

CISÕES, SILÊNCIOS E ALGUNS RUÍDOS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SUBJETIVIDADE, CIDADE E MODERNIDADE★

Ana Cabral Rodrigues★★

RESUMO

Partindo de uma questão sedimentada no campo da psicologia – a interação entre indivíduo e espaço – pretendemos recuar um passo e problematizar o entendimento do que seria esta própria articulação. Tradicionalmente tomada como influência mútua entre objetos estanques e bem delimitados, pretendemos mostrar, por meio da análise das articulações entre modos de subjetivação e espaços urbanos na modernidade, que nenhum dos dois existe como dados. Para tanto, apontaremos que a racionalização do espaço e a individualização da existência são tecidos na trama de relações fragmentadas, cindidas, que marcam a experiência moderna, o que os dissolve, os dessacraliza de sua a-historicidade, de sua inexorabilidade.

Palavras-chave: subjetividade; espaços urbanos; modernidade.

SCISSIONS, SILENCES AND SOME NOISES: REFLECTIONS ON SUBJECTIVITY, CITY AND MODERNITY

ABSTRACT

Departing from a well established problem in the field of psychology – the interaction between the individual and space – we intend to step back and question the understanding of this very articulation. Traditionally understood as the mutual influence of clearly delimited objects, we intend to point, proposing an analysis of the articulations between subjectivities and urban spaces in modernity, that none of them exists as given data. We shall point, therefore, that the rationalization of space and the individualization of the existence are woven in a web of fragmented relations that mark modern experience, which dissolves, taints, their a-historicity, their inexorability

Keywords: subjectivity; urban spaces; modernity

*Pesquisa realizada com auxílio CNPq

★★Psicóloga, Doutoranda em Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em Estudos da Subjetividade pelo Programa de Pós Graduação de psicologia da Universidade Federal Fluminense. Professora substituta do departamento de psicologia da UFF. Endereço: Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Campus do Gragoatá, Departamento de Psicologia, bloco O - Sao Domingos. CEP: 24020-006 - Niteroi, RJ - Brasil.

E-mail: anacro@gmail.com

“Bilhete, faz favor! Sanduíche? Cerveja? Café? [...]” (CERTEAU, 1994, p. 193).

Alojado em um compartimento fechado e autônomo, o viajante do trem está em sua cabina numerada e estrategicamente controlada como uma peça no tabuleiro do vagão, no qual tudo precisa ser minuciosamente mapeado – mesmo as próximas jogadas.

Somente os WC abrem uma porta para fuga no sistema fechado. É o fantasma dos amantes, a saída dos doentes, a escapatória das crianças (xixi! – um cantinho de irracional como o eram os amores e esgotos nas Utopias antigas) (CERTEAU, 1994, p. 193).

Mas na interioridade da cabina, “não há nada a fazer, a pessoa se acha no estado de razão” (CERTEAU, 1994, p.193); aqui reinam o repouso e o sonho. Mergulhado em seus próprios sentimentos flutuantes, o viajante, imóvel, atravessa quilômetros sem fim de uma realidade oceânica que desliza por sua janela.

A vidraça permite ver, e os trilhos permitem atravessar. São dois modos complementares de separação. Um modo cria a distância do espectador: não tocarás. Quanto mais vês, menos agarras – despojamento da mão para ampliar o percurso da vista. O outro traça, indefinidamente, a injunção de passar: como na ordem escrita, e uma só linha, mas sem fim: vai, segue em frente, este não é o teu país, nem aquele tampouco – imperativo do desapego que obriga a pagar o preço de um abstrato domínio ocular do espaço deixando todo lugar próprio, perdendo o pé (CERTEAU, 1994, p. 194-195).

Desenraizamento e inafetabilidade marcam a experiência da viagem de trem narrada por Michel de Certeau, em *Naval e Carcerário* (1994). A insularidade envidraçada da cabina que se movimenta gulosa e inexoravelmente sempre em frente, que faz aspirar sempre mais, e esquecer os espaços deixados para trás, delimita os contornos de um domínio interno – rígidos, porém translúcidos. A rigidez dos contornos não permite que o domínio delimitado se confunda com aquilo que o rodeia, com aquilo que o tangencia – mais do que isso, delimita a prevalência do contorno de um *si*, da experiência de si, em detrimento de um outro que lhe é externo. Esses limites não impõem uma total e completa separação – impõem modos de separação – a transparência permite uma determinada permeabilidade. Permeabilidade ocular que marca a predomínio do olho que vê, que interpreta. A “escotilha” do viajante torna-se o lugar a partir do qual se dá sentido às histórias da viagem que está em curso. Ele se torna o espectador dos espaços fugazes que parecem, agora, feitos para serem vistos, para serem consumidos pelo desejo de olhar, torna-se o ponto *princeps* por onde os exteriores deslizam: “montanhas solenes, extensões verdes, aldeias sossegadas, colunatas de prédios, negras silhuetas urbanas contra a rosa do entardecer, brilhos e luzes noturnas em um mar de antes e depois de nossas história” (CERTEAU, 1994, p.194).

Ao viajante tudo chega com uma “efêmera e tranquila estranheza” (p.194). Estranheza, porque paisagem e viajante encontram-se em registros distintos – um interno e o outro externo – registros que supostamente marcam a existência de duas realidades incongruentes, substâncias que não se misturam, que não deixam rastros. Tranquila e efêmera, porque isso que ‘lá fora’ está, distante, intocável e borrado pela velocidade, constitui-se paisagem emudecida – imagens imóveis emolduradas pela vidraça – que não pode atravessar a insularidade fechada da cabina, que não desaloja, não interpela o olhar flutuante do viajante. Mas, enquanto o olhar mira inebriantemente as paisagens, o pensamento volta-se cada vez mais para si, para essa interioridade, buscando nela aquilo que seja pleno, infinito, buscando uma centelha que aqueça sua viagem solitária, ou mesmo que dê a ela um sentido ao qual o viajante possa se agarrar. Aquilo que vê ao longe, paradoxalmente, lhe traz uma profusão, um espetáculo de imagens fugazes, e parecem repetir-se eternamente, indistintamente. O olhar, ele mesmo, não se desvia das estranhas paisagens, contempla-as para preencher, ou fazer falar, de alguma forma, um certo vazio interior.

A vidraça e a linha férrea repartem de um lado a interioridade do viajante, narrador putativo e, do outro a força de sê-lo, constituído em objeto sem discurso, poder de um silêncio exterior. Mas, paradoxo, é o silêncio dessas coisas colocadas à distância, por trás da vidraça que, de longe faz as nossas memórias falarem ou tira da sombra os sonhos de nossos segredos. O isolador produz pensamentos com separações. A vidraça e o aço criam especulativos ou gnósticos. É necessário este corte, para que nasçam, fora destas coisas, mas não sem elas, as paisagens desconhecidas e as estranhas fábulas de nossas histórias interiores (CERTEAU, 1994, p. 195).

Naval e Carcerário nos fala dessas histórias interiores que emergem do isolamento experiência do cárcere de si. Cárcere inebriante que convoca, a cada momento, ao mergulho mais profundo nos sonhos, memórias e histórias pessoais, que saem dos bastidores e passam a ocupar espaço sob as luzes do palco.

Porém, não nos enganemos, nessa viagem de trem, não é esse cárcere, esse viajante ensimesmado em seus sentimentos flutuantes, o personagem principal da história; tampouco o é a paisagem por ele contemplada. A personagem principal de *Naval e Carcerário* é, curiosamente, este entre, este interstício relacional, mesmo que dicotômico, no qual se conjugam as duas imobilidades: a interioridade do viajante e a exterioridade constituída paisagem. É esse hiato composto de vidro e aço o protagonista desta história. Pois, notemos, Certeau não constrói simplesmente uma história que narra esta experiência individualizada, ele convoca vidraça e aço para fazer falar à cisão que engendra esta experiência.

Assim, também o filósofo alemão Walter Benjamin situa, em uma cisão, em uma fragmentação o ponto de irrupção dessa experiência da interioridade experiência pessoal de um mundo particular e privado, ou vivência individual (*Erlebnis*), como denominará Benjamin (1996). E, assim como Certeau (1994),

Benjamin (1996) indica que esta experiência, encerrada nos limites da insularidade de uma vida, se constitui em um processo histórico – não consiste em uma realidade onipresente em todos os tempos históricos, tampouco uma forma que aguardava secretamente ser desvelada e experienciada. Certeau (1994) evoca a imagem do trem – ícone do capitalismo industrial, do progresso tecnológico e social, da valorização da velocidade e mobilidade, do esquadramento disciplinar dos corpos individualizados no tempo e espaço regulados, racionalizados, entrecortados – e dá a esta experiência mais do que um contexto, mais do que uma datação; ele a apresenta como um modo de funcionamento, insere-a em uma maquinaria que opera fragmentações e produz isolamento. Isolamento que não será tomado como negativo – solidão entristecida – mas, antes, um valor – valor de privacidade, conforto de poder desfrutar deste mergulho em si sem ser interpelado, incomodado por outrem.

De maneira ainda mais aguda, Benjamin (1996) apresentará a modernidade ela própria como experiência de fragmentação e desorientação. Em seus dois ensaios dos anos 1930, *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*, Benjamin (1996) aponta para o processo de fragmentação e secularização característico do capitalismo, da evolução das forças produtivas. Este será entendido:

[...] não como restrito ao econômico, ou como determinação transcendente que [comandaria] mecanicamente outros níveis da vida social, e sim presente nas tramas das culturas, do cotidiano, nos minúsculos espaços da ação humana, como nos gestos, nas articulações de sentido dos olhos com as mãos no ato do trabalho, nas inquietações produtoras de sonhos, utopias e memória (BAPTISTA, 1997, p. 174).

Fragmentação e desorientação porque, entre uma vivência e outra, entre uma história e outra, entre uma geração e outra, há um abismo. Uma incomunicabilidade que se constitui a partir do declínio de uma:

[...] tradição compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho; continuidade e temporalidade das sociedades artesanais (GAGNEBIN, 2001, p. 86).

Ou, ainda, comunidade de vida e discurso que outrora fundava a experiência, não como atributo individual, como vivência privada, única (*Erlebnis*), mas como passagem (*Erfahrung*). Eis o que indica, literalmente, no antigo alemão, o radical *fahr*: “percorrer, atravessar uma região durante uma viagem” (GAGNEBIN, 1999, p. 58). Portanto, trata-se de uma experiência que enlaça uma vida a outra, uma geração a outra, e que é transmitida como um tesouro, um ensinamento, um direcionamento, um conselho, que, “tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 1996, p. 200).

Esta precisa imagem da passagem da palavra nos é trazida por Benjamin (1996) por meio de uma antiga lenda sobre um velho vinhateiro que, antes de morrer, diz a seus filhos que procurem no solo do vinhedo o tesouro que lhes será legado. Os jovens ouvem atentamente e seguem as instruções do pai moribundo. Eles cavam incessantemente todo o solo do terreno à procura do tal tesouro, porém, nada encontram. Mas, quando chega o outono, suas vinhas tornam-se exuberantes, produzem mais do que qualquer outra da região. E é aí, então, que os filhos reconhecem que o pai não lhes legou o tesouro que esperavam, mas uma preciosa experiência, e que sua riqueza advém dessa experiência (GAGNEBIN, 2001). A importância dessa história não está exatamente na mensagem, na ação que por ela é sugerida, mas sim na cena que ela nos traz, pois o pai no leito de morte é ouvido, sua palavra é seguida, é acolhida como um conselho. Compreendendo-se que, “aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação da história que está sendo narrada” (BENJAMIN, 1996, p. 200). História aberta, incompleta, portanto, e não uma história cujos sentidos devem ser buscados nas potencialidades, nos domínios a serem chafurdados da interioridade individual, tampouco uma história que já tem inscrita em si seus rumos, seu *telos*.¹ A palavra do pai é reconhecida em sua autoridade. Mas, notemos, esta autoridade não advém da figura do pai, ou de qualquer outro personagem que estivesse em seu lugar, e sim de sua morte – mais ainda, advém da finitude. Finitude que lança suas palavras para além de sua vivência particular, de seus conhecimentos pessoais. Lança-as no tecido vivo da tradição – tecido das histórias que o precederam e que se sobreporão como finas camadas translúcidas que não se somam – entrelaçam-se, tecem-se das bricolagens de tantos fragmentos de histórias. Narrações sucessivas contadas e recontadas pela voz e pelos gestos do mais simples dos homens enraizado em sua terra – testemunha viva de tantas histórias – e pelos viajantes que levam e trazem histórias de tantas vidas e vidas de tantas histórias.

Sabia-se exatamente o significado da experiência: as pessoas mais velhas sempre a passavam aos mais jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; ou de forma prolixa, com sua loquacidade, em histórias; ou ainda através de narrativas de países estrangeiros, junto à lareira, diante de filhos e netos. Mas para onde foi tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 1996 p. 114).

Se dar conselhos parece, hoje, algo antiquado, se não podemos mais falar exemplarmente de nossas preocupações, se não conseguimos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis (BENJAMIN, 1996). Benjamin relembra que os soldados, regressos das trincheiras da I Grande Guerra, voltavam mais pobres em experiências comu-

nicáveis, e não mais ricos. “Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não constituíam experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 1996, p. 115). Para além de fatos, aquilo que acontecera aos soldados neles se trancava como marca de uma vivência tão sua a ponto de ser impossível de ser transmitida, impossível de constituir uma narração que revezasse à história do outro. Mas Benjamin não atribui apressadamente tal silêncio aos traumas de guerra, ou seja, àquilo que a caracterizou e que nela se encerra mas traz a imagem do regresso silencioso dos soldados de maneira provocativa e icônica.

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 1996, p. 198).

Este campo de força de torrentes e explosões não diz respeito apenas às batalhas nas trincheiras; assim como o frágil corpo humano² não se refere apenas ao combatente exposto aos horrores, aos perigos da guerra. Essa imagem diz respeito, sobretudo, àquilo que Benjamin recolhe da literatura de Charles Baudelaire e dos escritos de George Simmel, e mesmo de Sigmund Freud,³ e que será denominado como experiência do choque. Experiência do homem mergulhado nas multidões citadinas, como se estas fossem – conforme sugere Baudelaire – “um reservatório de energia elétrica” (BENJAMIN, 2000, p. 52), um bombardeio de impressões, imagens, vitrines, luzes, encontros, colisões de corpos e sobressaltos. Bombardeios de estímulos que, em sua profusão, sobretudo visual, mostram-se de difícil elaboração e verbalização. Nas palavras de Simmel (1979, p. 14):

O rápido agrupamento de imagens em mudança, a descontinuidade acentuada ao alcance de um simples olhar e a imprevisibilidade de impressões impetuosas: essas são as condições psicológicas criadas pela metrópole. A cada cruzar de rua, com o ritmo e a multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social, a cidade cria um contraste profundo com a cidade pequena e a vida rural em relação aos fundamentos sensoriais da vida psíquica.

Segundo Simmel (1979), o tipo metropolitano em uma espécie de defesa das camadas mais profundas e enraizadas, que dão sentido ao viver individual reagiria a este frenesi de estímulos externos com seu intelecto situado na camada mais alta do psiquismo e, por isso, mais adaptável às inconstâncias e novidades do meio. O que resulta de tal condição psíquica é uma personalidade ainda que encarnada em uma multiplicidade de variantes individuais altamente intelectualizada, racionalizada e que vê com normalidade lidar com pessoas e coisas. Para Simmel (1979), a grande cidade representa a vitória do racionalismo e do individualismo, e esta racionalidade moderna tem sua fonte na racionalidade abstrata da economia monetária onipotente.

O dinheiro expressa todas as diferenças qualitativas das coisas em termos de “quanto?”. Com toda sua ausência de cor e indiferença, torna-se o denominador comum de todos os valores, arranca irreparavelmente a essência das coisas, sua individualidade, seu valor específico e sua incomparabilidade (SIMMEL, 1979, p. 16).

Na verdade, não se poder dizer ao certo se esta economia monetária antecedeu a mentalidade intelectualística ou se dela decorreu porém, entende-se que ambas concorrem para a amortização das diferenças e de uma espécie de redução da vida às regras aritméticas, à calculabilidade. Dessa forma, a lógica monetária não se limita à esfera do comércio, dos produtos, mas transforma a vida em uma relação de troca, operando sobre os ritmos, o trabalho, os olhares, o contato...

Benjamin relembra que, junto às leituras de Karl Marx, podemos entender que “a experiência do choque que o transeunte sofre no meio da multidão, corresponde à do operário a serviço das máquinas” (BENJAMIN, 2000, p.54). Pois a condição do trabalho que usa o trabalhador – e não ao contrário! – através da máquina, transforma-o em um autômato a seguir o ritmo, a disciplina que a ela é correlata. Ao operário parece apenas ser possível exprimir-se senão de maneira automática, regulada pela fragmentação do tempo, do espaço, dos gestos, de si próprio, enquanto peça, unidade que faz funcionar um todo que lhe transcende em experiência e entendimento, e que parece operar inexoravelmente.

O indivíduo é, agora, um elemento único, mas indiferente, entre outros vários elementos, no grande edifício das trocas mercantis. Mesmo que pareçam à primeira vista opostos, individualismo exacerbado e anonimato irreversível são complementares (GAGNEBIN, 2007, p. 64-65).

Visto que é exatamente na medida em que o tecido da experiência (*Er-fahrung*) torna-se fragmentado que se constituem modos de existência segmentados que, em um mesmo movimento, tornam-se unidades indistintas, indiferenciadas e voltam-se cada vez mais para si buscando aquilo que faça do indivíduo único, buscando uma desigualdade em relação aos outros, uma diferenciação que se estabeleça de dentro para fora (SIMMEL, 2006). E quanto mais específica tanto melhor.

A individualidade, a unicidade, a incomparabilidade serão os valores e modelos da existência no século XIX. Diferenciar-se do outro é tornar-se responsável por si mesmo, pela lapidação da própria personalidade que conforme enuncia o pensamento romântico⁴ encontra-se incipiente na interioridade de cada indivíduo. “O indivíduo busca a si mesmo como se ainda não se possuísse, e ainda assim está seguro de ter em seu eu o único ponto sólido” (SIMMEL, 2006, p.111).

Neste movimento duplo de individualização e indiferenciação, as relações pessoais são objetificadas, quantificadas, baseadas no interesse da prestação de serviço; os vínculos afetivos são minimizados e o contato com o outro é cada vez mais evitado – este se torna um estranho, por vezes dispensável, ou mesmo uma ameaça.

Seguindo as análises de Simmel, entende-se que aquilo que é externo ao tipo metropolitano, que não é logicamente abordável, ou que às suas vivências não podem se somar homogeneamente, não lhe é interessante ou acessível. Eis precisamente a imagem do viajante de Michel de Certeau (1994), que vê de sua “escotilha” o deslizar de paisagens anódinas – que não o atravessam, que não desacomodam o olhar em sua indiferença e torpor intelectualizado. Olhar este que, como analisa Simmel (2006), não mais encontrará nas grandes cidades a reciprocidade de outros olhares, que passam ligeiramente, borradamente e indiferentes – cada um seguindo o seu rumo retilíneo, olhando o seu tempo marcado nos relógios da cidade e nos relógios de bolso⁵ - sempre em frente! Assim também o testemunhará o personagem narrador de Edgar Allan Poe (1986) em *O Homem da Multidão*, que se senta, ao entardecer, em um café londrino, e que, por detrás da vidraça, observa a multidão que flui em ondas de gentes.

A maior parte dos que passavam tinha o aspecto de gente satisfeita consigo mesma e solidamente instalada na vida. Parecia que pensavam apenas em abrir caminho por entre a multidão. Franziam o cenho e lançavam olhares para todos os lados. Se recebiam um encontrão dos que passavam mais perto, não se descompunham, mas endireitavam as roupas e se apressavam em prosseguir. Outros, e também este grupo era numeroso, moviam-se de maneira descomposta, tinham o rosto afogueado, falavam entre si e gesticulavam, como se justamente no meio da multidão incalculável que os cercava, se sentissem perfeitamente sós (POE, 1986, p. 34).

No conto de Poe, os encontros na cidade parecem mais desencontros; e mesmo quando algum tipo de encontro ocorre – como aqueles que se dão através da colisão de corpos – este parece provocar mais a distância e a necessidade de logo apagar as marcas pelo encontro deixadas – tanto na roupa, no semblante, quanto no pensamento. Retoma-se o rumo dos passos e do pensamento que se volta para si; para a privacidade dos sonhos, das recordações, dos problemas, das dores e alegrias pessoais.

A percepção da existência de uma miséria social e existencial na cidade moderna, ou talvez a própria massa como encarnação ou expressão de uma faceta problemática dos tempos modernos – tal qual o jovem Friedrich Engels, de alguma maneira, faz ao observar as multidões de Londres⁶ – se complexifica com Baudelaire.

“A massa era o véu esvoaçante através do qual Baudelaire via Paris” (BENJAMIN, 2000, p. 46); o véu, diáfano e fugaz, difícil de apreender, tal qual a modernidade o era para o poeta. As multidões, conforme Benjamin aponta, não costumam vir como temática em sua poesia.

Baudelaire não descreve a população, nem a cidade. E é justamente esta renúncia que lhe permite evocar uma na imagem da outra. Sua multidão é sempre a da metrópole; sua Paris é sempre superpovoada (BENJAMIN, 2000, p.46).

Ou, como sugere Marshall Berman (2003, p. 189), Baudelaire “transforma a multidão de solitários urbanos em povo e reivindica a rua da cidade para a vida humana. [Pois] transforma os *movements brusques* e os *soubresauts* em gestos paradigmáticos de uma nova arte capaz de reunir os homens modernos”, a partir de cenas e da própria linguagem de Baudelaire, marcada pela:

[...] prosa sem ritmo e sem rima, suficientemente flexível e suficientemente rude para adaptar-se aos impulsos líricos da alma, às modulações do sonho, aos saltos e sobressaltos da consciência (BAUDELAIRE apud BERMAN, 2003, p. 189).

Configuram-se, assim, como cenas modernas primordiais, ou ainda, arquétipos da vida moderna, na medida em que se projetam para além de seu tempo e lugar (BERMAN, 2003, p. 169).

O poeta personagem de *A perda do Halo* (1995) chega à cena narrada a passos trôpegos, incertos, buscando esquivar-se dos eminentes choques; mas o modo como o poeta adentra a cena não é mera ilustração dos comportamentos que a grande cidade impunha aos indivíduos, e sim emanção da experiência moderna, naquilo que permitirá a Baudelaire pintá-la enquanto tal sua transitoriedade e fragmentação, sua fugacidade.

Agora a pouco, quando atravessava apressado o bulevar, saltando sobre a lama, através desse caos movente em que a morte chega a galope, por todos os lados ao mesmo tempo, fiz um movimento brusco, e o halo despencou de minha cabeça indo cair no lodaçal de macadame (BAUDELAIRE, 1995, p.137)

O halo que cai da cabeça do poeta enuncia a modernidade enquanto experiência do despedaçamento das certezas, despedaçamento do sagrado. Enuncia, curiosamente, ao mesmo tempo uma perda e, com ela, uma chance. O poeta, desprovido da aura que ilumina seu ofício, sua arte, tem a chance, agora, de fazer algo que antes não era possível – pisar no chão de lama, onde não encontrará mais a redenção, mas sim a inquietude de um tempo de tensões e contradições que não lhe são acasos, equívocos a serem dirimidos, mas sua própria tessitura, aquilo que lhe dá fôlego. Uma chance que se enuncia não porque os homens de outrora estives-

sem presos, enlevados pelo halo, pelo sagrado e não conseguissem alcançar o chão que se podia vislumbrar. Mas sim porque, com a fragmentação deste sagrado, com a sua queda, eis que agora se erige este chão enlameado, movediço, sob seus pés.

Assim, Baudelaire faz uma provocação aos poetas de seu tempo que continuam a buscar o Belo, o eterno quase que ridiculamente, desastrosamente, em meio a esta lama. Lama que, em seu poema, não poderia ser outra senão a do macadame da nova Paris que, nos dias de chuva ficava todo enlameado, e na época mais seca, empoeirado. Da Paris que queria ser, ela mesma, obra de arte – ecoar o Belo – como lampejo de inspiração, imaculada de seus começos, de seus escombros.

Baudelaire faz da lama – do macadame encharcado, dos olhos esbugalhados das famílias em farrapos que retornam a cidade-luz, da prostituta que é mercadoria e recusa da plenitude do amor burguês – sua arte; e faz de seus personagens heróis – não porque promovam salvação, mas porque aceitam a mais árdua das missões: viver.

A maioria dos poetas que trataram de assuntos realmente modernos contentou-se com temas estereotipados, oficiais estes poetas preocupam-se com nossas vitórias e nosso heroísmo político. Mas fazem-no também de mau grado, e apenas porque o governo o ordena e lhes paga. Mas existem temas da vida privada muito mais heróicos. O espetáculo da vida mundana e de milhares de existências desordenadas; vivendo nos submundos de uma grande cidade dos criminosos e das prostitutas *A Gazette des Tribunaux* e o *Mo-niteur* provam que apenas precisamos abrir os olhos para reconhecer o heroísmo que possuímos (BAUDELAIRE, apud BENJAMIN, 2000, p. 15).

A perda da aura, como marca constituidora da experiência da modernidade, diz respeito, sobretudo, não ao que com ela se esvaiu, mas a seus efeitos, e o que há por se fazer em um mundo onde o halo jaz no chão. Jaz no chão, maculado, e que pode, como sugere Baudelaire, ser recolhido por qualquer outro que queira dele fazer algo, usá-lo – o que será para o poeta motivo de riso.

Depois penso com alegria que algum poeta medíocre vai achá-lo e com ele, impudentemente, se cobrir. Fazer alguém feliz, que prazer! E principalmente um felizardo que me faça rir! Pense em X ou em Z! Hein? Como vai ser engraçado! (BAUDELAIRE, 1995, p. 137-138)

O riso do poeta aponta para a condição em que a auréola se encontra agora: incorporada ao fluxo geral do tráfego como outra coisa qualquer, e que, quando for colocada sobre uma nova cabeça não mais será marcada pelo peso atual⁷ do sagrado, mas pela obsolescência virtual da mercadoria. A auréola caída pode ser tomada e logo em seguida descartada, perdida, e mais adiante, retomada, reproduzida, trocada, vendida. Pode vir como

novidade, como um achado, e, no instante seguinte, encarada como obsoleta. Movimento este enunciado por Marx (MARX; ENGELS, 1984) no *Manifesto do Partido Comunista*.

Todas as relações fixas, imobilizadas, com sua aura de idéias e opiniões veneráveis, são descartadas; todas as novas relações, recém-formadas, se tornam obsoletas antes que se ossifiquem. Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado (MARX; ENGELS, 1984, p. 18).

Profanação que é tanto aludida por Baudelaire quanto por Benjamin como não sendo apenas reconhecimento de um novo estado das coisas, mas algo que pode ser afirmado... Para que se possa rir! E há neste riso não somente o escárnio, mas a leveza de se poder recusar, de se poder desconfiar dos halos de seu tempo. Halos que pairam sobre as novas promessas de salvação, de totalidade; que não têm o peso do sagrado, mas o fardo e a arrogância da inexorabilidade. Halos estes que, apesar de enlameados, proclamam a assepsia silenciosa de seus princípios e fins.

Assim, em nada eles se aproximam da aura, tal qual nos traz Benjamin (1996) em seu ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Pois esta é apresentada como a autenticidade, a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a condição de unicidade da obra, seu aqui e agora. Isto é, aquilo que faz algo ser único, insubstituível e que porta em si, não apenas uma forma, mas o sopro de sua história, de seus elementos espaciais e temporais. Em outras palavras, a “aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja [posto que é enlaçada com a tradição]” (BENJAMIN, 1996, p. 170).

Novos halos que travestiram de eterno os ares que moveram as reformas hausmanianas testemunhadas pelos olhos de Baudelaire; que preencheram os interiores das casas burguesas narradas por Benjamin forradas de veludo, abarrotadas de bibelôs, fotografias, mobílias para que, neles, nada além da privacidade pudesse ser experienciado. Halos que fizeram a imagem de ditadores reluzir no rosto das massas que contemplavam na guerra a beleza e deleitavam-se com sua própria destruição. Halos que iluminaram os caminhos retilíneos, geométricos, que cortaram as rodovias de Le Corbusier e as almas humanas. Halos que atravessaram o oceano e anunciaram o único trilha da História a que todos deveriam ingressar; que bradou, a todo custo, a medicalização, a higienização da vida, a individualização dos corpos e a ordem, como mote e meta a se viver nas grandes cidades de Pereira Passos⁸ ou Eduardo Paes.⁹

Halos que podem ser questionados não por uma suposta artificialidade, má intenção, ou erro não está aqui em questão uma disputa de verdades mais autênticas, nem um duelo moral. Mas podem ser questionados porque, na rigidez de seu imperativo, não se dobram sobre seus efeitos, não se permitem esburacar, interpelar por seus restos. Questionados porque, mesmo em seu contínuo elogio às novidades, não se sabe ao certo se o que está em jogo é o brilho do novo ou “o ato de expelir, de afastar de si, expurgar uma impureza recorrente” (CALVINO, 2003, p. 109).

É exatamente neste sentido que se insere o propósito central da atenção que Benjamin dá aos processos de fragmentação e secularização da modernidade, da atenção que dá ao declínio da experiência (*Erfahrung*) e o advento da vivência individual (*Erlebnis*). Benjamin não tenciona anunciar uma tendência irreversível, uma decadência, uma perda da experiência – supostamente original, natural mas ampliar o conceito de experiência retirando-o de um campo psicológico, das naturezas, das essências – recusa à clausura, ao cárcere tranquilizante, e até mesmo sufocante que só faz produzir a ilusão de estar seguro em si mesmo, em sua interioridade, no seu tempo, nos seus planos e valores, entre os seus, entre os muros, grades e câmeras. Trata-se de profanar os halos que pairam sobre a subjetividade individualizada. Para que se possa trazê-la para um campo político. Para que se possa desconfiar das felicidades solitárias; das soluções individuais; do “se cada um fizer sua parte...”; da sina de ser o que se “é”; das armadilhas das dualidades como: “é um problema individual ou social?”; da arrogância de “outro é muito importante, ele enriquece minha vida”... Pois o político, para Benjamin, não consiste em um esforço de modelar a realidade segundo um ideal transcendente, mas de trazer a exigência de uma felicidade radicalmente profana – ou seja, finita, mortal, ao mesmo tempo efêmera e atual (GAGNEBIN, 2001, p. 95).

Neste sentido, quando Benjamin (1987, p. 198) afirma que:

[...] basta olharmos um jornal para percebermos que o nível [da experiência (*Erfahrung*)] está mais baixo do que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior, mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis, [não nos pode passar despercebido que ele “não” fala de mutações no mundo interno. Mas aponta para transformações ocorridas no mundo ético. Isto é, no *ethos*, no modo de ser, nos usos da vida – usos que não emanam de um sujeito individuado substancial, suposto portador de uma interioridade constituinte].

As transformações que marcam a experiência da modernidade não provocam modificações no indivíduo, mas o criam, enquanto um modo de existência, enquanto *um modo* de funcionamento da experiência, que não mais se sustenta na palavra, na tradição, na passagem, mas na elementaridade de cada vida que “volta-se para dentro, para o abismo de uma interioridade sem fundo ou, então, para outra imagem simultaneamente lisa e abissal, o reflexo do espelho” (GAGNEBIN, 2007, p.6).

Eis porque Benjamin afirma a profanação – pois profanar significa macular ou sujar aquilo que é puro – que se mostra indubitável pela autoridade da razão, da assepsia do útil, da única saída! O sentido que aqui trazemos do termo não se distancia deste comumente utilizado; sim, pois, profanar é sujar. Não se trata de fazer uso incorreto, ou ainda, não se refere a uma afronta à religiosidade; profanar é permitir que as histórias narradas sejam “sujas de mundo” (BAPTISTA, 2005, p. 158), marcadas por aquilo que acontece.

Por isso, Michel de Certeau (1994, p. 193) volta-se para a cena do viajante isolado em sua cabina e se pergunta: “Que acontece? Nada se mexe, nem dentro nem fora do trem”. Pois, conforme dissemos, o protagonista desta narrativa não é nem a imobilidade do viajante em sua cabina, nem a imobilidade das paisagens – mas a vidraça e o aço – este “entre”. Diz Certeau (1994, p. 195):

[...] a divisão é a única que faz barulho. À medida que vai avançando e criando dois silêncios invertidos, o corte escande, assobia ou geme. [Seus ruídos ecoam, como boatos, o funcionamento da maquinaria.] Os trilhos batem, há vibratos de vidraças – atritos de espaços nos pontos evanescentes de suas fronteiras.

Que acontece? Como sabê-lo, senão por estes ruídos que “sobram” da máquina – restos da energia de seu funcionamento, de sua ordem? Não porque relatem o que – por de traz de tudo, por de traz ou para além da história¹⁰ – realmente ocorre. Mas porque não nos deixam esquecer “que existe ainda uma história” (CERTEAU, 1994, p. 195) – história que não segue por si só, fruto de um processo universal e orgânico¹¹ – mas história narrada por estes ruídos inquietantes.

O que fazer com eles? Azeitá-los tal como o rangido de uma dobradiça onde falta óleo, e que bem regulada não mais nos perturbará. Compreendendo, assim, o ruído como aquilo que não vai bem na máquina, mas que pode – e deve – ser objeto de reparos. Ou, radicalmente diferente disto, intensificá-los, para que possam interromper o silêncio confortável da viagem? Interromper a própria viagem em seu movimento guloso de sempre em frente, sempre mais, e mais do mesmo.

“O termo da viagem seria o fim de uma ilusão?” – pergunta-se, Certeau (1994, p. 197). Decerto que não – respondemos. Pois, como afirmamos inicialmente, a viagem de trem de *Naval e Carcerário* faz falar um modo de funcionamento da experiência. Modo este que não é mais, nem menos artificial ou natural que outros que possam existir ou ter existido – mas que é real, constitui corpo, sonhos, dores, alegrias, sensibilidades, olhares, desejos, racionalidades... O termo da viagem é o profanar dos halos que pairam sobre um modo de subjetivação, uma ordem “que podia se julgar intacta, por estar toda cercada de vidro e aço” (CERTEAU, 1994 p. 197). O termo da viagem não é o fim da história, mas sua cesura, interrupção de seu *continuum*.

“A história recomeça” (CERTEAU, 1994, p. 196), rejuvenescida, aerada, porosa – sempre por fazer-se – aberta, incompleta, porque, tal qual a matéria prima do narrador tradicional, é constituída de fragmentos que permitem, a cada instante, novos rearranjos, histórias inauditas.

Na gare, “vozes que chamam. Alegrias. [...] a máquina, agora parada, parece de repente monumental e quase incongruente por sua inércia de ídolo mudo. Deus desmanchado” (CERTEAU, 1994, p.197).

NOTAS

- ¹ O *telos* na filosofia hegeliana indica uma linearidade da história que segue sempre em frente através de relações de sentido até uma finalidade absoluta, pré-escrita pela razão. “A visão hegeliana descarta a contingência; ela tem por pressuposto a idéia de que a razão rege o mundo, e por conseguinte, também a história” (ARAÚJO, 2004, p.86).
- ² Podemos recorrer, da mesma forma, às análises de Alexis de Tocqueville (1805-1859) sobre o individualismo. Pois, a individualização da existência “não consiste apenas na separação e autonomização dos indivíduos, no seu virtual isolamento das coletividades e das tradições, no investimento maciço de cada um em si mesmo e na própria independência. O individualismo simultaneamente constitui, valoriza e enfraquece o indivíduo, dá-lhe mais status e responsabilidades e lhe traz mais ameaças e desamparo (TOCQUEVILLE apud FIGUEIREDO, 1994, p. 139).
- ³ Benjamin tem como uma das referências para pensar a experiência do choque o texto *Além do Princípio do Prazer* (1920).
- ⁴ Os românticos – que têm como um de seus princípios precursores Jean-Jacques Rousseau – cunharam o conceito de personalidade como sendo a capacidade de se autopropulsionar, autodesenvolver de acordo com a natureza humana e potencialidades individuais. “A natureza humana não é uma máquina que se possa construir conforme um modelo qualquer, regulando-se para executar exatamente a tarefa que se lhe prescreve, mas uma árvore, que precisa crescer e desenvolver-se de todos os lados, de acordo com as tendências de forças interiores que o fazem um ser vivo (MILL, [1859] 1963, apud FIGUEIREDO, 1994, p. 138).
- ⁵ Simmel evidenciará esta maneira inédita de experienciar o tempo na modernidade. O tempo de outrora era o tempo dos ciclos (tempo de plantio, tempo de colheita, tempo de festa...), um tempo pleno de sentido, e que se gestava por entre os conteúdos, pelas tramas da vida. Na modernidade o tempo passa a não ter mais um sentido por si, torna-se apenas medida, referência, forma que se aplica sobre a vida. Tempo é dinheiro! Trata-se de um tempo de produtividade, um tempo de duração, espacializado na face do relógio, apreensível matematicamente e que segue sempre em frente. Os ponteiros da metrópole marcam o tempo de Chronos, que dá nova forma à vida – subdivide-a, esquadrinha-a em horas, minutos, segundos... E fazem da precisão, da pontualidade e da exatidão norma. Através de sua natureza calculativa “uma nova precisão, uma certeza na definição de identidades e diferenças, uma ausência da ambigüidade nos acordos e combinações surgiram nas relações de elementos vitais – tal como externamente esta precisão foi efetuada pela difusão universal dos relógios de bolso” (SIMMEL, 1979, p. 14). A imagem do relógio de bolso é paradigmática no entendimento da vida moderna, pois não somente é efetuação externa da geometrização da vida, da racionalização da experiência, mas principalmente porque aponta para sua privatização ou segmentação.
- ⁶ Em *A Situação das Classes Trabalhadoras na Inglaterra*, relata Engels (2008[1845], p. 56): “Estas centenas de milhares de pessoas, de todas as classes, de todos os tipos [...] ultrapassam-se uns aos outros, apressadamente como se nada tivessem em comum, nada a fazer entre si; não obstante, a única convenção que os une, subentendida, é que cada um mantenha à direita ao andar pelas ruas. [...] Não obstante, a ninguém ocorre dignar-se dirigir aos outros, ainda que seja apenas um olhar. A indiferença brutal, a clausura insensível de cada um nos próprios interesses privados torna-se tanto mais repugnante quanto maior é o número de indivíduos quês e aglomeram em um espaço reduzido”
- ⁷ Em ato, que ali está.
- ⁸ “Convidado por Rodrigues Alves, recém-empossado Presidente da República, o engenheiro Francisco Pereira Passos assumiu a prefeitura da então capital federal em 30 de dezembro de 1902, nela permanecendo até 15 de novembro de 1906” (SANTOS, 2003, p. 6). O convite lhe foi feito com o intuito de que suas ações – que já se desenvolviam em outros cargos públicos que assumira – consertassem “os defeitos da capital que afetam e perturbam todo o desenvolvimento nacional” (ALVES, R., 1903, apud. BENCHIMOL, 1992, p. 65). Pereira Passos “foi a primeira, e ainda hoje é, a principal referência da linhagem de governantes cujas administrações se caracterizaram pela realização de obras urbanísticas que deixaram marcas indelévels no tecido da cidade” (SANTOS, 2003, p. 6).
- ⁹ Prefeito da cidade do Rio de Janeiro eleito no ano de 2008, cujo mandato ainda encontra-se em vigência. Em entrevista ao jornal O Globo (09/10/2008), Eduardo Paes afirma que o papel do prefeito de uma cidade, para que esta seja ordenada, é o papel de síndico “cuidando do cotidiano das pessoas e cuidando do cotidiano das cidades”. Tal cuidado implica em ordem, e a ordem

implica em segurança. Logo no primeiro mês de mandato, Eduardo Paes implanta a Secretaria de Ordem Pública que tem como estratégia integrar, em apenas uma pasta, todo o cuidado com o ordenamento urbano, que até então estava disperso em diferentes secretarias. O principal programa dessa secretaria foi intitulado pelo governo como Choque de Ordem, tendo em vista o estado terminal da cidade, mas alertando, também, que este choque deverá ser contínuo durante todo o mandato para que o Rio de Janeiro volte a ser a cidade maravilhosa. Entre as intervenções suscitadas pelo polêmico Choque de ordem estão a demolição de construções irregulares, distribuição de cartilhas de civilidade, retirada de moradores de ruas para abrigos, desapropriação de casas em áreas de proteção ambiental, combate aos camelôs, entre outros.

¹⁰O pensamento de Foucault (2002, p. 12) expressa de maneira aguda o que está em questão nesta assertiva: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder”.

¹¹Citamos Foucault (2002, p. 5) “A historicidade que nos domina e nos determina é deliciosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem sentido, o que não quer dizer que ela seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas”.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, F. G. B. *Saber sobre os homens, saber sobre as coisas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BAPTISTA, L. A. Arte e Subjetividade na Experiência Teatral: contribuições de Jurema da Pavuna. In: _____. *Polifonias: clínica, política e criação*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2005, p. 150-175.

_____. As Cidades da Falta. *Saúde e Loucura*, Rio de Janeiro, n. 4, 1997, p. 170-182.

BAUDELAIRE, C. Os Olhos dos Pobres. In: _____. *O Spleen de Paris*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 83-85.

BENCHIMOL, J. L. *Pereira Passos: um Haussmann tropical?* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. Rio de Janeiro: Globo, 2003.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ENGELS, F. *A situação das classes trabalhadoras na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.

FIGUEIREDO, L. C. *Invenção do Psicológico*. 2.ed. São Paulo: EDUC, 1994.

FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 1-14.

GAGNEBIN J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Le printemps adorable a perdu son odeur. *Revista Alea*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 64-74, jan./jun. 2007.

_____. Memória, história, testemunho. In: BRESWANI S. (Org.). *Memória e (Res)sentimento*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 67-79.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global 1984.

POE, E. A. O homem da multidão. In: _____. *Contos*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1986. p. 32-47.

SANTOS, A. M.; MOTTA, M. S. O “bota-abaixo” revisitado: o executivo municipal e as reformas urbanas no Rio de Janeiro (1903-2003). *Revista Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 5-40, maio-ago. 2003.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, G. (Org.). *Fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979. p. 11-25.

_____. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

Recebido em: maio de 2009

Aceito em: julho de 2009