



CIDADE METÁFORA: (PÓS- E SUPER) MODERNIDADES CONSTRUÍDAS

Aline Fonseca Iubel

Dayana Zdebsky de Cordova

Vanessa Elisa Margherita Maria Durando¹

Resumo

Para Marshall Berman, na *modernidade tudo que é sólido se desmancha no ar*. Para Marc Augé os *não-lugares* são espaços típicos da *supermodernidade*. Para James Clifford as *culturas contemporâneas* são *viajantes*. Para Bruno Latour *jamais fomos modernos*. Teorias e categorias construídas a partir de contextos-metáforas semelhantes: movimentos das cidades às metrópoles. Esta comunicação problematiza algumas idéias como as citadas. Pensando categorias como *moderno*, *pós-moderno* e *contemporâneo*, que muitas vezes se tornam auto-explicativas e totalizadoras em nosso imaginário, enquanto construções sociais atreladas à diferentes concepções de cidades), seu(s) modo(s) de vida(s) e as formas como são experienciadas.

Palavras-chave: (super, pós-)modernos, cidades, metrópoles, antropologia, movimento.

Marco entra numa cidade; vê alguém numa praça que vive uma vida ou um instante que poderiam ser seus; ele podia estar no lugar daquele homem se tivesse parado no tempo tanto tempo atrás, ou então se tanto tempo atrás numa encruzilhada tivesse tomado uma estrada em vez de outra e depois de uma longa viagem se encontrasse no lugar daquele homem naquela praça. Agora, desse passado real ou hipotético, ele está excluído, não pode parar; deve prosseguir até uma outra cidade em que outro passado aguarda por ele, ou algo que talvez fosse um possível futuro e que agora é o presente de uma outra pessoa. [...] (Calvino, 2003: 28)

Muitas vezes nós, teóricos da cultura, no afã de problematizar o mundo em que vivemos e suas diversas representações, utilizamos categorias como *modernidade*, *pós-modernidade*, *supermodernidade*, ou mesmo *contemporaneidade*², naturalizando-as sem atentar para o fato de que estas são construções reflexivas e analíticas que partem de determinados contextos. O ensaio que segue é uma reflexão que parte de uma problematização relativa à antropologia urbana, mas que ultrapassa suas fronteiras,

¹ Mestrandas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná.

² Pensada não em um sentido histórico, de co-presença temporal, mas tal qual apropriada por movimentos estéticos (*dança contemporânea*, *arte visual contemporânea*, *literatura contemporânea*, etc.).

alcançando os movimentos “dos modernismos” (Berman 2003) enquanto processos de construção de metáforas da metrópole, sentimentos e modos de vida contemporâneos.³

Movimento 1: Do “simples” para o “complexo” na experiência antropológica

Georg Simmel, em 1902, aponta, no artigo *A metrópole e a vida mental* (2005), a necessidade de uma investigação que “penetre no significado íntimo da vida especificamente moderna e de seus produtos”. Em um “primeiro momento”, esse era, por assim dizer, o objeto da sociologia, ciência diante da qual a antropologia se singularizava justamente pelo estudo das sociedades primitivas.

Gradualmente os antropólogos foram também tomando como “objeto” sociedades “mais próximas” das suas. Boas, por exemplo, “inaugurou” o movimento de aproximação estudando as chamadas “sociedades tribais” **dentro** do território americano. E a partir da década de 1960, as então chamadas *sociedades complexas* passaram a ser, progressivamente, incluídas no campo de estudos da antropologia (Peirano 1992). Dentre as sociedades complexas estudadas estavam as sociedades dos antropólogos, suas cidades, seus bairros...

Essa antropologia do *aqui* se distingue da antropologia do *distante* colonial (ou subdesenvolvido) das antropologias clássicas britânicas e francesas. Não se tratou de uma migração dos estudos das *sociedades simples* para as *sociedades complexas*, mas de uma ampliação do campo de estudos da antropologia, justificado não pela “eminência do desaparecimento” das primeiras, como muitos acreditavam, mas por um fértil campo de possibilidades de estudos das segundas, cenários sincréticos cheios de “matérias-primas” para a antropologia: cheios de diferenças culturais.

Mas se a antropologia não se define pelo estudo das *sociedades simples*, *primitivas* e *distantes*, o que a singularizaria frente às demais disciplinas? Para Marc Augé (2003) a continuidade da disciplina não está ligada à continuidade de seus objetos, uma vez que, parafraseando Dumont, “são novos objetos de pesquisa que a pesquisa faz surgir quando concluída”. Segundo Peirano (1992), duas tendências “entraram em campo” para tentar solucionar o problema: uma enfatizava o caráter metodológico *sui generis* da antropologia, e outra, defendia a ampliação dos horizontes empíricos da

³ A primeira versão desta comunicação foi um trabalho apresentado à disciplina Antropologia Urbana do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social ministrada pela Professora Dra. Sandra Jaqueline Stoll. A idéia de metrópole enquanto metáfora foi apropriada do programa da referida disciplina. Agradecemos sua imensa generosidade dedicada não apenas na leitura do texto mas também nas aulas ministradas.

disciplina, com ênfase no objeto de estudo. Se, estudando os outros *distantes*, as *sociedades primitivas* os antropólogos foram por diversas vezes etnocêntricos, definindo estas sociedades pelo o que elas não eram em relação às nossas, estudando os “outros próximos” correm o risco inverso: pensá-los enquanto sociedades *não-primitivas*, *não-simples*, fazendo o que Marisa Peirano (1992) chama de *etnocentrismo às avessas*.

Multiculturalismo, incoerências, contradições, “cacofonias de vozes autorizadas”. Estas são algumas expressões utilizados por Fredrik Barth (2000) para se referir às chamadas sociedades complexas. Estas características provocam o pesquisador, segundo o autor, a desafiar e criticar a teoria antropológica e a se desprender dos determinismos excessivos e teorias holistas construídos com o estudo das “sociedades primitivas”, desde que seja sensível ao campo e assuma suas contradições.

Barth não trata a complexidade como um caráter residual. Para o autor, os fenômenos complexos precisam ser trabalhados em suas múltiplas singularidades. Nas *sociedades complexas* as pessoas estão inseridas em “mundos diferentes, parciais e simultâneos, nas quais se movimentam”. E a tarefa de quem as pensa é justamente explorar a interdependência dos elementos nessas sociedades sem “simplificá-los”, “sem deixar de estar atentos às interconexões causais e necessárias quando elas parecem estar presentes, de modo a conseguir mapear seu alcance e identificar cuidadosamente seus limites, sua natureza e sua força” (Barth 2000: 123). Para o autor é necessário elaborar um método dos processos sociais: ligar “um fragmento de cultura e um determinado ator(a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator(a)”; pensar que a cultura é distributiva no sentido de ser partilhada por alguns e não por outros; que os atores estão sempre e essencialmente posicionados e que estes posicionamentos geram perspectivas e ações diferenciadas; e, por fim, que os *eventos* são o “resultado do jogo entre a causalidade material e a interação social”. Assim se poderá mostrar como se “geram socialmente as diferentes formas de cultura”. E como bem coloca Augé (2003), se os estudos da contemporaneidade não construíssem novas categorias, seriam mera curiosidade.

Nenhuma cultura é e nem nunca foi uma totalidade coesa. As chamadas *sociedades primitivas* e/ou *tribais* nunca foram tão *simples* e tão coerentes quanto aparentavam em uma série de trabalhos clássicos da antropologia. As noções de *sociedades primitivas*, *sociedades simples*, bem como a de *sociedades complexas* construídas em oposição às primeiras são datadas e como tais precisam ser relativizadas. Bem como a idéia de *complexidade* como algo que tem uma “estrutura simples” que é

reproduzida inúmeras vezes. Mas foi com a possibilidade do estudo das *sociedades complexas* que muitos antropólogos, a exemplo de Barth, Augé e Clifford, incluíram na pauta dos estudos antropológicos os movimentos dos “nativos” dentro de suas próprias culturas, bem como os movimento dessas culturas e seus movimentos nelas, sem cair em um viés histórico evolucionista.

Movimento 2: Das cidades às metrópoles

Movimento 2.1: As (re)construções das metrópoles

Quando se chega à Tecla pouco se vê a cidade, escondida atrás dos tapumes, das defesas de pano, dos andaimes, das armaduras metálicas, das pontes de madeira suspensas por cabos ou apoiadas em cavaletes, das escadas de corda, dos fardos de juta. À pergunta: Por que a construção de Tecla prolonga-se por tanto tempo? Os habitantes, sem deixar de içar baldes, de baixar cabos de ferro, de mover longos pincéis para cima e para baixo respondem: - Para que não comece a destruição. – E, questionados se temem que após a retirada dos andaimes a cidade comece a desmoronar e a despedaçar-se, acrescentam rapidamente, sussurrando: - Não só a cidade. (Calvino 2003: 117)

Os estudos das chamadas sociedades complexas estão intimamente relacionados ao *fenômeno urbano*, compreendido não apenas enquanto espaço físico, mas também como modos de vida, produzidos e produtores pelas e das *modernidades* (incluindo aqui o que os autores trabalhados chamam de *supermodernidade* e *pós-modernidades*). O urbano e as *modernidades* são pensados, tal como sugere George Simmel, em relação às características das metrópoles (2005): fenômenos que ultrapassam as fronteiras geográficas e políticas das próprias cidades sendo, neste sentido, englobadores. Existem diversas formas de urbanização e de apropriação por parte das diferentes culturas das modernidades (ou vice e versa). Este ensaio, no entanto, se concentra justamente em aspectos tomados como “movimentos gerais”, como metáforas das modernidades e da vida nas e das metrópoles que se tornaram quase paradigmas, pressupostos que influenciaram e influenciam toda uma série de trabalhos dedicados a pensar **os tempos (super, pós-)modernos**.

A partir de uma reflexão sobre a obra *Fausto*, de Goethe, alguns escritos de Baudelaire e de sua própria experiência em relação às transformações ocorridas em Nova York no século passado, Marshall Berman pensou a modernidade enquanto “um tipo de **experiência** vital [...] compartilhado por homens e mulheres” no seu mundo contemporâneo, a partir da dialética entre modernismo e modernização. O **modernismo** seria para o autor o espírito da *modernidade*, voltado principalmente para questões

artísticas e intelectuais; a **modernização** as estruturas e processos materiais [de construção] da *modernidade*; e a **modernidade** “a confluência do *modernismo* e da *modernização*, uma fusão das forças materiais e espirituais e de interdependência entre indivíduo e ambiente *moderno*” (Berman 2003: 151). Percebe-se que o autor não pensa *modernismo* e *modernização* como pólos opostos, mas como duas coisas diferentes que estão sempre se relacionando, ora se aproximando, ora se confundindo, ora se afastando: sempre em movimento.

O autor pensa a história da *modernidade* dividida em três fases. A primeira fase vai do início do século XVI até o fim do século XVIII, quando “as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna”. A segunda fase começa “com a grande onda revolucionária de 1790”, quando as pessoas partilham certas perspectivas e ideais modernos, mas ainda têm fortes referências do que era viver no mundo em outro momento. Temos então “uma profunda dicotomia, uma sensação de viver em dois mundos simultaneamente”, de onde “emerge e se desdobra a idéia de *modernismo* e *modernização*”. É nesse momento que o autor observa o início da transformação da paisagem “na qual tem lugar a experiência moderna”. E a terceira fase situa-se no século XX, onde a cultura do *modernismo* atinge triunfos na arte e no pensamento, a *modernização* “está a pleno vapor”, ao mesmo tempo em que a *modernidade* é “concebida em inúmeros e fragmentários caminhos” e acaba perdendo nitidez e suas “raízes” (: 17).

O movimento integral da obra *Fausto*, de Goethe, “a primeira e a melhor tragédia do desenvolvimento”, segundo Berman, escrita entre o final do século XVIII e o início do XIX, “reproduz o movimento mais amplo de toda a sociedade ocidental. Nele encontramos sensibilidade e pensamento modernos em um contexto com condições materiais medievais” (2003: 44 e 45). O que Fausto deseja é um processo dinâmico de desenvolvimento que inclui todo tipo de experiência humana, uma transformação do homem através da transformação do mundo, uma afinidade entre o auto-desenvolvimento e o desenvolvimento econômico. Fausto parece ser tomado por Berman como uma metáfora da ascensão da burguesia, uma metáfora das três fases da história da *modernidade* a partir de suas três metamorfoses: o sonhador, o amador e o fomentador.

Fausto, na primeira fase, “vivia só e sonhava”. Era um “bem sucedido médico, advogado, teólogo, filósofo, cientista, professor e administrador de ensino”, mas sentia seus triunfos como lixos porque foram apenas “conquistas da vida interior, apenas espiritualidade”. Os problemas de Fausto dramatizavam tensões não apenas suas, mas

que antecederam as Revoluções Francesa e Industrial das sociedades européias. É o início de uma cultura “que abriu uma amplitude e profundidade dos desejos e sonhos humanos” muito além daqueles do feudalismo e da Idade Média. Logo que sai da “penumbra de sua alma” e vai para a rua, Fausto se extasia com o colorido e a variedade humana, e percebe que nela pessoas individualizadas emergem. Sente a necessidade de se unir à vida cotidiana das pessoas, à “revolução cultural e intelectual que eclodiu em sua mente”, unindo assim pensamento e ação. E já percebe o que mais tarde Berman denominaria “lógica do capitalismo”: para criar terá que destruir e o que criar também será destruído. Mas tudo estava ainda no plano das idéias, dos sonhos.

Surge então Mefisto, o mediador entre o modernismo e a modernização, e apresenta uma das forças essenciais do desenvolvimento de Fausto e da modernidade: o dinheiro que amplia o raio de ação, a mobilidade e o controle sobre as circunstâncias. E depois entra a velocidade, “pois grandes empreendimentos exigem não apenas mobilidade, mas rapidez”. Com velocidade, dinheiro e auto-confiança, Fausto muda de *status*. Torna-se física e espiritualmente livre do mundo tradicional no qual encontrava-se deslocado espiritualmente, mas fisicamente vinculado. Percorrendo o mundo, conhece Gretchen, pela qual se apaixona.

Movendo de maneira dramática em direção à sua vida, Fausto põe Gretchen em movimento, num curso determinado por ela mesma. Porém, sua trajetória estava fadada a terminar mal, por razões que Fausto deveria ter antevisto: razões de sexo e razões de classe. [...] Tal como ele, [Gretchen...] está tentando ir além das limitadas fronteiras da família, da Igreja e da cidade, um mundo onde a devoção cega e a auto-castração são os únicos caminhos da virtude (Berman 2003: 66 e 67).

Mas Fausto não pode parar. Gretchen, com perspectivas e ideais modernos, mas vivendo no *pequeno mundo* (tal qual a segunda fase da história da modernidade de Berman) escolhe – porque precisa – morrer. Assim, a modernização varreu inúmeras formas de vida diferentes da terra, como fez com Gretchen. E Fausto percebe que o crescimento humano tem custos humanos.

Em sua terceira metamorfose, Fausto não pretende mais se mover velozmente no mundo, mas mover o próprio mundo. O espaço à sua volta se transforma em espaços a serem construídos. Fausto é agora uma nova espécie de homem disposto adaptar-se a nova situação que ele mesmo cria. O espírito ideal de cultura se transforma em realidade material e social. Fausto

conecta seus rumos pessoais com forças econômicas, políticas e sociais que dirigem o mundo; aprende a construir e a destruir. Expande o horizonte de seu ser, da vida privada para

a pública, da intimidade para o ativismo, da comunhão para a organização. Lança todos seus poderes contra a natureza e a sociedade; luta para mudar não só a sua vida, mas a vida de todos. Assim encontra meios de agir de maneira efetiva contra o mundo feudal e patriarcal: para construir um ambiente social radicalmente novo, destinado a esvaziar de vez o velho mundo ou a destruí-lo (Berman 2003: 69).

A procura de auto-desenvolvimento desenvolve-se, agora, a si própria. Fausto “enfim atingiu a síntese entre o pensamento e a ação”. A modernização do mundo material se transforma em realização espiritual. E o fomentador acaba por “destruir o mundo pré-moderno”. Mas à medida que o fez, “destruiu também qualquer razão para continuar no mundo”. E eis a tragédia do desenvolvimento: a impossibilidade de escapar a essa lógica.

Para Berman, os grandes “empreendimentos fáusticos” dessa sua terceira metamorfose vão entrar em vigor, nos países industrializados (“desenvolvidos”), no século XX (a terceira fase de sua história do desenvolvimento da modernidade). Nos então “países do terceiro mundo” – e atuais “países em desenvolvimento” – teriam entrado em vigor o que o autor chamou de “projetos pseudofáusticos”, “farsas cruéis”.

É também na “terceira metamorfose de Fausto” que a metrópole surge como um mundo novo, como ícone da vida moderna. Fausto passa, através de suas metamorfoses, do modernista para o modernizador, tendo alguns lapsos de consciência por vezes mais modernistas ou modernizadoras no decorrer de seu movimento (o que o torna interessante dramaticamente e lhe confere algumas contradições). Assume o papel de uma certa vanguarda econômica que, em seu “auge”, destrói espaços físicos, pessoas e relações para poder dar continuidade a seus projetos. E neste processo necessário de morte e destruição acabam se tornando indiferentes às mesmas.

Ao concluir seu livro, Berman tece algumas reflexões sobre as transformações “de Moses” que experienciou em Nova York, em especial no bairro onde cresceu, o Bronx. Para o autor, a construção e o desenvolvimento de Nova York ao longo do “século passado [XIX] deve ser vista como ação e comunicação simbólicas”. Nova York é uma floresta de símbolos baudelariana, perigosa porque esses símbolos e simbolismos “estão em infatigável conflito uns com os outros [...] trabalhando para eliminar-se mutuamente, desmanchando a si próprios e aos outros no ar”.

Robert Moses foi, segundo Berman, o grande criador de formas simbólicas de Nova York, o idealizador de suas metamorfoses dos anos 30 aos 70 do século XX. Ele cumpriu um dos sonhos mais antigos da ciência moderna, um sonho renovado em inúmeras formas de arte do século XX: criou um sistema em perpétuo movimento, criou o mundo da via expressa. O Bronx da juventude de Berman estava, segundo o autor,

“possuído, inspirado pelo grande sonho moderno da mobilidade. Viver bem significava ascender socialmente e isso, por sua vez, significava mudar-se fisicamente” (2003: 368). Na década de 1950 a rua se tornou o “encardido, desordenado, apático, estagnado, gasto e obsoleto”. Moses construiu rodovias, *shopping centers* e assim por diante.

Movimento 2.2: Os homens nas e das metrópoles

Suspensa sobre o abismo, a vida dos habitantes de Otávia é menos incerta que a de outras cidades. Sabem que a rede [base, “passagem e sustentáculo da cidade”] não resistirá mais que isso. (Calvino 2003: 71)

Para Berman a divisão do trabalho na Reforma e na Renascença, propiciou o desenvolvimento e a existência de uma cultura *moderna*, na medida em que “produziu uma vasta classe de produtores de culturas e idéias, relativamente independentes” mas também “manteve inacessíveis ao mundo em redor suas novas descobertas e perspectivas, seu vigor e fecundidade” (Berman 2003: 49). Para Simmel essa divisão do trabalho tornou cada “indivíduo incomparável a outro e cada um deles indispensável”, embora “proporcionalmente mais dependente de forma direta das atividades suplementares de todos os outros” (2003: 11). Com a construção das metrópoles, algum tempo depois, na terceira metamorfose de Fausto, entre o século XIX e o XX, surgiram, segundo Simmel, dois tipos de individualidades que se retro-alimentam: uma relacionada à independência individual e outra à elaboração da própria individualidade.

Segundo Simmel, o que é comum a tudo na metrópole é o dinheiro (uma das concessões de Mefisto para Fausto). Na metrópole, segundo o autor, todas “as relações emocionais íntimas entre as pessoas são fundadas em sua individualidade, ao passo que, nas relações racionais, trabalha-se com o homem como um número, como um elemento que é em si mesmo indiferente” (2003: 13). Isto porque co-existem na metrópole um complexo agregado de pessoas e interesses diferentes. A técnica da ordem desse complexo exige exatidão e precisão minuciosas. E os mesmos fatores que levaram a isto, levaram a uma estrutura de “alta impessoalidade” com “uma subjetividade altamente pessoal”. A metrópole é, para o autor o cenário de uma cultura “que extravasa toda vida pessoal”. E o indivíduo apela “para o extremo no que se refere à exclusividade e particularização, para preservar sua essência mais pessoal”.

Simmel fala de um *tipo metropolitano*, cuja “base” estaria na *intensificação dos estímulos nervosos*, resultado da “alteração brusca ininterrupta entre estímulos exteriores

e interiores” ao indivíduo, da diferença perceptual resultante da “descontinuidade aguda contida na apreensão com uma única vista de olhos e o inesperado das impressões súbitas” (Simmel 2003: 12).

A **atitude blasé** seria para o autor o “fenômeno psíquico” típico da metrópole. Ela é o resultado de estímulos contrastantes desse ambiente e está relacionada à “incapacidade [do tipo metropolitano] de reagir a novas sensações com a energia apropriada”. Sua essência é o “embotamento do poder de discriminar”. Através dela os objetos (e as pessoas) são percebidos, mas “o significado e valores diferenciais das coisas [...] são experimentados como destituídos de substância. Elas aparecem à pessoa *blasé* num tom uniformemente plano e fosco; objeto algum merece preferência sobre o outro” (2003: 17). Para Simmel este é um “reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada”. “A autopreservação de certas personalidades”, bem como a continuidade do projeto fáustico, “é comprada ao preço da desvalorização de todo o mundo objetivo”.

Simmel coloca ainda, em seu artigo, que, na metrópole, a proximidade física explicita as “distâncias mentais”. Aparece então uma imagem tomada muitas vezes como símbolo da modernidade: a do solitário em meio à multidão.

Para Baudelaire, o primeiro *modernista*, segundo Berman “aquele que pintou o homem moderno”, a vida *moderna* está em meio à multidão. Foi também em meio à multidão, lembremos, que Fausto “se extasiou com o colorido e a variedade humana” e “sentiu a necessidade de unir a vida cotidiana das pessoas à revolução cultural e intelectual que eclodiu em sua mente”. Foi em meio à multidão que Fausto tornou-se “o sonhador”.

O “*heroísmo moderno*”, segundo Baudelaire, emerge “em situações de conflito que permeiam a vida cotidiana no mundo moderno” (Berman 2003: 164). Para ele a “vida moderna possui uma beleza peculiar e autêntica, a qual, no entanto, é inseparável de sua miséria e ansiedade intrínsecas”. Nas palavras do poeta, “progresso, esse eterno desiderato que é seu próprio desespero”. Para Berman, Baudelaire mostra “algo que nenhum escritor pôde ver com tanta clareza: como a modernização da cidade é simultaneamente a modernização da alma de seus cidadãos” e que *la “vie moderne* exige uma nova linguagem [...] uma prosa poética, musical mas sem rima, flexível e rude”.

No movimento do trabalho de Goethe para o trabalho de Baudelaire temos a passagem, dentro do trabalho de Berman, da reflexão sobre o movimento da cidade para o movimento das pessoas na cidade. O trabalho de Baudelaire fornece material para o

autor pensar como é construída a sensibilidade *moderna* em meio aos projetos fáusticos e como as pessoas estão se movimentando (ou sendo movimentadas) dentro e através deles.

Nos poemas que Berman trabalha, *Os olhos dos pobres* e *A perda do Halo*, Baudelaire toma como cenário e matéria prima os *bulevares*, espetaculares inovações urbanas do século XIX, o ponto de partida da urbanização em larga escala de Paris. Tratavam-se de grandes ruas cobertas de macadame que cortavam a cidade a fim de articular o tráfego e o comércio.

No primeiro poema, é tratado como um ambiente que tornava a realidade mágica e sonhadora. Mas que colocou também diante da visão daqueles que são dele excluídos e que dele se tornam apenas expectadores, o que lhes foi tirado. Ali, ao lado e aos olhos de todos estão, no poema de Baudelaire, as ruínas dos velhos bairros, a “família em farrapos” que sai detrás dos detritos, do que talvez antes fora sua casa, para observar o “requintado café” onde um casal de namorados está. Assim a *modernidade* nos *bulevares* deu visão novamente aos e dos excluídos, transformou o exótico em imediato, a miséria em fato para o casal de namorados. As divisões em classes se tornam divisões de espaço. Mas mesmo o casal de namorados, embora “iguais” enquanto classe, acabou se separando pela tomada de diferentes posições políticas diante do acontecimento. Assim o *bulevar*, como símbolo da rua moderna, separou não apenas os diferentes, mas também os iguais. Lembrando Barth (2000), os acontecimentos não atingem as pessoas da mesma maneira; elas reagem de maneiras diferentes em diferentes situações.

Na segundo obra, Baudelaire satiriza a santidade contando a perda do halo de um artista em meio a um lodaçal de macadame. Aqui seu homem *moderno* arquetípico é o pedestre sozinho contra o turbilhão do tráfego e a caoticidade da cidade. “Lançando-se no caos da vida cotidiana do mundo moderno – uma vida de que o novo tráfego é o símbolo primordial -, o poeta pode apropriar-se dessa vida para a arte” (Berman 2003: 182).

E o século XX constrói seus novos halos. Um modernismo continua a aniquilar o outro em seu próprio nome. O homem deixa de ser o homem na rua e se torna o homem no carro, e a fala contra o tráfego se torna a fala de dentro dele. A rua é equipada e some a figura do pedestre. Passa-se dos *bulevares* às rodovias e *shoppings centers*. Com este “achatamento da paisagem” achata-se a vida social: têm-se então, para Berman, uma modernolatria (onde as dissonâncias sociais e pessoais “podem” ser resolvidas por meios

tecnológicos e administrativos); e um desespero cultural (que apresenta uma vida moderna oca, rasa, estéril, unidimensional).

Pensando na criação e ocupação do espaço público pelo *modernismo*, o autor cita os argumentos de Jane Jacobs em *Morte e vida nas grandes cidades norte-americanas* (1961). Os primeiros espaços urbanos criados pelo *modernismo* seriam, segundo a autora, limpos e ordenados, mas social e espiritualmente mortos. Depois vieram a congestão, o barulho, a dissonância (vestígios), mas esses espaços se tornaram socialmente vivos. Em um terceiro momento temos um verdadeiro caos com uma “ordem humana” rica e complexa. E por fim, em um pós-década de 1960, tudo teria se tornado vazio e obsoleto novamente.

Para Berman a tarefa dos *modernistas* dos anos 60 era justamente enfrentar o mundo da via expressa e mostrar que ele não era “o único mundo moderno possível”. E o outro mundo *moderno* possível estava “na vida cotidiana da rua”, evocando o “que Baudelaire denominou de “a comunhão universal disponível aos homens e às mulheres que sabem como tomar um banho de multidão”. A “rua foi experimentada como um meio no qual a totalidade das forças materiais e espirituais modernas podia se encontrar, chocar-se e se misturar para produzir seus significados últimos” (2003: 356).

Movimento 2.3: Dos lugares aos não-lugares

Augé (2003) vai trabalhar justamente com o que Berman chamou de mundo da via expressa. Se em determinado momento Berman coloca a rua como o símbolo da *modernidade*, os *não-lugares* são para Augé o símbolo do que chama de *supermodernidade*. O *não-lugar* é um “espaço paisagem” que contém uma pluralidade de lugares (ou nenhum) e que impõem um excesso ao olhar. O *não-lugar* está relacionado a

um duplo deslocamento: do viajante [...e] das paisagens, dos quais ele nunca tem senão visões parciais, “instantâneos”, somados confusamente em sua memória. [...] A viagem [...] constrói uma relação fictícia entre olhar e paisagem [...] onde o indivíduo se experimenta como espectador, sem que a natureza do espetáculo lhe importe realmente. Como se a posição do espectador constituísse o essencial do espetáculo, como se, em definitivo, o espectador, em posição de espectador, fosse para si mesmo seu próprio espetáculo.

O movimento acrescenta à coexistência dos mundos e à experiência combinada de lugar e daquele que não é mais [...] a experiência particular de solidão e, em sentido literal, de uma “tomada de posição” [...] (2003: 80 e 81)

São esses “deslocamentos de olhar”, “jogos de imagens”, “desbastes da consciência” as “manifestações mais características” do que o autor chama de

supermodernidade, que “impõe [...] às consciências individuais, novíssimas experiências de solidão” relacionadas aos *não-lugares*.

Nos *não-lugares* o vocabulário torna-se essencial, “pois tece a trama dos hábitos, educa o olhar, informa a paisagem”. Nele a “história e o exotismo” são praticamente citados, sem operar nenhuma síntese, sem integrar nada, autorizando apenas, “no tempo de um percurso, a coexistência de individualidades distintas, semelhantes”, mas sobretudo, “indiferentes umas às outras”.

Nos *não-lugares* somos mais indivíduos e mais números, somos mais *blasés* e mais individualistas. Os *não-lugares* parecem levar ao extremo muitas das características do *tipo metropolitano* de Simmel (2003).

Movimento 3: Dos movimentos das e nas metrópoles à antropologia

...jamais se deve confundir uma cidade com o discurso que a descreve. Contudo, existe uma ligação entre eles. (Calvino, 2003: 59)

O mundo *contemporâneo*, segundo Augé (2003), graças às “suas transformações aceleradas, chama o olhar antropológico, isto é, “uma reflexão renovada e metódica sobre a categoria da alteridade”. Ele gerou (e também é gerado) pelo o que o autor chama de *figuras de excesso* (a *superabundância factual e espacial*), somadas à “individualização das referências”. Tal “individualização” diz respeito à necessidade da produção individual de sentido num mundo em que os pontos de identificação são extremamente “flutuantes”. A *superabundância espacial* é relativa a um certo encolhimento do mundo, uma diminuição das distâncias graças ao aceleração dos meios de transporte, comunicação e apreensão do mundo. Já a *superabundância factual* é relativa à categoria *tempo*, não apenas a nossa percepção de tal categoria, mas também ao modo como agimos em relação a ela, que é, simultaneamente, um princípio de inteligibilidade e de identidade. Resumidamente, a *superabundância factual* acontece, segundo Augé, graças à superabundância de informações e pelas relações de interdependências de nosso “*sistema mundo*”, ou seja, pela “globalização”. Essa *figura de excesso* nos leva a uma constante busca de sentido que não é decorrente de um mundo vazio de sentido, e sim de um mundo onde inúmeros acontecimentos passam por um *superinvestimento de sentido*.

Vimos que ficar imóvel é absolutamente *anti-moderno*, *anti-supermoderno* e *anti-pós-moderno*. Mas não apenas. A estagnação também foi há muito reconhecida

pelos antropólogos como anti-cultural, no sentido de que nenhuma cultura é fixa. Vimos no início deste ensaio que o conhecimento antropológico sempre esteve associado à idéia de viagem, ou dos próprios antropólogos ou de seus informantes (sejam eles “caixeiros viajantes”, “nativos” ou “etnógrafos”).

Como diz Augé (2003), “estamos hoje onde aquilo que os etnólogos chamam [ou chamaram] de *contato* tornou-se um fenômeno geral”. Se as culturas sempre viajaram pelo mundo, graças aos novos sistemas de transportes que hoje conectam nosso sistema-mundo, elas viajam mais e mais velozmente. Graças aos novos meios de comunicação, como a televisão e a Internet, as culturas são, ao mesmo tempo em que viajam, *transpassadas* umas pelas outras. O *contato* então já não necessita de um deslocamento físico, de uma co-presença em um mesmo *lugar*, mesmo que as pessoas escolham limitar sua própria mobilidade, ou sejam mantidas “em seu lugar por forças repressivas”. Informações de diferentes culturas podem ser literalmente transmitidas via-satélite, ou seus “nativos” podem se encontrar em um “espaço virtual” e conversarem através de diferentes mediações. Assim, podemos percorrer o mundo, nos movimentarmos por diferentes idéias e culturas sem sequer sairmos de casa. Existem “modalidades diferentes de conexão dentro-fora; a viagem, ou deslocamento, pode envolver forças que passam poderosamente *através* – televisão, rádio, turistas, produtos, exércitos” (Clifford 2000: 61).

É preciso estudar as singularidades dos “objetos do mundo contemporâneo”, grupos ou pertinências, lugares, “o contraponto paradoxal dos processos de relacionamento, de aceleração e de deslocalização”, sem reduzi-los a homogeneizações.

Para Clifford, “em boa parte da etnografia tradicional, o etnógrafo localizou o que é, na verdade, um nexos regional/nacional/global, relegando às margens as relações externas e os deslocamentos da ‘cultura’” (2000: 57).

Ao pender a balança para o lado da viagem [...] o cronotopo da cultura (um cenário ou cena que organiza tempo e espaço numa forma completa representável) passa a se parecer tanto com um local de encontros de viagem como de residência. [...] Se pensarmos a cultura e sua ciência, a antropologia, em termos de viagem, estaremos questionando o viés naturalizador, orgânico, do termo cultura [...]. Adquirem maior nitidez as historicidades construídas e discutidas, os locais de deslocamento, interferência e interação. (Clifford 2000: 58).

Com bem coloca Augé (2003), estamos em um mundo onde parte crescente da humanidade vive, ao menos parte do tempo, “fora de seus territórios”. Fazem-se então necessárias novas estratégias de representação, “formas inovadoras de etnografia multilocal para fazer justiça às forças culturais, econômicas e políticas, transnacionais

que atravessam e constituem mundo regionais ou locais” (Clifford 2000: 61). Clifford pensa na construção de um conhecimento comparativo a partir de uma idéia de *itinerário*, “sempre marcado por um ‘caminho de entrada’, uma história de localizações e uma localização de histórias: ‘teorias viajantes parciais e compostas’” (2003: 64).

Precisamos dar conta de novas localizações, como a “fronteira”. Um lugar específico de hibridismo e luta, policiamento e transgressão [...]. A experiência da fronteira produz visões políticas poderosas [...] O quanto esse lugar-metáfora de travessia é traduzível? De que maneira as fronteiras históricas [...] são parecidas e diferentes das diásporas? [: 68 e 69]

Temos então, dentro da própria constituição da idéia de *modernidade* e seus afins, bem como da antropologia, em especial da urbana, diferentes qualidades de movimentos.

Os conceitos aqui trabalhados - como (*super e pós-*) *modernidades*, *individuação*, *metrópole*, *viagem*, *movimento* – foram pensados enquanto construções metafóricas de um contexto urbano global contemporâneo, cujas urbanidades extrapolam as fronteiras das metrópoles. Essas metáforas precisam ser assumidas enquanto tais, problematizadas e pensadas em suas diferentes particularidades para que não se tornem conceitos de um sistema explicativo e interpretativo totalizador. Segundo Bruno Latour (1994), a modernidade possui tantos sentidos quanto forem seus pensadores ou jornalistas, mas, estes sentidos diversos não invalidam a categoria e mais, apontam para a riqueza do conceito, ele próprio complexo e plural. Como bem coloca Augé (2003), se “a experiência distante ensinou-nos a descentrar nosso olhar, temos que tirar proveito dessa experiência”.

...obrigada a permanecer imóvel e imutável para facilitar a memorização, Zora definhou-se, desfez-se e sumiu. Foi esquecida pelo mundo. (Calvino, 2003: 20).

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc (1994). *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. São Paulo: Ed. Papirus.
- BARTH, Fredric (2000) – “A análise das culturas nas sociedades complexas” in: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa

BERMAN, Marshall (2003) *Tudo que é sólido se desmancha no ar* – A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras.

CALVINO, Ítalo (1991) *As cidades invisíveis*. São Paulo, Co. das Letras.

CLIFFORD, James (2000). “Culturas Viajantes” in. ARANTES, Antônio Augusto (org) *O espaço da diferença*. São Paulo/Campinas: Papirus.

LATOUR, Bruno (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

PEIRANO, Marisa (1992) – “Etnocentrismo às avessas” in: *Antropologia no Plural*. Brasília: Editora UNB.

SIMMEL, George (2005 [1902]). “A metrópole e a vida mental” in: VELHO, Otávio (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.