, em italiano e em inglês, em que a experiência soa como “aquilo que nos acontece, nos sucede”, ou “happen to us”, o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos.¹⁶

Mais do que arriscar estar nos espaços, apostamos numa ideia de arriscar estar com o outro, seja ele quem for. A princípio, nos soa estranho imaginar que “estar com o outro” seja algo arriscado, no entanto, no império da insegurança, podemos tomar a ideia deste risco como uma aposta na criação e, sobretudo, num processo de desterritorialização.

Fissuras na cidade

Michel de Certeau destacou que “o espaço é um lugar praticado”,¹⁷ ou seja, um lugar qualquer acontece por meio das dinâmicas de seus usos – que depende de suas atualizações e ressignificações – e, ao ser ocupado, passamo-no à condição de um lugar praticado. Tal pensamento vai de encontro à lógica predominante que muitas práticas arquitetônicas e urbanísticas, por décadas a fio, se prestaram a seguir: o fetiche pelas geometrias que inspiraram muitos projetos que determinariam as funções do espaço. Certeau, por sua vez, nos ajuda a perceber que o espaço só faz sentido pela sua dinâmica, não pelo que determina em suas funções. Por extensão, podemos compreender que qualquer indivíduo que esteja na cidade – esse lugar praticado – é também um “praticante da cidade”.

Milton Santos, por sua vez, nos atentou o olhar para os “homens lentos”, aqueles que podem ver as coisas de um modo diferente deste veloz, impresso por um ritmo voltado para os interesses capitalísticos. Desse modo, o tempo único – eficaz, veloz e ágil – visa unificar os tempos, mas, sobretudo, desejos, “(...) a velocidade resultante como um dado desejável a todos que pretendem participar, de pleno direito, da modernidade atual”.¹⁸

O mundo de hoje parece existir sob o signo da velocidade. O triunfo da técnica, a onipresença da competitividade, o deslumbramento da instantaneidade na transmissão e recepção de palavras, sons e imagens e a própria esperança de atingir outros mundos contribuem, juntos, para que a ideia de velocidade esteja presente em todos os espíritos e a sua utilização constitua uma espécie de tentação permanente.¹⁹

Se pensarmos que em outra época sujeitos faziam suas medições e experimentações com os corpos (pés, polegadas, etc.), de onde, inclusive, o próprio campo da Arquitetura e Urbanismo se munia, observamos que as relações foram se transformando e sendo pautadas pela lógica da eficácia. Para nós, praticantes da cidade em seus trabalhos ainda conseguem estar neste outro lugar, tendo em vista aspectos diferentes de uma hegemonia predominante dos fazeres, em especial: outras temporalidades (lentidão na apreensão, percepção e execução das práticas); qualidades (proximidade dos praticantes às práticas); imprevisibilidades (riscos de praticarem em meio a intempéries e situações adversas); inventividades (possibilidades de criação pela prática); especialidades (destreza na realização e transmissão das práticas).

Desse modo, esses homens lentos, para nós, artífices²⁰ urbanos, podem ser pistas para compreendermos outros fazeres de cidades que não as experiências predominantes, sendo, portanto, denominados “fissuras” na cidade.

Entrada etnográfica: mapear fissuras na cidade

Malinowski apontou que “na Etnografia, o autor é, simultaneamente, o seu próprio cronista e historiador; e, embora as suas fontes sejam, sem dúvida, facilmente acessíveis, elas são também altamente dúbias e complexas (...)”.²¹ Como narradores dessas fissuras, desejamos nos aproximar a esses, observando a necessidade de complexificarmos o contexto em questão.

Dessa forma, compreendemos nossa entrada enquanto uma possibilidade de experimentação de meios para a apreensão e tradução da cidade, por meio de seus praticantes e suas práticas. Assim, escolhemos – dentro do campo da Antropologia – a etnografia urbana como um caminho metodológico interessante, a fim de compreender o outro enquanto singular e múltiplo na cidade, buscando atuar numa abordagem de perto e de dentro²² do contexto em questão. Contudo, sabemos que o tempo para se fazer etnografia é bastante diferente dos que temos para a realização dessa pesquisa de mestrado, de tal maneira, propomos uma espécie de “ensaio etnográfico”, ou seja, possíveis pistas etnográficas que nos auxiliem a nos aproximar da nossa questão.

Para irmos adiante, contudo, uma leitura mais contemporânea e próxima ao que estamos estudando, Magnani nos deixa algumas pistas para se fazer etnografia urbana, ao propô-la enquanto um trabalho que ocorre por meio de um estranhamento do pesquisador e não se reduz a uma técnica, nem a uma obsessão de detalhes, mas, sim, à atenção que se lhes dá.

Acreditamos, junto a Magnani e outros autores do campo etnográfico, que a pesquisa em campo acontece por meio da aproximação do corpo e dos artifícios para apreensão e registro, como “o velho e bom caderno de campo, nosso instrumento, que cabe no bolso (...)” e outros como “o recurso de filmar, de gravar entrevistas com celular” que nos auxiliam mas não substituem “aquela conversa ou observação que se prolongam, são interrompidas, são retomadas.”²³

Tal pista nos indica que os ensaios etnográficos ocorram muito por meio desses mecanismos, em especial, por uma abordagem próxima ao cinema etnográfico, que

também, para esta pesquisa, consideraremos enquanto nível de esboços, já que nossa área de discussão não se trata diretamente do campo da Antropologia tampouco do Cinema, e ainda estamos aprendendo com esta metodologia ao passo que escrevemos e nos aprofundamos no debate. Para isso, tomamos emprestado o termo “montagem” do cinema e apostando nesta linguagem, com auxílio ainda da literatura para melhor desenvolvermos a ideia de montagem de fragmentos de experiências.

Mapear experiências: a ideia de montagem de fragmentos

Na baía alguém passeia de barco. De olhos fundos e secos; respira com dificuldade; a brisa sopra. A 350 quilômetros, 35 anos antes, o fazendeiro engatilha a espingarda, faz pontaria e atira. A brisa sopra. Naquela casa ali alguém toca piano. “Eu não aguento mais viver sem ti”, a empregada repete a mesma frase. De olhos fundos e secos, os lábios abertos, movimenta os dedos para frente e para trás. A brisa sopra: depois a brisa continuará a soprar; em seguida, a brisa recrudesce a intensidade, a ponto de percepção: finalmente, eis que a brisa sopra.²⁴

Somos corpos presentes nas cidades, num emaranhado de movimentos, sensações, percepções e afecções: do cheiro de maresia à brisa quente de verão. Deixamos rastros e sabemos que somos tanto corpos como cidades; tanto chão percorrido quanto horas demoradas sentados num banco da praça. Traduzimos isso como inventividades da memória; num espaço-tempo passado que só existe enquanto presente, sendo, portanto, também por este transformado.

Memória, assim, também é invenção; é o encontro de um “Outrora” com um “Agora” ou de um momento presente ativo com um passado reminescente.²⁵ Acreditamos, portanto, na memória como uma dessas articulações dos espaços corporais da experiência, presente e contínua entre corpos e cidades, e, além disso, apostamos no permanente arranjo de inscrições simultâneas e por esses atualizáveis enquanto respostas a um processo de assujeitamento, ou seja, indícios das resistências corpóreas ao processo de espetacularização urbana, conformando cartografias do corpo ou corpografias urbanas.²⁶

Apostamos, ainda, nas produções de imagens dos territórios atualizadas nos espaços corporais da experiência por discursos e práticas, inventados por mídias e narrativas (cinema, literatura, fotografia, intervenções artísticas, publicidade, etc.), como o

excerto acima retirado do livro *Blissful Agony*; memórias inventadas e projetadas enquanto imagens. A literatura fragmentária nos permite pensar numa experiência dupla e duplamente inventada: primeiro, pois, o sujeito da experiência só a comunica por uma narrativa, e esta já seria uma invenção – e mais do que isso: é um conjunto de recortes e uma produção de subjetividade – e, segundo, ao se articular, ela provoca uma imagem, logo, uma segunda experiência ao usuário/leitor/fruidor.

Desse modo, apostamos na ideia da experiência na cidade enquanto fragmentária composta por diferentes narrativas e narradores, assim, para melhor compreensão e apreensão da ideia, recorreremos à literatura e ao cinema, linguagens que articulam este “fragmento”.

Na literatura, encontramos a ideia de fragmento não como um gênero literário, mas, sim, como uma prática, presente em Kafka, como fruto da Modernidade e indo de encontro a uma lógica vigente à época, de linearidade e continuidade. No cinema, ao tomarmos os filmes de Glauber Rocha, observamos incessantemente uma montagem descontínua de cenas que também nos remete uma autonomia dos planos. Tal como propõem essas linguagens, para nós, o fragmento não se apresentaria como parte de um todo, com um início ou fim; mas, sim, um meio nele próprio e repleto de significados ou atravessamentos de sentidos.

A ideia de totalidade é, portanto, descartada, e o que nos interessa é pensar as possíveis conexões e ativações rizomáticas²⁷ do fragmento, aqui compreendido enquanto um território, mas também um vetor de fluxos ativados pelas memórias e as imagens, com aqueles que o experienciam, sendo, para nossa pesquisa, múltiplos “fragmentos-mar” que nos possibilitarão uma outra apreensão e tradução de experiências.

Referências

- AGAMBEN, G. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- ALMEIDA, A. 1988. *Blissful Agony*. Vitória, Fundação Ceciliano Abel de Almeida (UFES).
- BONDÍA, JL. 2002. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. In: *Revista Brasileira de Educação*, no 19, p. 24, §4.
- CERTEAU, M. 2013. *A invenção do cotidiano.: 1. Artes do fazer*. Petrópolis, Vozes.
- DELEUZE, G. 2002. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, Escuta.
- DELEUZE, G & PARNET, C. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível: <<http://stoa.usp.br/prodsujeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>> Acessado: 12.ago. 2014.
- DELEUZE, G & GUATTARI, F. 1995. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. Rio de Janeiro: Ed.34.

- DELEUZE, G & GUATTARI, F. 2014. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- DIDI-HUBERMAN, G. 2011. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- DIDI-HUBERMAN, G. 2010. *Atlas Mnemosyne*. Disponível em: <http://www.artecapital.net/perspetiva-119-atlas-como-levar-o-mundo-%C3%A0s-costas--apresentacao-por-georges-didi-huberman> Acessado: 15.12.2014
- ESPINOSA, B. *Os pensadores: Espinosa*. 1983. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Abril Cultural.
- FOUCAULT, M. 1984. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de la identité”. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson. Toronto.
- FOUCAULT, M. 1995. O sujeito e o poder. In: Rabinow, P.; Dreyfuss, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 1999. *História da sexualidade I: vontade de saber*. Rio de Janeiro, Editora Graal.
- FOUCAULT, M. 2000. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2005. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes.
- HOBBS, T. 2003. *O Leviatã*. São Paulo, Martins Fontes.
- JACQUES, P. 2007. *Corpografias urbanas: o corpo enquanto resistência*. Salvador, Cadernos PPG-AU/FAUFBA/Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo.
- KAFKA, F. 1991. *Um Médico Rural (Contos) 1919*. São Paulo, Editora Brasiliense, p. 23.
- MAGNANI, JG. 2012. A etnografia é um método, não uma mera ferramenta de pesquisa... Que se pode usar de qualquer maneira. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, *Revista de Ciências Sociais*.
- MAGNANI, JG. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.
- SANTOS, M. 2001. Elogio da lentidão. Portal Folha Online.
- SANTOS, M. 2000. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro, Record.
- SENNETT, R. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

Notas

¹ KAFKA, op. cit., 1991, p.23.

² Em *Leviatã*, Hobbes (2003) nos apresenta uma visão do poder da soberania, diferentemente de Espinosa (1983), como se apresenta durante o texto. O primeiro aposta num poder constituinte que “deixa” o soberano assumir, para sua conservação e proteção. O segundo afirma que o poder constituinte atualiza no soberano seu poder; sua multidão é portanto aumento de potência na forma do soberano e não submissão.

³ AGAMBEN, op. cit., 2002, p.18.

⁴ Trazemos “minoritário” não enquanto uma minoria em contraposição a uma maioria, mas, sim, um “menor”, como nos propõem Deleuze e Guattari (2014). Não são uma oposição a um hegemônico maior, mas, sim, as fissuras que podem ser feitas com este maior.

⁵ FOUCAULT, op. cit., 1995, p.199.

⁶ Idem.

⁷ Ibidem, p. 130.

⁸ As investigações aqui desenhadas sobre o Urbanismo enquanto um dispositivo de regulação e governo foram instigadas pela disciplina Teoria Contemporânea e o Campo Urbano: corpo, técnica e política, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, ministrada pelo Prof. Dr. Fernando Gigante Ferraz.

⁹ FOUCAULT, op. cit., 1995, p.134.

¹⁰ Foucault se baseia em Hobbes, que aposta no poder sobre a vida: corpos adestrados, geridos, domados. Se tomarmos os autores Negri e Hardt (2004), por sua vez, – leitores de Espinosa – veremos sua aposta na potência da vida, ou da *Multidão*; o poder da vida: rebelião, transformação, mudança.

¹¹ DELEUZE, op. cit., 2002, p.128.

¹² Idem, p.57.

¹³ Diferente da transcendência, o plano de imanência foi criado por Espinosa (2003), em que ele afirmara que as possibilidades de se fazer filosofia e suas respostas estavam na imanência. Deleuze (2002), portanto, afirma que o papel da Filosofia é traçar um plano de imanência e, a partir daí, produzir conceitos.

¹⁴ Deleuze e Guattari (2014) afirmam que o autor constrói uma perspectiva de escrita diferente, rizomática, fragmentária, com inúmeras possibilidades de entrada em sua obra.

¹⁵ Na entrevista O Abecedário de Gilles Deleuze, o filósofo pontua a ideia de uma resistência enquanto criação. Para ele: “só a sua existência já é uma resistência”.

¹⁶ BONDÍA, op. cit., 2002, p. 24.

¹⁷ CERTEAU, op. cit., 2013, p.184.

¹⁸ SANTOS, op. cit., 2000, p.194.

¹⁹ SANTOS, op. cit., 2001.

²⁰ SENNETT, op. cit., 2009.

²¹ MALINOWSKI, op. cit., 1997, p. 17-37.

²² MAGNANI, op. cit., 2002. O autor nos aponta uma ideia de uma etnografia “de perto e de dentro” que se contraporia a uma “de fora e de longe”, numa discussão muito similar a que diversos urbanistas contemporâneos têm travado dentro do campo do Urbanismo.

²³ MAGNANI, op. cit., 2012, p. 169-178.

²⁴ ALMEIDA, op. cit., 1988, p.42. Em *Blissful Agony*, os fragmentos nostálgicos não deixam passar uma sensação de tempo passado, mas, sim, de ações que se repetem, fazendo com que sejam independentes entre si.

²⁵ Didi-Huberman apresenta a ideia de imaginação enquanto um mecanismo que produz imagens e nos faz pensar e apresenta a ideia de um encontro de um Outrora com um Agora para se pensar o Futuro; a junção dos tempos enquanto memória.

²⁶ Paola Berenstein Jacques nos apresenta a ideia da experiência corporal enquanto resistência ao processo de espetacularização das cidades contemporâneas e propõe uma ideia de mapeamento e atualização desses vestígios nos/pelos corpos enquanto corpografias urbanas.

²⁷ Deleuze & Guattari (1995) articulam um dos princípios de sua filosofia, a ideia de rizoma. Diferente do modelo arborescente (hierarquia, unidade, homogeneidade, princípio e fim, etc.), propõe ser uma espécie de ativador, em que cada ponto liga a qualquer outro e é atravessado por diversos outros.