

## **O mal estar da pós-humanidade<sup>1</sup>**

Posthumanity and its discontents

Eliana Kuster

IPPUR/UFRJ; CEFET/ES

---

### **RESUMO:**

Atualmente, a morte não é mais motivo para sobressaltos. Espetáculo ao qual se arrisca assistir qualquer um que saia às ruas das grandes cidades, o contato com o corpo morto do outro foi se banalizando e deixando de abalar percepções e construir subjetividades. Resta uma dúvida: a morte não choca por ter se tornado banal e corriqueira, ou porque já não vemos esse ‘outro’ que cessa de existir como um semelhante? O que mudou, quando mudou, como mudou, para que o ‘sujeito hipermoderno’ tenha se tornado impermeável a essa descoberta? O que é essa ‘pós-humanidade’ que parece não reconhecer mais o outro como semelhante? Tentamos aqui estabelecer um panorama de como acontecem, nas cidades contemporâneas, as representações a respeito do sentido do humano, do valor conferido a esta humanidade e do impacto que acontece quando esta cessa de existir, seja através da morte, seja através da pura e simples indiferença.

Palavras-chave: morte; humanidade; indiferença

---

### **ABSTRACT:**

Currently, the death is not a reason for frightening. Spectacle which if risks to see anyone in the streets of great cities, the contact with the body dead of the other was leaving the power to shake perceptions. It remains a doubt: the death does not shock for having if become banal and current, or because we don't see this 'another one' that ceases to exist with a fellow creature? What it moved, when moved, as moved, so that 'hypermodern man' if has become impermeable this discovery? What is this 'posthumanity' who seems not to recognize more the other as similar? We tried to establish the forms as happen, in the cities contemporaries, the current representations of the human being, the value conferred to this humanity and of the impact that happens when this ceases to exist, either through the death, either through the pure and simple indifference.

Key-words: death ; humanity ; indifference.

---

*A noção de pessoa, longe de ser uma idéia primordial, inata e claramente inscrita no mais profundo de nosso ser, [...] é ainda hoje imprecisa, necessitando de maior elaboração, ela se constrói lentamente, se clarificando, se especificando, se identificando com o conhecimento de si, com a consciência psicológica [...] Quem sabe se esse 'categoria' que todos acreditamos fundada será sempre reconhecida como tal?*

Marcel Mauss

*O mundo atual tende a tornar-se o do crescimento do desprezo, da generalização da desconsideração, do desrespeito, da recusa da diferença a que tem direito todo ser humano.*

Eugène Enriquez



Figura 1 – Et in arcadia ego – Nicolas Poussin 1640

Quatro pastores observam algo. Algo aconteceu em seu dia pacífico na Arcádia e exige a sua atenção. O acontecimento é a descoberta de uma sepultura em meio ao campo. Aquele monólito de pedra firmemente plantado em sua terra idílica já seria suficiente para lhes despertar a curiosidade, mas há mais alguma coisa. Na lápide está escrito: *et in arcadia ego*. Na Arcádia eu estou. Ou seja, aquele que ali jaz, viveu e morreu na Arcádia, aquela terra de plenitude, aquele local que acena com promessas de um mundo no qual nada acontecerá de errado. A Arcádia é a natureza intocada, a pré-cidade, o símbolo da possibilidade de vida pacífica, a crença em um mundo de convívio fácil. E, subitamente, nesse mundo campestre onde impera a harmonia, algo inquietante se insere: a idéia da morte. Mais ainda, não a morte de um qualquer, de alguém que

poderia passar despercebido. A morte que aconteceu com alguém muito próximo, alguém que – embora não tenha sido conhecido por esses pastores – dividiu com eles aquela terra. Tal constatação basta para que estes, ao descobrirem a sepultura, ali se detenham e passem a conversar sobre o seu significado e as implicações com a sua própria vida.

O pintor francês Nicolas Poussin, ao pintar a tela *Et in Arcadia Ego*, no ano de 1640, estava construindo uma alegoria sobre um momento inescapável para todo ser vivo: a descoberta da finitude humana. O artista fez duas versões desta obra. Na primeira, realizada cerca de dez anos antes, a atitude dos pastores é permeada de tensão, denotando mais o choque do que a reflexão. Na tela aqui apresentada, temos a sensação de que estes pastores talvez tenham amadurecido junto com seu criador. Não aparentam mais choque com a morte, mas uma atitude reflexiva. Segundo Beckett, “em vez de reagirem dramaticamente à tumba, parecem ponderar o sentido da inscrição. Cada um dos quatro expressa uma reação emocional própria. Sem demasiada ênfase, Poussin nos faz perceber claramente estes seres humanos vulneráveis em toda a sua individualidade” (BECKETT, 1997: 218).

Os pastores de Poussin têm, ao encontrar o túmulo, o seu primeiro contato com a morte. Mas não apenas com ela. Os três rapazes e a moça estão também tendo um primeiro contato com a história de sua terra. Parecem perplexos por perceber que outros, antes deles, viveram e morreram ali. A idéia da passagem do tempo e da efemeridade da vida se insere aos poucos em suas mentes. Passam os dedos de leve sobre a inscrição talhada na lápide como que para torná-la mais palpável. Como se, através do tato, pudessem introduzir essa idéia de forma mais completa em suas mentes, tornando-a real e, mais que isso, inserindo as suas próprias vidas nesse ciclo que ora descobrem.

O que nos toca na tela de Poussin, claro, é o que ela nos diz de nossa própria experiência. A compreensão emocional da finitude da vida, da passagem do tempo, da história que veio antes de nós e que se seguirá após a nossa partida – e, conseqüentemente, de nossa própria insignificância nesse processo – não é uma fronteira que se cruza impunemente. Ao atravessá-la, deixamos para trás algumas ilusões e, principalmente, uma boa parcela de ingenuidade. Amadurecemos. Em geral, como é comum em processos de amadurecimento, através do sofrimento.

O processo de descoberta da morte do outro, portanto, toca profundamente os pastores, mesmo sem que estes possuam mais informações além do que está talhado na pedra da sepultura. E os toca profundamente porque estes vêem este ‘outro’ como semelhante a eles. É um igual que está ali sepultado. Igual porque viveu naquela terra, igual porque ali morreu, como decerto

acontecerá com os protagonistas da tela, e igual porque compartilhava da mesma condição humana.

Podemos lembrar que esta sensação de igualdade e identidade fornecida pelo lugar e pela condição humana era o que fazia com que, na Antiguidade Clássica, o morador da pólis, ao morrer, merecesse, em seu sepultamento, uma oração fúnebre. Esta recordava o fato de que aquele ali sepultado era um filho daquele local, ressaltando que o caráter e o objetivo da sua vida sempre foram atravessados, antes de qualquer sentido individual, pelo viés da contribuição ao engrandecimento da cidade. A cidade fornecia o espaço que possibilitava a construção – objetiva e subjetiva – dos homens, eles viviam para honrar sua cidade, construindo o sentido de vida coletiva. Na hora de sua partida, nada mais adequado do que homenagear o morto, salientando e significando esse vínculo.

Em algum momento isso mudou. Hoje, a morte do outro já não é mais motivo para ponderações, sobressaltos, sequer para pequenas quebras de rotina. Espetáculo ao qual se arrisca assistir qualquer um que se aventure em sair às ruas de grandes cidades, o contato com o corpo morto do outro foi aos poucos se banalizando e deixando de possuir o poder de abalar percepções e construir subjetividades. A morte não choca mais. O terreno para o seu acontecimento parece estar aplainado, pavimentado, definido. E qualquer sentido que esta pudesse ter para a construção de uma percepção coletiva do ciclo tempo/vida há muito já se perdeu.

Resta uma dúvida: a morte não choca por ter se tornado banal e corriqueira, ou porque já não vemos mais esse ‘outro’ que cessa de existir como um semelhante? Se não há a atribuição de humanidade ao outro, se este não é visto como alguém que compartilha da mesma condição, também não há, não pode haver, o desencadeamento do processo de subjetivação causado pelo abrupto primeiro contato com a finitude da vida e que culmina com o amadurecimento pelo qual, inferimos, passaram os pastores de Poussin. Tal acontecimento, o contato com a morte, vem se dando cada vez mais cedo, e de forma cada vez mais freqüente, para os moradores das grandes cidades, o que lhes retira a possibilidade desse amadurecimento gradual. O que mudou, quando mudou, como mudou, para que o ‘sujeito hipermoderno’ tenha se tornado impermeável a essa descoberta? O que é essa ‘pós-humanidade’ que parece não reconhecer mais o outro como semelhante?

O nosso objetivo aqui é, portanto, estabelecer um pequeno panorama sobre as formas como acontecem, nas cidades contemporâneas, as representações atuais a respeito do sentido do humano, do valor conferido a esta humanidade e do impacto que acontece quando esta cessa de

existir, seja através da morte, seja através da pura e simples indiferença. Uma das formas de tentarmos mapear esta mudança é, assim como delineamos um panorama a partir da tela do classicista francês, tentar verificar como é retratada essa situação nas suas representações em discursos, músicas, obras de arte e na mídia. Para tal, destacamos alguns exemplos de situações que - intencionalmente ou não - têm algo a dizer sobre estas questões.

### **A epifania de Emilio Lussu, o Doutor Pannwitz e o não-homem**

Lussu era um italiano, oficial do exército daquele país, durante a 1ª Guerra Mundial. Em setembro de 1916, junto a outro soldado, deixara a proteção de suas trincheiras para tentar localizar um canhão inimigo que há dias os mantinha sob fogo constante. Depois de andar algum tempo, Lussu e seu companheiro depararam-se com uma vista privilegiada das linhas inimigas: os austríacos. O oficial assusta-se:

*Uma vida desconhecida se revelava subitamente aos nossos olhos. Essas trincheiras, que tantas vezes em vão atacáramos, tão viva tinha sido sua resistência, terminaram por nos parecer lugares inanimados, lúgubres, vulgares, abandonados pelos vivos, refúgio de fantasmas misteriosos e terríveis. Naquele momento elas nos mostravam sua existência verdadeira. O inimigo, o inimigo, os austríacos, os austríacos! [...] Era o inimigo, e eram os austríacos. Homens e soldados como nós, feitos como nós, uniformizados como nós, que agora se movimentavam, falavam e tomavam seu café, exatamente como faziam os nossos próprios camaradas, às nossas costas, àquela mesma hora. O inimigo poderia viver sem beber e comer? Com certeza não. E então qual o motivo da minha estupefação? (LUSSU apud FINKIELKRAUT, 1998: 25).*

Lussu, ao deparar-se com os austríacos, primeiro tem um sentimento de estranheza de que nestas trincheiras, que tantas vezes foram atacadas por eles, haja seres humanos. Espanta-se, na verdade, como o óbvio: que, por detrás do fogo cerrado, estejam as pessoas que manejam – e que também são atingidas – pelas armas. Isso reveste as trincheiras de uma “existência verdadeira”, como o próprio oficial nos diz. Ele, portanto, constata, com uma inusitada estranheza, que por trás da bem azeitada máquina da guerra, estão pessoas. Em segundo lugar, a constatação que o espanta ainda mais: pessoas como ele e seus companheiros. Os temidos austríacos desempenham as mesmas tarefas que os italianos, também vestem uniformes, comem, tomam café, conversam. O próprio oficial indaga-se sobre os motivos de sua estupefação, já que, racionalmente, ele sabe que os inimigos não poderiam viver sem comer ou beber. E o motivo dessa estupefação é que, subitamente, ao reconhecer esses gestos tão familiares em seus ‘inimigos’, Lussu se vê obrigado a revesti-los com a humanidade da qual o seu raciocínio de oficial militar os havia despojado. O

fato de os soldados austríacos vestirem-se, comerem e beberem tal e qual os italianos insere uma perigosa brecha em seu bem construído treinamento militar: o inimigo é humano. Sendo humano, poderia continuar a ser visto como inimigo?

É o próprio Lussu, ao continuar o seu relato, quem fornece a resposta. Ele conta que, subitamente, em meio aos soldados, aparece um oficial austríaco. Um oficial como ele. Em um reflexo de seu treinamento, Lussu segura seu rifle e mira nesse homem, sabendo que uma oportunidade como essa é rara demais para ser desperdiçada. Matar um oficial do exército inimigo! Mas esse homem, sem saber da ameaça que paira sobre sua vida, faz o gesto que o salva. Não se trata aqui de gesto de bondade, heroísmo, compaixão. Apenas um gesto corriqueiro: o oficial austríaco acende um cigarro. Essa simples atitude causa em Lussu – que já está com o dedo no gatilho de seu rifle – o efeito de um bombardeio. Subitamente, ao ver aquele homem acender seu cigarro, vem-lhe também a vontade de fumar. E, ao senti-la, Lussu se equipara ao seu alvo. O austríaco, já naturalizado como ‘inimigo’, passa a ter mais um ponto em comum com o italiano. Os dois são do exército, os dois são oficiais, os dois vestem uniformes, os dois comem e bebem, os dois fumam! É demais para Lussu, que, subitamente, sente o dedo que já ia apertando o gatilho se afrouxar:

*Isso durou um instante. Meu gesto de apontar, de automático, tornou-se pensado. Tive que pensar que estava apontando uma arma e que a apontava contra alguém. O indicador que tocava o gatilho afrouxou a pressão. Eu pensava. Eu era obrigado a pensar. [...] A certeza de que a sua vida dependia de minha vontade me fazia hesitar. Eu tinha diante de mim um homem, um homem! Um homem! [...] Atirar desse jeito, a alguns passos, num homem... como num javali! (LUSSU apud FINKIELKRAUT, 1998: 26).*

Foi demais. Admitir que os soldados austríacos vestiam-se, comiam e bebiam tal e qual os italianos já havia sido difícil. Tal admissão já colocava em questão, em seu interior, quão inimigos estes poderiam ser. Além disso, ver esse oficial, em tudo e por tudo o seu espelho, foi demais para a humanidade contida em Lussu, que rompeu a crosta de seu rigoroso treinamento militar e veio à tona, impossibilitando o gesto que traria a morte ao outro. A sua epifania, a constatação simples de que tinha diante de si ‘um homem, um homem!’ se sobrepôs ao estado de guerra, apagando-o por alguns momentos.

A impossibilidade de forçar seu dedo a pressionar o gatilho certamente não impediu que o oficial retomasse as atividades à frente de seu batalhão e continuasse a combater os seus inimigos. Mas certamente tal combate se tornava mais simples, assim como o inimigo voltava a ser simplesmente ‘o inimigo’ – e não mais um homem –, se abstraído por detrás das trincheiras,

de onde poderia voltar a ter retirada de si a sua tão perigosa humanidade. Ali, Lussu poderia voltar a guerrear em paz.

Alguns anos depois, em outra guerra, vamos encontrar outro personagem: o Doutor Pannwitz. Engenheiro encarregado de entrevistar prisioneiros do campo de concentração de Auschwitz com vistas a averiguar a possibilidade de aproveitá-los para tarefas mais elaboradas, tinha diante de si o prisioneiro nº 174.517. Químico de formação, o prisioneiro, embora muito mais próximo espacialmente do Doutor Pannwitz do que o oficial austríaco encontrava-se de Lussu, não lhe desperta a mesma reação. A sua humanidade não se coloca como questão em comum com seu algoz. O que Pannwitz vê à sua frente é um ‘não-homem’ (FINKIELKRAUT, 1998).

Temos a descrição desse encontro através do relato do prisioneiro, um dos sobreviventes dos campos de concentração. Este, muito tempo depois, dizia ainda se recordar dos olhos do engenheiro, e sentia necessidade de decifrar aquele olhar, já que, segundo ele,

*Seu olhar não foi o de um homem que vê outro homem; e se eu pudesse explicar em profundidade a natureza desse olhar, trocado como se através do vidro de um aquário entre dois seres que pertencessem a dois mundos diferentes, eu teria explicado ao mesmo tempo a essência da grande loucura do Terceiro Reich. [...] O cérebro que comandava esses olhos azuis e essas mãos bem cuidadas dizia claramente: ‘Essa coisa que tenho diante de mim pertence a uma espécie que deve, sem sombra de dúvida, ser eliminada. Mas, no presente caso, é conveniente verificar se ele não encerra algum elemento que possa ser utilizado’ (LEVI apud FINKIELKRAUT, 1998: 5-6).*

O prisioneiro que está à frente de seu inimigo certamente come e bebe, conversa, talvez fume, mas tais pontos em comum que, em alguma outra situação, seriam suficientes para inseri-los juntos na categoria de ‘seres humanos’ – e que foram os responsáveis por salvar a vida do oficial austríaco sob a mira do rifle de Lussu – não ocorrem ao Doutor Pannwitz. Embora o prisioneiro seja italiano, não é sequer a nacionalidade que separa os dois homens, é algo muito mais profundo e muito mais sutil: cultura, etnia, religião, como quer que se prefira denominar a diferenciação, o fato é que as margens que servem à determinação do grau de ‘humanidade’ que deve ser conferido ao outro estão se estreitando. Distante do prisioneiro apenas poucos metros, seu carrasco o vê como uma ‘coisa’ que antes de ser eliminada ainda pode ter, espremida de si, um resto de serventia.

Não é de violência que se está tratando aqui. Esta esteve presente em todas as guerras, disputas, conflitos humanos, desde sempre. É com Hannah Arendt que nos lembramos que

“ninguém que tenha se dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos” (ARENDDT, 1994, p.16). A novidade não é, portanto, a violência. A novidade sequer é a discriminação, o preconceito ou a intolerância, velhos conhecidos do povo judeu ao longo de sua história. A novidade aqui é a impossibilidade de se conferir humanidade ao outro, a não ser que este se insira dentro de critérios muito firmemente estabelecidos.

O prisioneiro nº 174.517 era o escritor Primo Levi. Muitos anos depois da guerra terminada, Levi dizia lembrar-se frequentemente do Doutor Pannwitz e da maneira como fôra olhado por ele. Esse episódio é relatado por Alan Finkielkraut, em seu livro “A humanidade perdida”, no qual analisa o encontro:

*No olhar do Doutor Pannwitz, Primo Levi constata o aniquilamento definitivo da comunhão do destino e da solidariedade para com seres da mesma espécie[...]. Aquele cujo nome é “Prisioneiro nº174.517” pode muito bem soluçar, sangrar, sorrir, sofrer, ser aprovado ou reprovado em seu exame de química; um muro invisível e tão impermeável quanto o vidro de um aquário separa-o definitivamente da humanidade (FINKIELKRAUT, 1998: 6).*

Entre os dois episódios, portanto, há uma diferença fundamental: o conceito de humanidade não mais se aplica a todos. A epifania de Lussu que, perturbadoramente, cai em si e vê que está apontando seu rifle para um homem, não acontece com Pannwitz. O inimigo de Lussu era um homem. O de Pannwitz, segundo Finkielkraut, é um ‘não-homem’. Não há possibilidade de traços em comum entre os dois modificarem essa percepção. Anos depois de sua libertação, Levi escreve “Se isto é um homem”, livro no qual narra a sua experiência em Auschwitz e dá voz a essa sensação: a de ver demolida a sua humanidade. Diz o escritor:

*Então, pela primeira vez, percebemos que à nossa língua faltam palavras para expressar esta ofensa: a demolição de um homem. Num instante, com intuição quase profética, a realidade nos é revelada. Chegamos ao fundo... Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos não nos ouvirão e, se nos ouvirem, não entenderão... roubaram também nossos nomes e se quisermos manter-nos teremos que encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa do que éramos (LEVI, 2000: 27).*

Teríamos aqui um retrocesso? Todo o longo processo de se construir uma intrincada teia de relações humanas que servisse de base para a construção dos direitos dos cidadãos estaria ameaçada a partir daí? Segundo Enriquez,

*Para que o indivíduo pudesse tornar-se um ser histórico, foi preciso naturalmente que ele se tornasse um ser de direito, ou seja, alguém que desfrutasse de direitos*

*(direitos políticos, direitos civis e, mais recentemente, direitos sociais) e, sobretudo que seja reconhecido como tendo o direito, como ser humano e como cidadão de um país, de gozar da totalidade dos direitos acordados (ou arrancados) ao conjunto dos cidadãos nacionais ou ao conjunto dos homens residentes num território. O sujeito de direito é, pois, um indivíduo considerado, respeitado frente a todos os outros e que está sob a proteção de uma lei semelhante para todos (ENRIQUEZ, 2006: 3).*

É precisamente essa transição que acontece no espaço entre as duas grandes guerras do século XX que vai dar o tom inicial a uma restrição cada vez maior que se impõe ao que pode ser inserido sob o conceito de ‘humano’: este ‘ser de direito’ passa a ser relativizado. Para ser considerado como tal, tem que obedecer a determinados padrões. O holocausto é uma clara ruptura, um evento no qual se vê um dos marcos iniciais dessa transição, mas o processo deflagrado por ele tem a abrangência de uma pedra jogada na água: espalha suas esferas de influência em raios cada vez maiores.

O sociólogo Eugène Enriquez, analisando historicamente a gênese desse sujeito que ele denomina ‘sujeito autônomo ou descartável’, afirma que uma das principais causas do surgimento desse indivíduo é o desenvolvimento de uma realidade na qual o homem é dotado de uma crescente autonomia, decorrente da exacerbação de duas de suas facetas: o ‘sujeito de direito’ e do ‘sujeito psíquico’. Tal autonomia faz com que este homem prescindia da necessidade de transcendências na condução de sua vida, tornando-se altamente individualizado e perdendo parte dos elos que o ligam aos demais. Esta situação conduz, fundamentalmente, a três conseqüências: a exacerbação do reino do dinheiro, o aumento do poder do Estado e uma busca maior por inserir-se em grupos identitários que lhe confirmam um certo sentido de coletividade, ainda que limitado (ENRIQUEZ, 2006).

A primeira questão, que aponta a predominância da financeirização da vida, já havia sido levantada por Georg Simmel, sociólogo alemão, ao se debruçar sobre as mudanças no viver do homem na metrópole no início do século XX. Segundo Simmel, a monetarização da vida imposta pela vivência nos grandes centros leva a um raciocínio que vê como banal o lidar com coisas e pessoas, o que se contrapõe ao panorama necessário para o desenvolvimento consistente de relações interpessoais: “Todas as relações emocionais íntimas entre pessoas são fundadas em sua individualidade, ao passo que, nas relações racionais, trabalha-se com o homem como com um número, como um elemento que é em si mesmo indiferente. Apenas a realização objetiva, mensurável, é de interesse” (SIMMEL, 1973: 13).

Tal raciocínio é atualizado pela análise de Enriquez, que vê como um de seus desdobramentos principais o fato de que o mundo tornou-se sádico<sup>2</sup>. Ou seja, quando tudo se reduz ao valor do ‘quanto?’, os valores humanos fundamentais (“mérito, trabalho, honra e prestígio”) acabam por ser apagados em prol da quantificação. É o sociólogo Robert Castel quem vai cunhar a expressão “desvinculação social” para designar a dissolução dos laços sociais decorrentes daí. E, uma vez que as relações sociais se reduzem a mera quantificação, torna-se fácil o descarte do outro:

*Quando esses indivíduos não são mais úteis, eles são descartados apesar de todos os esforços despendidos. O homem tem, cada vez mais, a solidão como companheira.[...] No século XIX, as pessoas que formavam o “exército de reserva do capital” eram excluídas temporariamente do processo produtivo, mas sabiam que um dia poderiam voltar a fazer parte do grupo de incluídos, o que não é o caso atualmente (ENRIQUEZ, 2006: 6).*

Esse novo processo de descarte, ainda segundo Enriquez, traz atrelado a si a principal questão que está sendo tratada aqui: o desmanchamento dos laços que uniam a ‘espécie humana’ e o engendramento de uma situação na qual o outro não é mais um semelhante, apenas objeto ou obstáculo às realizações individuais:

*Vêm-se cada vez mais pessoas que se voltam à sua própria identidade, que cuidam apenas de “si”, de sua vida privada, de seus investimentos cotidianos, de sua família. O homem, então, não se sente mais fazendo parte de uma espécie humana e não participa mais do trabalho da civilização. Considera os outros apenas obstáculos ou objetos de prazer (ENRIQUEZ, 2006: 9).*

Assim, na medida em que se restringem as esferas de reconhecimento do próximo e se ampliam as características necessárias para que o outro seja admitido como humano, como semelhante, é diminuída a possibilidade de construção daquilo que Hannah Arendt chamaria de ‘poder’, ou seja, a capacidade da ação conjunta e acordada entre o coletivo – composto por pessoas que se acreditam e se reconhecem partes de um conjunto (ARENDDT, 1994). Esse conjunto outrora coeso – embora travasse os inevitáveis embates e disputas, muitas vezes longas e violentas – dá lugar a um panorama esfacelado composto por partes desagregadas. Manifestações desta desagregação são frequentes se analisarmos as artes e a mídia contemporâneas.

Poderíamos falar aqui sobre a crescente violência dos filmes, sobre a exposição precoce das crianças aos videogames sangrentos, ou ainda sobre os vídeos violentos que circulam com frequência na Internet, os *snuff movies*. Muito já foi dito sobre esses assuntos, e certamente muito ainda há por dizer. Mas não é sobre tais questões que iremos nos debruçar. Elas estão no

bojo de um cenário muito mais abrangente, e composto por uma miríade de indícios, que vão destes mencionados – que aparecem de forma mais explícita – até outros, menos visíveis, que precisam ser cuidadosamente perscrutados. Interessam-nos aqui aquelas manifestações menos óbvias deste fenômeno, aquelas que expressam de forma muito particular este olhar que já não reconhece o outro como um semelhante, e que, como um de seus sintomas, constroem a indiferença em relação a esse outro e à sua morte. Estas são tecidas junto às manifestações da vida cotidiana e, muitas vezes, não nos chamam a atenção, já que trazem peculiaridades que não são apreendidas de forma clara, imediatamente. Estas peculiaridades estão presentes na filigrana, no particular, nos detalhes, às vezes nem sequer no próprio fato, mas no discurso que se constrói sobre ele. É necessário um certo olhar para trazê-las à tona. Por outro lado, a partir do momento no qual são vistas tais peculiaridades, torna-se difícil deixar de percebê-las.

Espalhada em notícias de jornal, em obras de arte, na literatura e em manifestações sociais, esta indiferença concretiza-se de diversas formas. Em todas elas está presente, na raiz da questão, a crescente impessoalidade ao se tratar com o outro, conseqüência de novas formas de subjetivação que se impõem ao sujeito contemporâneo. Fazemos aqui um passeio através de exemplos aparentemente díspares que apontam para tal questão. O desafio que se coloca é tentar, para além da aparente desconexão entre as situações escolhidas, observar o que elas podem mostrar sobre estas transformações na subjetivação do homem urbano contemporâneo.

### **Os inocentes do Leblon (“não sabem de você, nem vão querer saber...”)<sup>3</sup>**

Começamos nosso passeio com um vislumbre da literatura: um curtíssimo conto do escritor Rubem Fonseca, denominado *Os inocentes*. O conto inicia-se com a descrição de um corpo de mulher que veio dar à praia: “O mar tem jogado na praia pingüim, tartaruga gigante, cação, cachalote. Hoje: mulher nua” (FONSECA, 1978: 169). O autor não perde tempo com preâmbulos, essas são as primeiras frases do texto, que prossegue na descrição minuciosa do corpo e de seu estado já deteriorado. O confronto com a morte não parece chocar especialmente os que a cercam: “banhistas instalam barracas longe da coisa morta, logo envolvida por enorme círculo de areia, indiferença” (Ibid: 169). A ‘areia / indiferença’ que preenche o espaço entre o corpo e os banhistas já é sinal de que algo modificou-se na convivência coletiva. Não se está mais falando sobre a violência de uma guerra, como nos nossos exemplos anteriores. Aqui trata-se de um domingo rotineiro, em uma praia movimentada do Rio de Janeiro. Mas a atitude que esses banhistas têm face ao corpo que jaz na areia assemelha-se, em seus fundamentos, àquela do

Doutor Pannwitz: não há possibilidade de que este seja visto como pertencente à condição humana.

Estamos no final da década de setenta. O convívio nas grandes cidades já teve tempo para introjetar-se nos cidadãos, estabelecendo e enraizando as suas próprias regras. Os participantes da vida urbana, tal como apontado por Simmel desde o início do século XX, precisam se proteger das emoções extremas, não podem mais reagir com igual intensidade a tudo que os envolve. Assim, desenvolve-se o que esse autor denominou de ‘atitude *blasé*’ (SIMMEL, 1973), ou seja, uma certa ‘capa’ de indiferença com a qual o cidadão se envolve, e que lhe permite continuar o jogo diário de interação com os diversos componentes da cidade. Segundo Simmel,

*Nesse fenômeno, os nervos encontram na recusa a reagir a seus estímulos a última possibilidade de acomodar-se ao conteúdo e à forma da vida metropolitana. A autopreservação de certas personalidades é comprada ao preço da desvalorização de todo o mundo objetivo, uma desvalorização que, no final, arrasta inevitavelmente a personalidade da própria pessoa para uma sensação de igual inutilidade (SIMMEL, 1973: 17).*

Assim que, confrontados com um corpo nu que vem dar à praia, os que chegam à areia não fazem mais do que instalar suas barracas longe da ‘coisa morta’. Curiosa denominação conferida pelo autor ao corpo, que destaca o fato de que este não é mais visto como tendo sido uma pessoa. Caso fosse, obrigaria a uma reação mais forte daqueles banhistas. Quem sabe, semelhante àquela dos pastores da Arcádia, que, confrontados com a morte, pararam a sua rotina, deixaram de lado as suas prioridades, para discutir o significado da vida. Mas para esse homem contemporâneo, já em muito distante daqueles pastores, é necessário algo muito mais impactante que o retire de seus planos já traçados.

O mundo chega aos banhistas, portanto, no paradoxo entre a manhã de sol que anuncia o dia de divertimento na praia e o corpo que lhes lembra o drama da finitude da vida. Estar na cidade implica entrar em contato com suas múltiplas faces, o autor parece querer dizer. No mesmo momento, estamos expostos às promessas de enorme diversão e às ameaças mais graves. É necessário, portanto, o desenvolvimento de uma subjetividade tal que permita a convivência com os dois extremos sem grandes abalos internos. Os banhistas de Fonseca têm, portanto, que fazer uma escolha: com qual parte do mundo vão ficar. E fazem. Ignoram o corpo e continuam em suas rotinas. Porém, como havia nos alertado Simmel, a desvalorização que se confere a outrem “arrasta inevitavelmente a personalidade da própria pessoa para uma sensação de igual inutilidade”. A negação da humanidade do outro diminui a própria humanidade de cada um. A

recusa em conferir valor à vida recai sobre todos. Caso fôssemos nos debruçar sobre a seqüência de contos de Fonseca, veríamos que os personagens que se derramam por outras obras vão se tornar mais e mais impermeáveis ao outro, mais e mais endurecidos em relação ao mundo.

Por fim, corpo retirado, resta o “espaço vazio cercado pelo colorido das barracas, lenços, biquínis, chapéus, toalhas, por todos os lados. Chega família: ‘Olha, parece que reservaram um lugar para nós’” (FONSECA, 1978: 169). O rápido preenchimento do espaço vazio colabora, mais do que à simples superação, ao rápido esquecimento do acontecido. A família que chega, após o fim do episódio, traz consigo uma certa ‘inocência’ em seu estar no mundo, configurando-se, então, como uma espécie de representantes de um momento de transição. Estes ‘inocentes’ seriam aqueles aos quais se refere o título do conto: permanecem na ignorância do corpo que ali estava momentos antes e, mais do que isso, conservam-se, ainda, ‘desarmados’ frente a esse declínio de humanidade que Fonseca nos anuncia, frente ao mal e às perdas que se anunciam neste mundo. Os inocentes ignoram, portanto, o que a vida em conjunto, que os expõe ao fortuito dos acontecimentos *da cidade e na cidade*, poderá lhes trazer. Nas palavras de Drummond:

*Os inocentes, definitivamente inocentes, tudo ignoram,  
mas a areia é quente, e há um óleo suave  
que eles passam nas costas, e esquecem.*

### **A vida transformada em papel e o papel transformado em vida**

Luis Antônio Baptista nos conta um episódio passado na Barra da Tijuca, Rio de Janeiro: uma mulher que atravessava a Avenida das Américas foi atropelada. Até aí, nada que se destaque dos demais acontecimentos nas milhares de avenidas por todo o mundo, ocupadas por automóveis que, desde o início de sua circulação, tomaram mais e mais espaço e tornaram-se prioridade nas grandes cidades. A questão aqui, portanto, não é o atropelamento, e sim o que se seguiu a ele. A mulher, atropelada uma vez, caiu no asfalto... e continuou a ser atropelada, seguidamente, por um número incontável de automóveis:

*Chapado como uma folha de papel, um corpo de mulher atropelada é pouco a pouco desmanchado pela alta velocidade dos carros [...] Ninguém via os pedaços da atropelada. A verticalidade imponente dos prédios e principalmente a velocidade aceleravam uma outra visão. O corpo sólido da atropelada se desmanchava no ar, mas o que se via eram apenas fragmentos. Fragmentos do urbano, ou talvez, inevitáveis contingências das modernas ou pós-modernas cidades (BAPTISTA, 1997: 170-171).*

O autor se questiona sobre os motivos do atropelamento. E chega a uma conclusão assustadoramente simples: a mulher foi assassinada pela cidade. A cidade não a viu, não lhe conferiu existência, não a tornou real. A cidade abstraiu-lhe sua humanidade.

*Impregnada de imagens e rodeada de silêncios as cidades da falta produzem solidão, invisibilidade e inércia, ou talvez assassinatos de um múltiplo e intenso real. A mulher nordestina, mulata, 63 anos, aposentada, não foi percebida porque não era real. Este assassinato não foi movido pela omissão, mas pelo excesso; um excesso de imagens que torna a condição humana descartável e irreal (BAPTISTA, 1997: 179).*

A análise do autor deixa pouco espaço para dúvidas. Sua visceral clareza não permite que se levantem outras possibilidades: para uma grande parcela da cidade, aquela mulher já estava morta antes do atropelamento. Na proliferação de imagens das quais se compõe o espaço urbano, a dela, nordestina, pobre, velha, negra, foi descartada. Não era a imagem desejada para representar os seres que habitam a cidade. Não era humana.

No mesmo bairro, mais recentemente, rapazes espancaram brutalmente uma moça em um ponto de ônibus. Poderíamos traçar um paralelo entre os dois episódios? Essa moça, parada de madrugada no ponto, começava seu dia no horário em que o dos rapazes terminava. Os dois grupos – o dos agressores e o da agredida – embora dividam o mesmo espaço urbano, moram em duas cidades diferentes. Diferentes nos locais, nos horários, e em tudo o que compõe o *habitus* de seus moradores, nos diria Bourdieu. Os embates acontecem quando estes dois grupos – e tantos outros que dividem o espaço das cidades contemporâneas – se esbarram. Nesta madrugada, os rapazes, voltando da ‘balada’, viram a moça esperando o ônibus. Esse foi o problema: eles a viram. Não com os olhos, porém. Eles a viram com o seu incômodo. E incômodo é algo que este homem hipermoderno não se permite sentir.

Enriquez já havia nos alertado sobre as duas categorias de perversidade do indivíduo hipermoderno: o grande perverso e o perverso ‘qualquer’ (ENRIQUEZ, 2004). Segundo ele, o grande perverso é aquele que

*...cria organizações, normas, rituais, procedimentos, tendo por função de pôr baixo aquilo que todos aceitam. Os seus desejos, imensos, devem ser renovados constantemente porque ele não conhece saciedade. Não é, desta forma, somente contra leis específicas, ele desafia a lei fundamental que estrutura qualquer sociedade.[...] Fazendo-o, assume um risco essencial. Desencadear elementos que, um dia talvez, voltar-se-ão contra ele. Ele tem companheiros, não tem amigos. Os seus acólitos poderão, sem embaraços, agir contra a sua vontade caso manifeste o menor momento de fraqueza. A sociedade que o criou não é uma sociedade, é apenas um agregado de desejos individuais que podem entrar em*

antagonismo e degenerar em violência pura (ENRIQUEZ, 2004: 46. Tradução e grifo meus).

Este é o ‘grande perverso’, na descrição do sociólogo. Este é movido por um desejo visceral de subversão de uma ordem vigente para implantar a sua própria. Insurge-se, assim, contra qualquer norma, regra ou valor estabelecido. E corre igualmente o risco de ver-se questionado, ignorado e ultrapassado nas suas próprias determinações anômicas por qualquer um.

Mas o mais comum na sociedade contemporânea é a multiplicação do segundo tipo, o ‘perverso qualquer’. Este não quer transgredir nada, está preocupado apenas consigo, voltado única e exclusivamente para si próprio e para seu gozo. Daí não se colocar contra as leis por princípio, como o grande perverso. Este pequeno homem é medíocre, as leis somente o atrapalham quando se interpõem entre ele e o seu prazer:

*É, por conseguinte, não contra a lei, mas contra as leis específicas que o reprimem. Quer o prazer imediato, vive no efêmero e não quer contribuir para a criação de um mundo. Quer ficar rico sem trabalhar, eliminar os outros arriscando o mínimo, conseguir conquistar o sexo oposto facilmente ou torturar-lhes e matar-lhes para exprimir a sua potência ou o seu desgosto, se comprazer com as drogas porque estas lhe permitem não sentir a sua impotência, refugiar-se num mundo irreal, ou ainda acalmar a sua própria angústia existencial. Se quer gozar, custe o que custar, é para ser semelhante ao que lhe parece ser o modelo social dominante.[...] Um chefe incomodará seus subordinados e por-se-á sob stress para sentir-se importante e não porque alimenta grandes intenções. Um marido baterá em sua mulher, um pai em seus filhos, porque aquilo é fácil. O "perverso qualquer" é apenas um pequeno homem que caricatura o grande.[...] O "perverso qualquer", tentará fazer do seu pequeno mundo, um mundo que lhe convenha, com os seus lazeres, suas drogas, seus jogos, seus esportes e seus êxtases. Viverá dia após dia, na obsessão da plenitude: rir sempre, divertir-se constantemente, sofrer menos e obter o máximo de prazer possível, já que o dia seguinte pode ser catastrófico. Finalmente, vivendo no momento, crê assegurar a sua sobrevivência, a sua potência. Não se dá conta que, negando a realidade, está a negar a si mesmo. O "perverso qualquer" é atravessado pela pulsão de morte, e esta pulsão tem alguma possibilidade, finalmente, de retirar-lhe a vida (ENRIQUEZ, 2004: 46-48. Tradução minha).*

A partir do momento no qual travamos contato com essa figura nomeada por Enriquez, percebemos que – em comum entre a aposentada que foi atropelada e a moça que foi espancada – temos esses autores da ação: esses ‘perversos quaisquer’, que não se permitem, não conseguem, enxergar para além de seu próprio eu. Da mesma forma que os banhistas de Rubem Fonseca escolheram ignorar o corpo que veio dar à praia para não estragar o seu dia de sol e

divertimento, os que atropelaram a mulher seguidas vezes escolheram ignorá-la. Porque aquele episódio, aquela mulher, aquele contratempo, não se adequavam a seus projetos de vida. A diferença aqui é que, no primeiro caso, os que escolheram manter-se na indiferença não eram os sujeitos da ação. Já os atropeladores representam uma situação mais gritante, já que se permitiram a possibilidade de manterem-se refugiados na ignorância, mesmo tendo sido os responsáveis pelo acontecido.

Os rapazes que espancaram a moça, pensando, segundo eles, tratar-se de uma prostituta, também entram nesta categoria de pequenos homens, ‘perversos quaisquer’. Eles a espancaram porque, perversamente, pensaram – como o chefe que persegue seus subordinados ou o marido que bate na mulher – que *podiam*. A pergunta que nos é lançada por Enriquez no título de seu artigo – se o tipo ideal deste homem hipermoderno seria o do indivíduo perverso – parece que está sendo respondida de forma cada vez mais clara pelos acontecimentos ao nosso redor.

Em outro país, em outra realidade, vamos encontrar o oposto da situação desta mulher que, atropelada, teve sua vida transformada em papel no asfalto: Estados Unidos, guerra contra o Iraque. Vários pais de crianças muito novas foram mandados para a guerra. Isso coloca uma questão importante para as famílias destes homens: como resolver o problema de uma criança pequena que passa meses, talvez anos, sem ver o pai? Como não deixar que este seja esquecido e, por outro lado, como continuar mantendo uma figura paterna ao lado dessa criança em uma fase em que tal figura é decisiva para o desenvolvimento da sua vida? Os norte-americanos encontraram a resposta: o pai de papel. Vejamos abaixo a descrição da situação:

*Em 2003 - quando entrevistava dezenas de famílias de militares para um livro de auto-ajuda voltado a quem tem parentes na Guerra do Iraque -, a americana Elaine Dumler ouviu uma história curiosa. Uma mulher de Dakota do Norte temia que sua filha de 1 ano esquecesse o rosto do pai, recém enviado para a guerra. Para isso não acontecer, ela mandou imprimir uma foto do marido fardado em tamanho real e colou-a num papelão recortado. O boneco, parecido com aqueles dispostos na entrada de locadoras de filmes, passou a fazer parte dos jantares da família, a assistir TV com a menina e até a aparecer em aniversários. Dessa história, Elaine tirou o conceito de produzir o ‘flat daddy’ de papelão, que prolifera entre familiares de soldados americanos. Elaine conta que teve certeza de que o pai de papelão era uma boa idéia quando ficou sabendo da reação da menina da Dakota do Norte na volta do pai verdadeiro: ‘A garota que tinha o flat daddy foi a única do grupo que correu imediatamente para o pai quando ele saiu do avião. As outras ficaram assustadas’ (BETTI, 2007).*



Figura 2 – O ‘pai de papelão’

Temos aqui, portanto, o oposto da vida transformada em papel. Nesta situação, o papel é que foi transformado em vida. O que parece remeter a duas situações completamente opostas, guarda em seu cerne uma mesma raiz: o pouco caso conferido à vida real. Embora as intenções das pessoas que tentaram resolver o problema desta ausência na família certamente fossem as melhores, cabe questionar que sociedade é essa que cria uma ‘vida de papelão’ para substituir a verdadeira. É de se perguntar o que seria feito em uma família cujo pai efetivamente fosse morto na guerra. O *‘flat daddy’* continuaria a fazer parte dos jantares e aniversários familiares, substituindo eternamente a figura do soldado morto?

*“Here we are now / Entertain us...”* <sup>4</sup>



Figura 3 – Um cachorro na galeria de arte

Vem da Nicarágua nosso próximo sintoma. Aqui não se trata mais de humanidade, mas, ainda assim, de vida. Um artista plástico da Costa Rica resolveu apresentar uma instalação artística composta por um cão acorrentado que nada mais faz do que ser um cão. A única diferença é que ele não é alimentado. A obra, portanto, é a morte do animal.

Para além de todos os discursos de moral, de valorização da vida e da proteção dos animais que poderiam ser construídos sobre essa situação, cabe perguntar: o que temos aqui? Que situação é essa? De um lado, temos o artista. Revestido com a capa de inexpugnabilidade que a ‘Arte’, com letra maiúscula, lhe confere, apresenta uma obra que, caso apresentada em qualquer outra situação, por qualquer outro tipo de profissional, geraria enormes protestos. Mas, contemporaneamente, à arte tudo se permite. Já vai longe o tempo em que os artistas aceitavam qualquer interferência do cliente, do público, ou da sociedade. Esta situação, se por um lado confere à arte uma enorme liberdade – absolutamente necessária, é importante que se diga, à criação de novos olhares sobre a realidade –, por outro, cria uma curiosa situação na qual os artistas passam a ser detentores de uma moral ‘outra’, uma certa ‘anomia consentida’. Como na fábula que nos conta a história da roupa nova do rei, ninguém quer ser o primeiro a dizer que o rei está nu.

Mas temos o outro lado dessa questão. Não, o outro lado não é o cachorro, embora este seja aquele que mais sofre no processo. O outro lado é o público. Somos nós. Explica-se: nenhum artista produz suas obras para si mesmo. Por mais hermético que possa parecer o seu discurso, por mais intrincada que seja a construção da obra, todo artista produz algo que exige uma resposta. Sua obra é sempre a primeira fala de um diálogo. Muitas vezes, pode acontecer que este diálogo não se realize. Podemos não entender a ‘língua’ que determinado artista está falando, ou não compreender o conteúdo de sua ‘fala’, ou mesmo desconhecer a quais referenciais ele está se reportando para engendrar a sua visão de mundo. Mas a arte só se completa através da resposta de seus espectadores. Esta resposta pode ser a pura e simples admiração. Esta foi a reação esperada pela maior parte dos artistas ao longo da história da arte. Renascentistas, barrocos, neoclássicos, românticos, para além das diferenças formais e conceituais de seus estilos, encontraram-se neste ponto em comum: a busca pela admiração de seus interlocutores. À medida que nos aproximamos do século XX, tal premissa mudou. Os homens que produzem as representações de mundo que chamamos de arte passaram a assumir prioritariamente um outro papel, o de tradutores do mundo. E traduzir um mundo é muito mais complexo do que representá-lo. Daí que, para desempenhar o papel de “antenas da raça”<sup>5</sup>, é

necessário deixar de lado a busca pela admiração direta, imediata, e atingi-la por caminhos mais intrincados. Um destes caminhos é o choque.

E o que seria capaz de nos chocar atualmente? Esta parece ter sido a pergunta feita a si mesmo pelo artista costarricense. Ou, expressando-nos de forma mais específica: se, hoje, nem a morte choca mais, o que poderia ser efetivamente um choque? A resposta encontrada pelo artista está em sua obra: a morte *enquanto processo*. Se o exposto fosse um cachorro morto, as reações à obra seriam, certamente, diferentes, menos apaixonadas. Como o que se expõe é um cachorro *em processo de morte*, o artista atinge o seu objetivo: ele choca. E desperta um movimento de pensamento sobre a vida que há muito já havia se perdido.

Seria interessante saber das reações dos espectadores da obra: compaixão, angústia, nojo, tristeza? Será que estes espectadores sentiriam isso pelo corpo da mulher que veio dar à praia, no conto de Fonseca? Ou pela mulher atropelada na Barra? Na verdade, o choque se dá com mais eficiência através da junção do cachorro que caminha para a morte e o ambiente asséptico da galeria, onde tal situação não seria esperada. As mesmas pessoas, caso vissem esse mesmo cachorro morrendo de fome na rua, certamente não fariam mais que mudar de calçada. Mas ali, ‘emoldurado’ pelo discurso artístico, esse cachorro torna-se algo sobre o qual se pensar, sobre o qual se falar. E o artista atinge seu objetivo.

Novamente podemos nos reportar à figura do ‘perverso qualquer’ trazida por Enriquez. Esse homem busca diversão a todo custo. Ele quer ser entretido, não importa a que preço. Seja indo presenciar a morte de um cachorro (e podemos aqui arriscar o palpite de que, quanto mais o animal se aproximava da morte, mais visitantes a obra atraiu), seja indo visitar cenários de grandes tragédias humanas, na situação que está sendo denominada “turismo sombrio” (TIRABOSCHI, 2007).

Esta modalidade de entretenimento vem crescendo cada vez mais e englobando situações díspares, de visitas guiadas a antigos campos de concentração na Alemanha, que já acontecem há muito tempo, a novos destinos, como áreas devastadas por desastres naturais. Como exemplo, podemos citar um ‘pacote’ organizado por agências de turismo norte-americanas para a cidade de New Orleans, no sul do país. Tradicionalmente um local de visitação turística – graças à força de sua produção cultural –, a cidade ganhou mais um ‘atrativo’: o fato de ter sido devastada pelo furacão *Katrina*, em 2005. Pacotes turísticos têm sido organizados para que os visitantes possam ver de perto as áreas destruídas pela grande catástrofe.



Figuras 4 e 5 – O turismo sombrio

Torna-se inevitável, ao examinarmos estas manifestações da cultura contemporânea, perguntarmo-nos quanto tempo demorará para que o cachorro da obra do artista de Costa Rica seja substituído por um ser humano. Podemos, hoje, nos horrorizar com esta possibilidade. Podemos, mesmo, achar impossível. Realmente, há uma enorme diferença entre se expor um cachorro em processo de morte e um ser humano cuja vida está sendo deteriorada. Vamos então olhar para outra situação, agora no Brasil: Projeto arte-cidade, São Paulo, 2003.

O projeto arte cidade, organizado por Nelson Brissac Peixoto, apresentou, nesta versão intitulada “As máquinas de guerra contra os aparelhos de captura”, uma instalação do arquiteto norte-americano Vito Acconci. Nela, moradores de rua são convidados a ocupar um espaço projetado pelo artista para atender às suas necessidades. Trata-se de uma ‘casa pública’ situada no Largo do Glicério, centro da capital paulista. O artista parte de um princípio simples: o governo não dá conta de resolver os problemas dessa população, então vamos criar uma melhoria efetiva nas suas condições de vida. A questão é que essa benesse tem um preço: os moradores desta ‘casa’ precisam servir de entretenimento aos que visitam o projeto arte-cidade. Suas vidas, sua rotina, seu comportamento, tornam-se espetáculo. Eles vêem suas vidas transformadas em divertimento, com direito até mesmo a guias treinados para explicar a obra da qual fazem parte. É de se pensar qual é a consequência, para uma criança, de ver a rotina de sua família continuamente, durante o período em que durou a exposição, ser exposta para estranhos. Que

subjetividade é possível nascer daí? Que possibilidade de inserção na vida social da cidade essa criança construirá?

É importante frisar que o que se deseja aqui não é estabelecer uma crítica à obra isoladamente. É, sim, apenas apontar o quanto uma intervenção como essa – ou a do cachorro que morre em frente aos visitantes da exposição – constrói-se apoiada em um engendramento de mundo onde se percebe cada vez menos a possibilidade de existência do coletivo, de uma escala de valores em comum. Um mundo no qual o corpo do outro, a vida do outro – seja a do cachorro ou daquele que foi empurrado para tão distante que já não possui pontos em comum com a maioria – passa a servir como possibilidade de entretenimento e de lazer coletivos.



Figuras 6, 7 e 8 – Vito Acconci e a casa pública

Outro exemplo, também do Brasil: dentro da mesma reportagem que aborda o “turismo sombrio”, vemos que empresas no Rio de Janeiro especializaram-se em organizar excursões para que turistas vejam como é uma favela. Estes entram em jipes, semelhantes àqueles nos quais se circula na África, ou em parques temáticos como o *Zôo Safári*, e vão fazer o seu ‘safári’ particular: conhecer o dia a dia dos ‘animais’ humanos que habitam as favelas cariocas. Devidamente ‘protegidos’ dentro do jipe, podem ter a oportunidade de ver uma realidade que, muitas vezes, está ao seu lado, mas, por outro lado, não poderia lhes estar mais distante. Possivelmente, saem da experiência com uma sensação de terem realizado uma aventura, passado por algo que lhes fornecerá um assunto a ser compartilhado nas rodas de amigos: a entrada em um território ‘perigoso’ e ‘desconhecido’, para ver como vivem os seus habitantes. Será exagero a possibilidade de que aquele cachorro possa ser substituído por um humano?



Figura 9 – Um safári urbano

## Considerações Finais

*Vejo uma multidão incontável de homens semelhantes e iguais que giram incessantemente em torno de si mesmos para obter prazeres pequenos e vulgares com os quais preenchem sua alma. Cada um deles, em separado, é como um estranho ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares*

*formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto dos concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; ele os toca, mas não os sente; só existe em si mesmo e para si mesmo, e, se bem que ainda tenha uma família, pode-se dizer pelo menos que não tem mais pátria* (TOCQUEVILLE apud JACCARD, 1989: 9).

Certamente, Alexis de Tocqueville, quando escreveu a passagem acima, no século XIX, não estava referindo-se ao homem hipermoderno. Mas esse fenômeno apontado por ele a partir da observação do povo norte-americano – e que se refere ao esvaziamento do político e do coletivo em prol dos prazeres narcísicos e individuais – não poderia ser mais atual e pertinente a este indivíduo da hipermodernidade. Ao atravessarmos todas estas manifestações da pouca valorização concedida à vida e a tudo que seja referente ao humano – e que denominamos, aqui. pós-humanidade –, nasce um questionamento: que papel a convivência nas cidades desempenha na cristalização deste processo rumo a essa pós-humanidade? Será que aquela ‘atitude blasé’ – definida por Simmel como algo fundamental para garantir a sobrevivência psíquica nos grandes centros urbanos – evoluiu a ponto de se transformar, pura e simplesmente, em uma ‘blindagem’ contra o outro?

É através de autores como Gilles Lipovetsky que podemos tentar traçar um caminho que nos conduza a esta resposta. Estudando o crescente individualismo contemporâneo em seu livro ‘A era do vazio’, ele afirma que vivemos atualmente um processo de esvaziamento da esfera pública, que conduz a uma equalização e um apagamento das mais variadas questões que digam respeito ao coletivo e seus valores:

*A res publica está desvitalizada, e as grandes questões filosóficas, econômicas, políticas ou militares despertam, pouco a pouco, a mesma curiosidade desenvolvida que qualquer notícia de jornal; todas as ‘alturas’ se igualam, arrastadas pela vasta operação de neutralização e banalização sociais. Apenas a esfera privada parece sair vitoriosa dessa onda de apatia; cuidar da saúde, preservar sua situação material, livrar-se de seus ‘complexos’, esperar pelas férias, viver sem ideal, sem finalidade transcendente, tornou-se possível. [...] Esse neonarcisismo nasce da deserção do político. Fim do homo politicus e nascimento do homo psicologicus”* (LIPOVETSKY, 2002: 51).

Segundo Lipovetsky, portanto, esta desvitalização da esfera pública traria consigo um esvaziamento mesmo da vida compartilhada, tornando-se relevante apenas aquilo de caráter imediato, pessoalizado. Ele caminha com seu pensamento na mesma direção apontada por Enriquez, quando defende que este homem contemporâneo já não mais necessita de transcendências sob as quais mover-se. Com isso, perde um fortíssimo elo que teria em comum com os demais. O curioso é que, em paralelo a esta perda, estabelece-se um paradoxo: é

Christopher Lasch quem o expõe claramente, quando diz que “os antigos objetivos transcendentais da religião não são mais correntes, embora vivamos um tempo em que proliferam os cultos terapêuticos, os programas de auto-ajuda e as seitas religiosas” (LASCH, 1989: 44). Poderíamos avançar afirmando que vivemos em um momento no qual esta transcendência única que exerceu, historicamente, um papel fundamental ao homem na condução de seus rumos, foi substituída por várias pequenas ‘muletas’ que apóiam cada um individualmente: transcendências ‘de bolso’, arriscamos afirmar. Assim é que temos a proliferação dos ‘discursos competentes’ nas mais variadas áreas, todos com um foco em comum: o aperfeiçoamento individual. É ainda Lasch quem melhor define: “O novo controle social determina o declínio contínuo da autonomia. Deixamos de ser capazes de realizar tarefas elementares sem a intervenção de peritos autoritários que nos dizem como criar nossos filhos ou ter relações sexuais” (LASCH, 1989: 44).

São vários os autores que vão, por suas diversas colocações, fornecer um contorno a essa questão, inevitavelmente estabelecendo uma ligação entre a perda que se dá no coletivo e o conseqüente prevailecimento do individual. O declínio do político em prol do psicológico, conforme a síntese de Lipovetsky. O que se busca apontar aqui, entretanto, é como essa paulatina perda no âmbito coletivo – e que, a princípio, poderia ser pensada simplesmente em termos de uma conquista de maior autonomia para o indivíduo – também corresponde a perdas individuais. Estas, mais insidiosas, porque não percebidas de imediato.

A socióloga Claudine Haroche vai tratar desta questão, por outra de suas facetas. Estudando as formas de subjetivação do indivíduo hipermoderno, Haroche reitera o fato de que há, contemporaneamente, um desengajamento indivíduo / sociedade. Tal desengajamento

*... influencia profundamente e de maneira insidiosa as relações entre sensação, percepção, consciência, reflexão e sentimentos, levando ao esmaecimento das fronteiras entre objetos materiais reais e imagens virtuais. Desengajamento este que toca os limites do eu, com efeitos sobre as maneiras de sentir e, sobretudo, sobre a capacidade mesma de sentir. (HAROCHE, 2004: 223).*

Ou seja, trata-se de um processo que acarreta profundas conseqüências subjetivas. Vive-se, na verdade, um paradoxo, no qual a inserção na sociedade massificante acarretou ao indivíduo uma crescente perda da sua identidade e, como reação a isso, há uma exacerbação do individualismo. É Jaccard quem afirma que nenhuma outra cultura “dispôs de tantos instrumentos de identificação e, conseqüentemente, de homogeneização da sociedade. No entanto, nenhuma delas conheceu uma crise de identidade semelhante” (JACCARD, 1989: 7).

Teoria semelhante é defendida por Bauman, que afirma estarmos vivendo em tempo de ‘liquidez’ – de identidades, sentimentos, objetivos –, cuja raiz estaria na gênese do processo de produção capitalista. O autor divide o capitalismo em ‘pesado’ – os primeiros tempos da produção, quando o capital, o produto e os empregos estavam firmemente presos ao seu território – e capitalismo ‘leve’, aquele que viaja “apenas com a bagagem de mão, que inclui nada mais que pasta, telefone celular e computador portátil. Pode saltar em quase qualquer ponto do caminho, e não precisa demorar-se em nenhum lugar além do tempo que durar a sua satisfação” (BAUMAN, 2001: 70). A essa transição, corresponderam várias outras na rotina objetiva e subjetiva da humanidade, inclusive a que o autor apresenta como fundamental: o desaparecimento de visões de sociedades utópicas ou distópicas. Passa a não haver mais espaço para o seu acontecimento, visto que o interesse pelo coletivo decresce e passa a ser responsabilidade do indivíduo estabelecer qual pode ser o seu universo próprio: “Cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível. Compete ao indivíduo ‘amansar o inesperado para que se torne um entretenimento’” (BAUMAN, 2001: 74. Grifo do autor).

A partir destes autores, é possível levantar a questão a respeito da forma como esta presença constante de fluxos, aceleração e movimento de coisas, pessoas e acontecimentos, bem como a intensa pulverização de referências, afetam o engendramento do ser. Seria possível, ainda hoje, pensarmos na possibilidade de uma ‘segurança ontológica’ para a existência? Anthony Giddens (2002) é quem analisa a possibilidade da construção de uma segurança do ‘ser’ no mundo atual, afirmando que para vivermos normalmente é necessário suspender certas questões ditas ‘existenciais’: sobre tempo, espaço, continuidade e identidade. Caso contrário, há a perspectiva de ser ultrapassado por ansiedades que abalam a raiz do ‘estar no mundo’. A questão que pode ser colocada a partir daí é: em um mundo que se encontra em constante mutação é possível, ainda, a formação de referenciais sólidos que funcionem como balizadores para este ‘estar no mundo’? Ou ainda, segundo Haroche: “O indivíduo hipermoderno pode, privado do tempo, da duração exigida pelos sentimentos, experimentar outra coisa além de sensações?” (HAROCHE, 2004: 223).

Esta não é uma questão nova. Durkheim, Simmel e vários outros autores, ao analisarem a modernidade, já se debruçaram sobre ela, colocando-a em pauta como um dos principais obstáculos no estabelecimento de referenciais e limites estáveis no mundo moderno. A ausência cada vez maior de tais referenciais, que possam funcionar como balizadores para a observação

do mundo, traz essa fluidez nas relações, que dificulta cada vez mais a formação de laços consistentes. Se a duração dos vínculos é que permite medir sua qualidade (SIMMEL apud HAROCHE, 2004: 225), é inevitável a observação de que a qualidade dos vínculos contemporâneos encontra-se cada vez mais depauperada, já que não há um investimento real de tempo para o seu desenvolvimento consistente.

Não há possibilidade de negar a fragmentação típica da modernidade. Desde meados do século XIX estamos caminhando no sentido desse fracionamento, imersos em um processo denominado, por Max Weber (1982), ‘desencantamento do mundo’, ou seja, uma apropriação do real que passa crescentemente pela racionalização e tem por conseqüência segmentar uma realidade cada vez mais complexa em partes mais facilmente identificáveis. A nossa tentativa, ao mapear pequenos indícios de uma exacerbação deste panorama, é sublinhar uma das conseqüências perversas deste processo: fragmentada em pequenas partes, a subjetividade pode perder a capacidade de percepção da alteridade e, conseqüentemente, de forjar laços consistentes com o Outro, reconhecendo e legitimando diferenças, e desenvolvendo as relações políticas que, em última análise, são o fundamento do fenômeno social.

A autonomia crescente traz, atrelada a si, um igualmente crescente isolamento individual. E, a partir desse esvaziamento das questões que se referem à esfera pública, a partir mesmo desse âmbito público da vida que deixa de funcionar como referencial de valores, é que podemos pensar sobre o homem contemporâneo. É ao encararmos, portanto, esse indivíduo isolado em si próprio, esse ‘ser’ que não tem tempo para a construção da relação com o outro, e que, na perda desta relação, perde também um importante ‘espelho’ no qual se mirar e constituir a própria identidade, que talvez seja possível encontrar a chave para compreender a desvalorização conferida a este outro, a si e, conseqüentemente, à vida.

### **Referências bibliográficas**

- ARENDDT, Hannah. Sobre a violência. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BAPTISTA, Luis Antônio dos Santos. As cidades da falta. In: Eirado, A. (org.) Saudeloucura 6: subjetividades. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- BECKETT, Wendy. História da pintura. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1986.
- BETTI, Renata. Papai foi à guerra? Peça um de papel. In: Revista Época. São Paulo, novembro de 2007

- ENRIQUEZ, Eugène. L'ideal type de l'individu hypermoderne: l'individu pervers ? In: Aubert, Nicole. *L'individu hypermoderne: sociologie clinique*. Ramonville Saint-Agne: Éditions Éres, 2004.
- ENRIQUEZ, Eugène. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. *RAE-eletrônica*, v. 5, n. 1, Art. 10, jan./jun. 2006.
- FINKIELKRAUT, Alan. *A humanidade perdida. Ensaio sobre o século XX*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- FONSECA, Rubem. Os inocentes. In: \_\_\_\_\_. Lúcia MacCartney. Rio de Janeiro: Codecri, 1978.
- HAROCHE, Claudine. Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno. *Revista Agora*. v. VII n. 2. jul./dez. 2004.
- JACCARD, Roland. As rapsódias do eu. In: *O indivíduo. Entrevistas do Le Monde*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- LASCH, Christopher. *A sociedade. Entrevistas do Le Monde*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- LEVI, Primo. *Se isto é um homem*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- POUND, Ezra Weston Loomis. A station of the metro. In: Baechler, Lea e Litz, Walton. *Personae: The shorter poems of Ezra Pound*. New York: New Directions Publishing Corporation, 1990.
- SHAKESPEARE, William. O mercador de Veneza. In: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000094.pdf>
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: Velho, Otávio Guilherme. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, 1973.
- TIRABOSCHI, Juliana. Turismo Sombrio. In: *Revista Galileu*. São Paulo, novembro de 2007.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

Eliana Kuster é arquiteta, mestre em Estruturas Ambientais Urbanas pela FAU/USP, doutoranda em Planejamento Urbano no IPPUR/UFRJ, professora do Cefet/ES. E-mail: [elianakuster@bol.com.br](mailto:elianakuster@bol.com.br)

## Notas

---

<sup>1</sup> O título deste ensaio referencia-se a trabalhos de dois autores: Sigmund Freud (*O mal estar da civilização*, 1930) e Zygmunt Bauman (*O mal estar da pós modernidade*, 1997). É importante, de início, esclarecer que a 'pós-humanidade' sobre a qual iremos tratar não está focada em seu campo de origem: a biotecnologia e de suas possibilidades de alteração nas condições biológicas dos homens. A noção de humanidade – e, portanto, de pós-humanidade – com a qual nos fundamos para trabalhar detém-se no campo subjetivo e perceptivo do homem contemporâneo, profundamente transformado pelo que Bauman (2001) denomina 'modernidade líquida'.

<sup>2</sup> O autor explica o uso do termo, reportando-se a um raciocínio desenvolvido pelo Marques de Sade: "Essa racionalidade deformada, limitada, sinaliza o advento de uma forma de pensamento e de um estilo de ação perverso, já antecipado no século XVIII pelo marquês de Sade, ao dizer que, se o homem fosse totalmente livre,

seria livre para se vender, conduzido à “venalidade generalizada”. E que, se todos os homens fossem iguais, alguns poderiam usar o seu poder e a sua riqueza que são desigualmente distribuídas para intimidar outros, para rebaixá-los ao nível de objetos, para usá-los como instrumentos de seu próprio gozo.” (ENRIQUEZ, 2006, p. 5).

<sup>3</sup> Poesia *Inocentes do Leblon*, de Carlos Drummond de Andrade:

“Os inocentes do Leblon  
não viram o navio entrar.  
Trouxe bailarinas?  
trouxe imigrantes?  
trouxe um grama de rádio?  
Os inocentes, definitivamente inocentes, tudo ignoram,  
mas a areia é quente, e há um óleo suave  
que eles passam nas costas, e esquecem.”

E música *Virgem*, de Marina Lima:

“...Os inocentes do Leblon  
Não sabem de você  
Nem vão querer saber...”

<sup>4</sup> *Smells like teen spirit*. Música do grupo Nirvana, com letra de Kurt Cobain.

<sup>5</sup> Este é o principal papel a ser desempenhado pelo artista, segundo Ezra Pound (POUND, 1990).