

A modernidade imediata é "leve", "líquida", "fluida" e infinitamente mais dinâmica que a modernidade "sólida" que suplantou. A passagem de uma a outra acarretou profundas mudanças em todos os aspectos da vida humana.

Zygmunt Bauman cumpre aqui sua missão de sociólogo, esclarecendo como se deu essa transição e nos auxiliando a repensar os conceitos e esquemas cognitivos usados para descrever a experiência individual humana e sua história conjunta.

Este **Modernidade líquida** complementa e conclui a análise realizada pelo autor em **Globalização: as consequências humanas** e **Em busca da política**. Juntos, esses três volumes formam uma análise brilhante das condições cambiantes da vida social e política.

Outras obras de ZYGMUNT BAUMAN
publicadas por esta editora:

(21/06)

AMOR LÍQUIDO

MEDO LÍQUIDO (no prelo)

COMUNIDADE

MODERNIDADE E
AMBIVALÊNCIA

EM BUSCA DA POLÍTICA

MODERNIDADE E
HOLOCAUSTO

EUROPA

GLOBALIZAÇÃO:
as consequências humanas

TEMPOS LÍQUIDOS

IDENTIDADE

VIDAS DESPERDIÇADAS

O MALESTAR NA
PÓS-MODERNIDADE

VIDA LÍQUIDA


ZAHAR
Jorge Zahar Editor

ISBN 978-85-7110-598-0

9 788571 105980

MODERNIDADE LÍQUIDA

Zygmunt Bauman

MODERNIDADE LÍQUIDA



 ZAHAR

3 • TEMPO/ESPAÇO

George Hazeldon, arquiteto inglês estabelecido na África do Sul, tem um sonho: uma cidade diferente das cidades comuns, cheia de estrangeiros sinistros que se esgueiram de esquinas escuras, surgem de ruas esquálidas e brotam de distritos notoriamente perigosos. A cidade do sonho de Hazeldon é como uma versão atualizada, *high tech*, da aldeia medieval que abriga detrás de seus grossos muros, torres, fossos e pontes levadiças uma aldeia protegida dos riscos e perigos do mundo. Uma cidade feita sob medida para indivíduos que querem administrar e monitorar seu estar juntos. Alguma coisa, como ele mesmo disse, parecida com o Monte Saint-Michel, simultaneamente um claustro e uma fortaleza inacessível e bem guardada.

Quem olha os projetos de Hazeldon concorda que a parte do “claustro” foi imaginada pelo desenhista à semelhança da Thélème de Rabelais, a cidade da alegria e do divertimento compulsórios, onde a felicidade é o único mandamento, e não se parece nada com o esconderijo dos ascetas voltados para os céus, que se autoimolam, são piedosos, oram e jejuam. A parte da “fortaleza”, por outro lado, é original. Heritage Park, a cidade que Hazeldon está para construir em 500 acres de terra não muito longe da Cidade do Cabo, deve diferenciar-se das outras cidades por seu autocercamento: cercas elétricas de alta voltagem, vigilância eletrônica das vias de acesso, barreiras por todo o caminho e guardas fortemente armados.

Se você puder se dar ao luxo de comprar uma casa em Heritage Park, pode passar boa parte de sua vida afastado dos riscos e perigos da turbulenta, hostil e assustadora selva que começa logo que terminam os portões da cidade. Tudo o que uma vida agradável-

vel requer está lá: Heritage Park terá suas próprias lojas, igrejas, restaurantes, teatros, áreas de lazer, florestas, um parque central, lagos com salmões, *playgrounds*, pistas de corrida, campos de esportes e quadras de tênis – e área livre suficiente para se acrescentar o que quer que a moda de uma vida decente possa demandar no futuro. Hazeldon é bastante explícito quando esclarece as vantagens de Heritage Park sobre os lugares onde a maioria das pessoas vive hoje em dia:

Hoje a primeira questão é a segurança. Queiramos ou não, é o que faz a diferença ... Quando eu cresci, em Londres, tínhamos uma comunidade. Você não fazia nada errado porque todos o conheciam e contariam para seu pai ou mãe ... Queremos recriar isso aqui, uma comunidade que não precisa se preocupar.¹

Então é assim: ao preço de uma casa no Heritage Park você ganha acesso a uma *comunidade*. “Comunidade” é, hoje, a última relíquia das utopias da boa sociedade de outrora; é o que sobra dos sonhos de uma vida melhor, compartilhada com vizinhos melhores, todos seguindo melhores regras de convívio. Pois a utopia da harmonia reduziu-se, realisticamente, ao tamanho da vizinhança mais próxima. Por isso, a “comunidade” é um bom argumento de venda. Por isso também, nos prospectos distribuídos por George Hazeldon, o incorporador, a comunidade foi colocada como o complemento indispensável, embora ausente em outros projetos, dos bons restaurantes e pitorescas pistas de treinamento que outras cidades também oferecem.

Note-se, no entanto, qual é o sentido dessa reunião comunitária. A comunidade que Hazeldon lembra de seus anos de infância em Londres e quer recriar nas terras virgens da África do Sul é, antes e acima de tudo, senão apenas, um território vigiado de perto, onde aqueles que fazem algo que desagrada aos outros provocam seu ressentimento e são por isso prontamente punidos e postos na linha – enquanto os desocupados, vagabundos e outros intrusos que “não fazem parte” são impedidos de entrar ou, então, cercados e expulsos. A diferença entre o passado afetuosamente lembrado e sua réplica atualizada é que o que a comunida-

de das memórias da infância de Hazeldon obtinha usando os olhos, línguas e mãos, casualmente e sem muito pensar, no Heritage Park é confiado a câmeras de TV ocultas e dúzias de seguranças armados verificando senhas nos portões e discretamente (ou ostensivamente, se necessário) patrulhando as ruas.

Um grupo de psiquiatras do Victorian Institute of Forensic Mental Health, na Austrália, advertiu recentemente que “mais e mais pessoas estão denunciando falsamente terem sido vítimas de assaltantes, gastando credibilidade e dinheiro público” – dinheiro que, como dizem os autores do relato, “deveria ser canalizado para as verdadeiras vítimas”.² Alguns dos “falsos denunciadores” investigados foram diagnosticados como vítimas de “severas desordens mentais”, e “acreditavam estar sendo assaltados em seus delírios de que todos conspiravam contra eles”.

Poderíamos comentar as observações dos psiquiatras dizendo que a crença na conspiração dos outros contra nós não é novidade; seguramente atormentou certos homens em todos os tempos e em todos os cantos do mundo. Nunca e em nenhum lugar faltaram pessoas prontas a encontrar uma lógica para sua infelicidade, frustrações e derrotas humilhantes atribuindo a culpa a intenções malévolas e mal-intencionados planos alheios. O que é novo é que são os *assaltantes* (juntamente com os vagabundos e outros desocupados, personagens estranhos ao lugar em que se movem) que levam agora a culpa, representando o diabo, os íncubos, maus espíritos, duendes, mau-olhado, gnomos malvados, bruxas ou comunistas embaixo da cama. Se as “falsas vítimas” podem “gastar a credibilidade pública” é porque “assaltante” já se tornou um nome comum e popular para o medo ambiente que assola nossos contemporâneos; e assim a presença ubíqua dos assaltantes tornou-se crível e o temor de ser assaltado, amplamente compartilhado. E, se pessoas *falsamente* obcecadas pela ameaça de serem assaltadas podem “gastar o dinheiro público”, é porque o dinheiro público já foi destinado de antemão, em quantidades que crescem a cada ano, para o propósito de identificar e caçar os assaltantes, vagabundos e outras versões atualizadas daquele terror moderno, o *mobile vulgus* – os tipos inferiores de pessoas em movimento, surgindo e se espalhando em lugares onde só deveriam estar as pes-

soas certas – e porque a defesa das ruas perigosas, como outrora o exorcismo das casas assombradas, é reconhecida como um objetivo digno de ser perseguido e como a maneira apropriada de proteger as pessoas que precisam de proteção contra os medos e perigos que as fazem sobressaltadas, nervosas, tímidas e assustadas.

Citando *City of Quartz* (1990), de Mike Davis, Sharon Zukin descreve a nova aparência dos espaços públicos de Los Angeles reformados pelas preocupações com a segurança dos seus habitantes e de seus defensores eleitos ou nomeados: “Os helicópteros zunem nos céus sobre os guetos, a polícia hostiliza os jovens como possíveis membros de gangues, os proprietários compram a defesa armada que podem ... ou têm coragem de usar.” Os anos 1960 e 1970 foram, diz Zukin, “um divisor de águas na institucionalização dos medos urbanos”.

Os eleitores e as elites – uma ampla classe média nos Estados Unidos – poderiam ter enfrentado a escolha de apoiar a política governamental para eliminar a pobreza, administrar a competição étnica e integrar a todos em instituições públicas comuns. Escolheram, em vez disso, comprar proteção, estimulando o crescimento da indústria da segurança privada.

O perigo mais tangível para o que chama de “cultura pública” está, para Zukin, na “política do medo cotidiano”. O espectro arrepiante e apavorante das “ruas inseguras” mantém as pessoas longe dos espaços públicos e as afasta da busca da arte e das habilidades necessárias para compartilhar a vida pública.

“Endurecer” contra o crime construindo mais prisões e impondo a pena de morte são as respostas mais corriqueiras à política do medo. “Prendam toda a população”, ouvi um homem dizer no ônibus, reduzindo a solução a seu ridículo extremo. Outra resposta é a privatização e militarização do espaço público – fazendo das ruas, parques e mesmo lojas lugares mais seguros, mas menos livres...³

A comunidade definida por suas fronteiras vigiadas de perto e não mais por seu conteúdo; a “defesa da comunidade” traduzida

como o emprego de guardiões armados para controlar a entrada; assaltante e vagabundo promovidos à posição de inimigo número um; compartimentação das áreas públicas em enclaves “defensáveis” com acesso seletivo; separação no lugar da vida em comum – essas são as principais dimensões da evolução corrente da vida urbana.

Quando estranhos se encontram

Na clássica definição de Richard Sennett, uma cidade é “um assentamento humano em que estranhos têm chance de se encontrar”.⁴ Isso significa que estranhos têm chance de se encontrar em sua condição de estranhos, saindo como estranhos do encontro casual que termina de maneira tão abrupta quanto começou. Os estranhos se encontram numa maneira adequada a estranhos; um encontro de estranhos é diferente de encontros de parentes, amigos ou conhecidos – parece, por comparação, um “desencontro”. No encontro de estranhos não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou, nem troca de informações sobre as tentativas, atribulações ou alegrias desse intervalo, nem lembranças compartilhadas: nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. O encontro de estranhos é *um evento sem passado*. Frequentemente é também *um evento sem futuro* (o esperado é não tenha futuro), uma história para “não ser continuada”, uma oportunidade única a ser consumada enquanto dure e no ato, sem adiamento e sem deixar questões inacabadas para outra ocasião. Como a aranha cujo mundo inteiro está enfeixado na teia que ela tece a partir de seu próprio abdome, o único apoio com que estranhos que se encontram podem contar deverá ser tecido do fio fino e solto de sua aparência, palavras e gestos. No momento do encontro não há espaço para tentativa e erro, nem aprendizado a partir dos erros ou expectativa de outra oportunidade.

O que se segue é que a vida urbana requer um tipo de atividade muito especial e sofisticada, de fato um grupo de habilidades que Sennett listou sob a rubrica “civildade”, isto é

a atividade que protege as pessoas umas das outras, permitindo, contudo, que possam estar juntas. Usar uma máscara é a essência da civilidade. As máscaras permitem a sociabilidade pura, distante das circunstâncias do poder, do mal-estar e dos sentimentos privados das pessoas que as usam. A civilidade tem como objetivo proteger os outros de serem sobrecarregados com nosso peso.⁵

Segue-se esse objetivo, é claro, esperando reciprocidade. Proteger os outros contra a indevida sobrecarga refreando-se de interagir com eles só faz sentido se se espera generosidade semelhante dos outros. A civilidade, como a linguagem, não pode ser “privada”. Antes de se tornar a arte individualmente aprendida e privadamente praticada, a civilidade deve ser uma característica da situação social. É o entorno urbano que deve ser “civil”, a fim de que seus habitantes possam aprender as difíceis habilidades da civilidade.

O que significa, então, dizer que o meio urbano é “civil” e, assim, propício à prática individual da civilidade? Significa, antes e acima de tudo, a disponibilidade de espaços que as pessoas possam compartilhar como *personae públicas* – sem serem instigadas, pressionadas ou induzidas a tirar as máscaras e “deixar-se ir”, “expressar-se”, confessar seus sentimentos íntimos e exibir seus pensamentos, sonhos e angústias. Mas também significa uma cidade que se apresenta a seus residentes como um bem comum que não pode ser reduzido ao agregado de propósitos individuais e como uma tarefa compartilhada que não pode ser exaurida por um grande número de iniciativas individuais, como uma forma de vida com um vocabulário e lógica próprios e com sua própria agenda, que é (e está fadada a continuar sendo) maior e mais rica que a mais completa lista de cuidados e desejos individuais – de tal forma que “vestir uma máscara pública” é um ato de engajamento e participação, e não um ato de descompromisso e de retirada do “verdadeiro eu”, deixando de lado o intercurso e o envolvimento público, manifestando o desejo de ser deixado só e continuar só.

Há muitos lugares nas cidades contemporâneas a que cabe o nome de “espaços públicos”. São de muitos tipos e tamanhos, mas

a maioria deles faz parte de uma de duas grandes categorias. Cada categoria se afasta do modelo ideal do espaço *civil* em duas direções opostas mas complementares.

A praça *La Défense*, em Paris, um enorme quadrilátero na margem direita do Sena, concebida, comissionada e construída por François Mitterrand (como monumento duradouro de sua presidência, em que o esplendor e grandeza do cargo foram cuidadosamente separados das fraquezas e falhas pessoais de seu ocupante), incorpora todos os traços da primeira das duas categorias do espaço público urbano, que não é, no entanto – enfaticamente não é –, “civil”. O que chama a atenção do visitante de *La Défense* é antes e acima de tudo falta de hospitalidade da praça: tudo o que se vê inspira respeito e ao mesmo tempo desencoraja a permanência. Os edifícios fantásticos que circundam a praça enorme e vazia são para serem admirados, e não visitados; cobertos de cima a baixo de vidro refletivo, parecem não ter janelas ou portas que se abram na direção da praça; engenhosamente dão as costas à praça diante da qual se erguem. São imponentes e inacessíveis aos olhos – imponentes *porque* inacessíveis, estas duas qualidades que se complementam e reforçam mutuamente. Essas fortalezas/conventos hermeticamente fechadas estão na praça, mas não fazem parte dela – e induzem quem quer que esteja perdido na vastidão do espaço a seguir seu exemplo e sentimento. Nada alivia ou interrompe o uniforme e monótono vazio da praça. Não há bancos para descansar, nem árvores sob cuja sombra esconder-se do sol escaldante. (Há, é certo, um grupo de bancos geometricamente dispostos no lado mais afastado da praça; eles se situam numa plataforma um metro acima do chão da praça – uma plataforma como um palco, o que faria do ato de sentar-se e descansar um espetáculo para todos os outros passantes que, diferentemente dos sentados, *têm o que fazer ali*). De tempos em tempos, com a regularidade dos horários do metrô, esses outros – filas de pedestres, como formigas apressadas – emergem de debaixo da terra, estiram-se sobre o pavimento de pedras que separa a saída do metrô de um dos brilhantes monstros que cercam (*sitiam*) a praça e desaparecem rapidamente da vista. E a praça fica novamente vazia – até a chegada do próximo trem.

A segunda categoria de espaço público mas não civil se destina a servir aos consumidores, ou melhor, a transformar o habitante da cidade em consumidor. Nas palavras de Liisa Uusitalo, “os consumidores freqüentemente compartilham espaços físicos de consumo, como salas de concertos ou exposições, pontos turísticos, áreas de esportes, shopping centers e cafés, sem ter qualquer interação social real”.⁶ Esses lugares encorajam a ação e não a *interação*. Compartilhar o espaço físico com outros atores que realizam atividade similar dá importância à ação, carimba-a com a “aprovação do número” e assim corrobora seu sentido e a justifica sem necessidade de mais razões. Qualquer interação dos atores os afastaria das ações em que estão individualmente envolvidos e constituiria prejuízo, e não vantagem, para eles. Não acrescentaria nada aos prazeres de comprar e desviaria corpo e mente da tarefa.

A tarefa é o consumo, e o consumo é um passatempo absoluta e exclusivamente *individual*, uma série de sensações que só podem ser experimentadas – vividas – subjetivamente. As multidões que enchem os interiores dos “templos do consumo” de George Ritzer são ajuntamentos, não congregações; conjuntos, não esquadrões; agregados, não totalidades. Por mais cheios que possam estar, os lugares de consumo coletivo não têm nada de “coletivo”. Para utilizar a memorável expressão de Althusser, quem quer que entre em tais espaços é “interpelado” enquanto indivíduo, chamado a suspender ou romper os laços e descartar as lealdades.

Os encontros, inevitáveis num espaço lotado, interferem com o propósito. Precisam ser breves e superficiais: não mais longos nem mais profundos do que o ator os deseja. O lugar é protegido contra aqueles que costumam quebrar essa regra – todo tipo de intrometidos, chatos e outros que poderiam interferir com o maravilhoso isolamento do consumidor ou comprador. O templo do consumo bem supervisionado, apropriadamente vigiado e guardado é uma ilha de ordem, livre de mendigos, desocupados, assaltantes e traficantes – pelo menos é o que se espera e supõe. As pessoas não vão para esses templos para conversar ou socializar. Levam com elas qualquer companhia de que queiram gozar (ou tolerem), como os caracóis levam suas casas.

Lugares êmicos, lugares fágicos, não-lugares, espaços vazios

O que quer que possa acontecer dentro do templo do consumo tem pouca ou nenhuma relação com o ritmo e teor da vida diária que flui “fora dos portões”. Estar num shopping center se parece com “estar noutra lugar”.⁷ Idas aos lugares de consumo diferem dos carnavais de Bakhtin, que também envolvem a experiência de “ser transportado”: idas às compras são principalmente viagens no espaço, e apenas secundariamente viagens no tempo.

O carnaval é a mesma cidade transformada, mais exatamente um intervalo de tempo durante o qual a cidade se transforma antes de cair de novo em sua rotina. Por um lapso de tempo estritamente definido, mas um tempo que retorna ciclicamente, o carnaval desvenda o “outro lado” da realidade diária, um lado constantemente ao alcance, mas normalmente oculto à vista e impossível de tocar. A lembrança da descoberta e a esperança de outros relances por vir não permitem que a consciência desse “outro lado” seja inteiramente suprimida.

Uma ida ao templo do consumo é uma questão inteiramente diferente. Entrar nessa viagem, mais do que testemunhar a transubstanciação do mundo familiar, é como ser transportado a um outro mundo. O templo do consumo (claramente distinto da “loja da esquina” de outrora) pode estar na cidade (se não construído, simbolicamente, fora dos limites da cidade, à beira de uma autoestrada), mas não faz parte dela; não é o mundo comum temporariamente transformado, mas um mundo “completamente outro”. O que o faz “outro” não é a reversão, negação ou suspensão das regras que governam o cotidiano, como no caso do carnaval, mas a exibição do modo de ser que o cotidiano impede ou tenta em vão alcançar – e que poucas pessoas imaginam experimentar nos lugares que habitam normalmente.

A metáfora do “templo” de Ritzer é adequada; os espaços de compra/consumo são de fato templos para os peregrinos – e definitivamente não se destinam à celebração das missas negras anuais das festas carnavalescas nas paróquias. O carnaval mostra que a realidade não é tão dura quanto parece e que a cidade pode

ser transformada; os templos do consumo não revelam nada da natureza da realidade cotidiana. O templo do consumo, como o “barco” de Michel Foucault, “é um pedaço flutuante do espaço, um lugar sem lugar, que existe por si mesmo, que está fechado em si mesmo e ao mesmo tempo se dá ao infinito do mar”⁸; pode realizar esse “dar-se ao infinito” porque se afasta do porto doméstico e se mantém a distância.

Esse “lugar sem lugar” auto-cercado, diferentemente de todos os lugares ocupados ou cruzados diariamente, é também um espaço *purificado*. Não que tenha sido limpo da variedade e da diferença, que constantemente ameaçam outros lugares com poluição e confusão e deixam a limpeza e a transparência fora do alcance dos que os usam; ao contrário, os lugares de compra/consumo devem muito de sua atração magnética à colorida e caleidoscópica variedade de sensações em oferta. Mas as diferenças dentro, ao contrário das diferenças fora, foram amansadas, higienizadas e garantidas contra ingredientes perigosos – e por isso não são ameaçadoras. Podem ser aproveitadas sem medo: excluído o risco da aventura, o que sobra é divertimento puro, sem mistura ou contaminação. Os lugares de compra/consumo oferecem o que nenhuma “realidade real” externa pode dar: o equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança.

Dentro de seus templos, os compradores/consumidores podem encontrar, além disso, o que zelosamente e em vão procuram fora deles: o sentimento reconfortante de pertencer – a impressão de fazer parte de uma comunidade. Como sugere Sennett, a ausência de diferença, o sentimento de que “somos todos semelhantes”, o suposto de que “não é preciso negociar pois temos a mesma intenção”, é o significado mais profundo da idéia de “comunidade” e a causa última de sua atração, que cresce proporcionalmente à pluralidade e multivocalidade da vida. Podemos dizer que “comunidade” é uma versão compacta de estar junto, e de um tipo de estar junto que quase nunca ocorre na “vida real”: um estar junto de pura semelhança, do tipo “nós que somos todos o mesmo”; um estar junto que por essa razão é não-problemático e não exige esforço ou vigilância, e está na verdade pré-determinado; um estar

junto que não é uma tarefa, mas “o dado” e *dado* muito antes que o esforço de *fazê-lo*. Nas palavras de Sennett,

imagens de solidariedade comunitária são forjadas para que os homens possam evitar lidar com outros homens ... Por um ato de vontade, uma mentira se quiserem, o mito da solidariedade comunitária deu a essas pessoas modernas a possibilidade de ser covardes e esconder-se dos outros ... A imagem da comunidade é purificada de tudo o que pode implicar um sentimento de diferença, ou conflito, a respeito de o que “nós” somos. Desse modo, o mito da solidariedade comunitária é um ritual de purificação.⁹

O obstáculo, porém, é que “o sentimento de uma identidade comum ... é uma fabricação da experiência”. Se é assim, então quem projetou e quem supervisiona e dirige os templos do consumo são mestres da falsificação e da vigarice. Em suas mãos a impressão é tudo: não é necessário fazer mais perguntas – que, de qualquer forma, não seriam respondidas.

Dentro do templo, a imagem se torna realidade. As multidões que enchem os corredores dos shopping centers se aproximam tanto quanto é concebível do ideal imaginário de “comunidade” que não conhece a diferença (mais exatamente, diferença que conte, diferença que requeira confronto diante da alteridade do outro, negociação, clarificação e acordo quanto ao *modus vivendi*). Por essa razão, essa comunidade não envolve negociações, nem esforço pela empatia, compreensão e concessões. Todo o mundo entre as paredes dos shopping centers pode supor com segurança que aqueles com que trombará ou pelos quais passará nos corredores vieram com o mesmo propósito, foram seduzidos pelas mesmas atrações (reconhecendo-as, portanto, como atrações) e são guiados e movidos pelos mesmos motivos. “Estar dentro” produz uma verdadeira comunidade de crentes, unificados tanto pelos fins quanto pelos meios, tanto pelos valores que estimam quanto pela lógica de conduta que seguem. Assim, uma viagem aos “espaços do consumo” é uma viagem à tão almejada comunidade que, como a própria experiência de ir às compras, está permanentemente “alhures”. Pelos poucos minutos ou horas que dura nosso “pas-

seio”, podemos encostar nos ombros de “outros como nós”, fiéis do mesmo templo; outros cuja alteridade pode ser, pelo menos neste lugar, aqui e agora, deixada longe da vista, da mente e da consideração. Para todos os propósitos, o lugar é puro, tão puro quanto os lugares do culto religioso e a comunidade imaginada (ou postulada).

Claude Lévi-Strauss, o maior antropólogo cultural de nosso tempo, sugeriu em *Tristes trópicos* que apenas duas estratégias foram utilizadas na história humana quando a necessidade de enfrentar a alteridade dos outros surgiu: uma era a *antropoêmica*, a outra, a *antropofágica*.

A primeira estratégia consiste em “vomitar”, cuspir os outros vistos como incuravelmente estranhos e alheios: impedir o contato físico, o diálogo, a interação social e todas as variedades de *commercium*, comensalidade e *connubium*. As variantes extremas da estratégia “êmica” são hoje, como sempre, o encarceramento, a deportação e o assassinato. As formas elevadas, “refinadas” (modernizadas) da estratégia “êmica” são a separação espacial, os guetos urbanos, o acesso seletivo a espaços e o impedimento seletivo a seu uso.

A segunda estratégia consiste numa *soi-disant* “desalienação” das substâncias alheias: “ingerir”, “devorar” corpos e espíritos estranhos de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que os ingerem, e portanto não distinguíveis deles. Essa estratégia também assumiu ampla gama de formas: do canibalismo à assimilação forçada – cruzadas culturais, guerras declaradas contra costumes locais, contra calendários, cultos, dialetos e outros “preconceitos” e “superstições”. Se a primeira estratégia visava ao exílio ou aniquilação dos “outros”, a segunda visava à suspensão ou aniquilação de sua *alteridade*.

A ressonância entre a dicotomia das estratégias de Lévi-Strauss e as duas categorias de espaços “públicos-mas-não-civis” é impressionante, mas não surpreendente. A praça *La Défense* em Paris (juntamente com muitos outros “espaços interditórios” que, segundo Steven Flusty, ocupam lugar de destaque entre inovações urbanas correntes)¹⁰ é um exemplo arquetípico da estratégia “êmica”, enquanto os “espaços de consumo” representam a “fági-

ca”. Ambas – cada uma à sua maneira – respondem ao mesmo desafio: a tarefa de enfrentar a chance de encontrar estranhos, característica constitutiva da vida urbana. Enfrentar essa possibilidade é uma tarefa que requer medidas “assistidas pelo poder” se os hábitos de civilidade estiverem ausentes ou forem pouco desenvolvidos e não profundamente enraizados. Os dois tipos de espaços urbanos “públicos-mas-não-civis” derivam da evidente falta de habilidades da civilidade; ambos lidam com as conseqüências potencialmente prejudiciais dessa falta não pela promoção do estudo e aquisição das habilidades que faltam, mas tornando sua posse irrelevante e desnecessária para a prática da arte do viver urbano.

É preciso acrescentar às duas respostas descritas uma terceira, cada vez mais comum. Ela é o que Georges Benko, seguindo Marc Augé, chama de “não-lugares” (ou, alternativamente, segundo Garreau, “cidades-de-lugar-nenhum”).¹¹ “Não-lugares” partilham certas características com nossa primeira categoria de lugares ostensivamente públicos mas enfaticamente não-civis: desencorajam a idéia de “estabelecer-se”, tornando a colonização ou domesticação do espaço quase impossível. Ao contrário de *La Défense*, porém, espaço cujo único destino é ser atravessado e deixado para trás o mais rapidamente possível, ou dos espaços “interditórios” cuja principal função consiste em impedir o acesso e que são desenhados para serem circundados, e não atravessados, os não-lugares aceitam a inevitabilidade de uma adiada passagem, às vezes muito longa, de estranhos, e fazem o que podem para que sua presença seja “meramente física” e socialmente pouco diferente, e preferivelmente indistinguível da ausência, para cancelar, nivelar ou zerar, esvaziar as idiossincráticas subjetividades de seus “passantes”. Os residentes temporários dos não-lugares são possivelmente diferentes, cada variedade com seus próprios hábitos e expectativas; e o truque é fazer com que isso seja irrelevante durante sua estadia. Quaisquer que sejam suas outras diferenças, deverão seguir os mesmos padrões de conduta: e as pistas que disparam o padrão uniforme de conduta devem ser legíveis por todos eles, independente das línguas que preferam ou que costumem utilizar em seus afazeres diários. O que quer que aconteça nesses “não-lu-

gares”, todos devem *sentir-se* como se estivessem em casa, mas ninguém deve *se comportar* como se verdadeiramente em casa. Um não-lugar “é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, auto-estradas, anônimos quartos de hotel, transporte público ... Jamais na história do mundo os não-lugares ocuparam tanto espaço”.

Os não-lugares não requerem domínio da sofisticada e difícil arte da civilidade, uma vez que reduzem o comportamento em público a preceitos simples e fáceis de aprender. Por causa dessa simplificação, também não são escolas de civilidade. E, como hoje “ocupam tanto espaço”, como colonizam fatias cada vez maiores do espaço público e as reformulam à sua semelhança, as ocasiões de aprendizado são cada vez mais escassas e ocorrem a intervalos cada vez maiores.

As diferenças podem ser expelidas, engolidas, mantidas à parte, e há lugares que se especializam em cada caso. Mas as diferenças também podem ser tornadas invisíveis, ou melhor, impedidas de serem percebidas. Esse é o caso dos “espaços vazios”. Como propõem Jerzy Kociatkiewicz e Monika Kostera, que cunharam o termo, os espaços vazios são

lugares a que não se atribui significado. Não precisam ser delimitados fisicamente por cercas ou barreiras. Não são lugares proibidos, mas espaços vazios, inacessíveis porque invisíveis.

Se ... o fazer sentido é um ato de padronização, compreensão, superação da surpresa e criação de significado, nossa experiência dos espaços vazios não inclui o fazer sentido.¹²

Os espaços vazios são antes de mais nada vazios de *significado*. Não que sejam sem significado porque são vazios: é porque não têm significado, nem se acredita que possam tê-lo, que são vistos como vazios (melhor seria dizer não-vistos). Nesses lugares que resistem ao significado, a questão de negociar diferenças nunca surge: não há com quem negociá-la. O modo como os espaços vazios lidam com a diferença é radical numa medida que outros tipos de lugares projetados para repelir ou atenuar o impacto de estranhos não podem acompanhar.

Os espaços vazios que Kociatkiewicz e Kostera listam são lugares não-colonizados e lugares que nem os projetistas nem os gerentes dos usuários superficiais reservam para colonização. Eles são, podemos dizer, lugares que “sobram” depois da reestruturação de espaços realmente importantes: devem sua presença fantasmagórica à falta de superposição entre a elegância da estrutura e a confusão do mundo (qualquer mundo, inclusive o mundo desenhado propositalmente), notório por fugir a classificações cabais. Mas a família dos espaços vazios não se limita às sobras dos projetos arquitetônicos e às margens negligenciadas das visões do urbanista. Muitos espaços vazios são, de fato, não apenas resíduos inevitáveis, mas ingredientes necessários de outro processo: o de mapear o espaço partilhado por muitos usuários diferentes.

Numa de minhas viagens de conferências (a uma cidade populosa, grande e viva do sul da Europa), fui recebido no aeroporto por uma jovem professora, filha de um casal de profissionais ricos e de alta escolaridade. Ela se desculpou porque a ida para o hotel não seria fácil, e tomaria muito tempo, pois não havia como evitar as movimentadas avenidas para o centro da cidade, constantemente engarrafadas pelo tráfego pesado. De fato, levamos quase duas horas para chegar ao lugar. Minha guia ofereceu-se para conduzir-me ao aeroporto no dia da partida. Sabendo quão cansativo era dirigir na cidade, agradei sua gentileza e boa vontade, mas disse que tomaria um táxi. O que fiz. Desta vez, a ida ao aeroporto tomou menos de dez minutos. Mas o motorista foi por fileiras de barracos pobres, decadentes e esquecidos, cheios de pessoas rudes e evidentemente desocupadas e crianças sujas vestindo farrapos. A ênfase de minha guia em que não havia como evitar o tráfego do centro da cidade não era mentira. Era sincera e adequada a seu mapa mental da cidade em que tinha nascido e onde sempre vivera. Esse mapa não registrava as ruas dos feios “distritos perigosos” pelas quais o táxi me levou. No mapa mental de minha guia, no lugar em que essas ruas deveriam ter sido projetadas havia, pura e simplesmente, um espaço vazio.

A cidade, como outras cidades, tem muitos habitantes, cada um com um mapa da cidade em sua cabeça. Cada mapa tem seus espaços vazios, ainda que em mapas diferentes eles se localizem

em lugares diferentes. Os mapas que orientam os movimentos das várias categorias de habitantes não se superpõem, mas, para que qualquer mapa “faça sentido”, algumas áreas da cidade devem permanecer sem sentido. Excluir tais lugares permite que o resto brilhe e se encha de significado.

O vazio do lugar está no olho de quem vê e nas pernas ou rodas de quem anda. Vazios são os lugares em que não se entra e onde se sentiria perdido e vulnerável, surpreendido e um tanto atemorizado pela presença de humanos.

Não fale com estranhos

A principal característica da civilidade é a capacidade de interagir com estranhos sem utilizar essa estranheza contra eles e sem pressioná-los a abandoná-la ou a renunciar a alguns dos traços que os fazem estranhos. A principal característica dos lugares “públicos mas não civis” – as quatro categorias listadas acima – é a *dispensabilidade dessa interação*. Se a proximidade física não puder ser evitada, ela pode pelo menos ser despida da ameaça de “estar juntos” que contém, com seu convite ao encontro significativo, ao diálogo e à interação. Se não se puder evitar o encontro com estranhos, pode-se pelo menos tentar evitar maior contato. Que os estranhos, como as crianças da era vitoriana, possam ser vistos mas não ouvidos, ou, se não se puder evitar ouvi-los, que ao menos não se escute o que dizem. A questão é fazer o que quer que digam irrelevante e sem conseqüências para o que pode e deve ser feito.

Todos esses expedientes não passam de meias-medidas: as soluções menos ruins ou os menos detestáveis e prejudiciais dos males. Lugares “públicos mas não civis” permitem que lavemos nossas mãos de qualquer intercâmbio com os estranhos à nossa volta e que evitemos o comércio arriscado, a comunicação difícil, a negociação enervante e as concessões irritantes. Não impedem, porém, o encontro com estranhos; ao contrário, supõem-no – foram criados por causa dessa suposição. São, por assim dizer, curas para uma doença já contraída – e não uma medicina preventiva que tornaria desnecessário o tratamento. E todos os tratamentos,