

LABIRÍNTICAS

Veneza como empiria para uma razão cega

Rogério Proença Leite

 <http://orcid.org/0000-0001-8433-8639>

Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão – SE, Brasil. E-mail: rproleite@gmail.com.

DOI: 10.1590/349911/2019

Introdução

Em sua *História das utopias*, Lewis Mumford (2007) afirmou, com base no desejo imaginário de uma vida melhor em um futuro distante e improvável, que uma Utopia era uma “completa loucura” ou uma “esperança humana absoluta”.

Mais do que nunca a vida urbana hodierna reclama *utopias*, exatamente assim: como loucura ou esperança. As cidades se tornaram núcleos operacionais duros de todo um complexo funcional das sociedades pós-industriais contemporâneas. E cada vez mais crescem os desafios de se viver na cidade, sobretudo pelas dimensões que o mundo urbano está a tomar nos últimos anos.¹ Em face da crescente densidade demográfica que se acumula em escala

geométrica, François Ascher (1995) já manifestava – há vinte anos – preocupação com a crescente metropolização que atingia sobretudo áreas metropolitanas, com o surgimento das chamadas megacidades. Para ele, um dos grandes desafios era saber se essas metrópoles conseguiriam se manter como *idades*. *Metápolis* foi o termo por ele cunhado para destacar essa desejada simetria entre as metrópoles e a necessária vida urbana de uma cidade.² A diferenciação entre *metrópole* e *cidade* dilata uma discussão oportuna sobre o tipo de urbanização que estamos a vivenciar. Para o termo *cidade*, reserva-se alguma dose ainda utópica de comunidade, algo cada vez mais impensável nas metrópoles contemporâneas.

As megacidades são hoje responsáveis por certa radicalidade no modo de vida urbano, com uma característica incontornável: a sujeição ao que, desde os anos 1970, Jean Baudrillard (2014) denominou de *sociedade de consumo*. Mais do que uma economia de mercado e modos de vida liberais, essa

Artigo recebido em 30/08/2017

Aprovado em 12/06/2018

sociedade de consumo tem como principal característica o excesso das trocas e a vulgarização da vida, através da transformação do ser em ser-valor.

A cidade foi transformada em máquina de suporte do sistema produtivo e tudo passou a girar em torno da facilitação dos mecanismos necessários à produção. Os processos de urbanização das principais cidades modernas obedecem ao mesmo princípio de adequação funcional ao capital em suas diferentes e principais fases: mercantil, fabril e financeiro. As primeiras cidades modernas serviram inicialmente ao comércio e foram literalmente modernizadas para atender à fruição da produção em larga escala da indústria pesada do capitalismo monopolista. Em sua fase flexível e contemporânea, o capital cobra da cidade uma nova imagem, típicas das *smart cities* (Leite, 2016), mais dinâmicas e associadas à volatilidade dos tempos digitais de comunicabilidade virtual e global. As chamadas *smart cities* ou *intelligent cities*, derivadas da ideia de *cidades criativas* (Landry, 2008; Ferreira, 2010; Florida, 2011), se desenvolvem na lógica de impulsionar iniciativas inovadoras e tecnológicas para um novo empreendedorismo urbano. Voltadas sobretudo para o desenvolvimento das tecnologias digitais, essas iniciativas apostam em formas de desenvolvimento criativas e sustentáveis.

Assim, as cidades novamente são objetos de intervenções urbanísticas, que tentam adequar as necessidades do mercado aos novos padrões societários, e ganham feições futuristas em meio aos contrastes incontornáveis da desigualdade e exclusão que mesclam as paisagens urbanas, sem deixar de ser o que são: espaço contraditório da alta decantação conflitante da vida humana. E, por nunca deixarem de ser exatamente isso, as cidades saltam à vista em suas mais desiguais configurações nessa malha global: desde a pequena Bilbao até as megacidades globais, como Tóquio e Nova York. Por essa razão, a maior utopia da cidade contemporânea é conseguir ser uma *cidade*, como *locus* de uma vida social possível.

É nessa perspectiva que nos propomos aqui a analisar parte do cotidiano de Veneza, entendida como uma cidade que, inserida exemplarmente nos fluxos globais de pessoas, bens e capital, ainda mantém, pela sua cartografia social singular, certas características típicas das pequenas vilas e cidades. Veneza

não é apenas uma cidade única pela sua paisagem, mas também pela lógica de seus usos que remetem com precisão ao que Michel de Certeau chamou de ponto cego da razão moderna. Certeau refere-se a esse aspecto central de sua perspectiva analítica nas afirmações finais da obra *L'invention du quotidien – 1. Arts de faire*:

A lacuna ou o fracasso da *razão* é precisamente o ponto cego que a faz ter acesso a uma *outra* dimensão, a de um *pensamento*, que se articula com o diferente como sua inapreensível necessidade. O simbólico é indissociável às lacunas (Certeau, 1984, p. 202, tradução do autor).

Como se sabe, parte substantiva da reflexão de Certeau sobre a cidade é um convite a percebermos, por entre as frestas do poder institucional e da razão disciplinar, exatamente essas outras dimensões simbólicas que se situam nesse ponto cego da razão, porque se referem a práticas insubmissas apenas perceptíveis se formos capazes de *fracassar* como sujeitos de uma razão que sabotava a contingência (Leite, 2010) em favor do excesso de planejamento que pretende ordenar a vida cotidiana:

Assim, eliminar o imprevisto ou expulsá-lo do cálculo como acidente ilegítimo e perturbador da racionalidade, é interdizer a possibilidade de uma prática viva e “mítica” da cidade” (Certeau, 1984, p. 203, tradução do autor).

A crítica de Certeau clama por uma análise que seja capaz de perceber aquilo que, por vezes, a razão oculta. Essa perspectiva tanto nos remete à crítica hermenêutica da razão kantiana (Husserl, 2014; Heidegger, 2012) quanto nos arremessa para aquilo que hoje compõe uma das mais centrais críticas à modernidade: a supressão de tudo aquilo que seria lúdico, não racional, poético; em outras palavras, tudo que possa ser um entrave *negativo* à acumulação acelerada e positiva da sociedade de consumo (Baudrillard, 2014; Agamben, 2014; Han, 2014a).

Para Byung-Chul Han (2014a), a *sociedade da transparência* se caracterizaria por um excesso de práticas de consumo, que tornam a cidade *lisa*,³ desimpedida das *negatividades* que criam *lugares*⁴ e

atrapalham o acelerado fluxo do processo produtivo. Nesse contexto, a finalidade estético-político dos processos urbanístico passa a ser a criação de espaços públicos higienizados: sem sombras, sem ranhuras, sem rugosidades, sem *estranhos*. Um espaço urbano idealmente projetado para o consumo deve ser *transparente*, límpido, asseado, luminoso. O espaço urbano da produção e consumo é um no qual não cabem entaves *negativos*. Toda oposição negativa à *positividade* do consumo e do alheamento político deve ser suprimida:

A negatividade sob a forma de obstáculo ou transição é constitutiva da tensão negativa. A coação da transparência desfaz todos os limiares. É quando é nivelado, alisado e desinteriorizado que o espaço se torna transparente. O espaço transparente é semanticamente pobre (Han, 2014b, p. 50).

A problemática sugerida por Certeau implica, nos marcos dos estudos urbanos, sermos capazes de *desocultar*⁵ uma cidade vívida, que por vezes habita *sob* as cidades planejadas e técnicas. Por essa razão, adotamos aqui a emblemática cidade de Veneza como experimento de uma *empíria para uma razão cega*, porque ela é, em muitos aspectos de sua contraditória vida ordinária, uma espécie de *anticidade*. A expressão *anticidade* remete à ausência de elementos típicos das configurações urbanas contemporâneas, como traçados urbanos lineares e arquitetura verticalizada; preponderância do uso de veículos a motor e existência de vias axiais de circulação veloz; inserção global no sistema de trocas; hiperatividade e *lôcus* do sujeito de rendimento; núcleo produtivo pós-industrial.

Veneza contraria toda a dimensão prática e simbólica das megacidades contemporâneas, em sua configuração de tortuosa beleza artística e arquitetônica, e inusitado traçado urbanístico. Devido à sua própria condição pluvial, mantém uma relação singular com o tempo. Georg Simmel (2010, p. 45) afirmava que “não existe provavelmente outra cidade cuja vida decorra tão integralmente à mesma velocidade”.

Veneza tem uma *negatividade* que se opõe a toda hiperpositividade das megacidades mundiais,

embora seja uma cidade inserida nos circuitos mundiais de turismo e consumo – mundialmente caracterizados pelo consumo visual frenético e superficial. O trajeto de barco pelos canais tem sua própria temporalidade. Todo transporte, coletivo ou não, é feito pela água: táxi, viaturas da polícia, lanchas particulares e barcos para transportes coletivos precisam se deslocar ora por estreitos canais, ora pelo Grande Canal, a velocidades amenas e a um ritmo próprio, altamente adequado à contingência, embora a cidade esteja totalmente voltada às práticas de consumo. Por essa razão, Veneza tem forte apelo heurístico para a análise aqui proposta, cujo objetivo é *desocultar* o cotidiano ordinário de uma “não cidade” (Leite, 2017) dentro de uma icônica cidade-mercadoria exemplar da sociedade de consumo, utilizando, para isso, o conceito de *tática* de Michel de Certeau.⁶

Veneza: uma *anticidade* como utopia

Veneza é água e arquitetura. Quando não, é labirinto. Parte dos descolamentos cotidianos se dão pelos grandes e pequenos canais que se ramificam no mapa axial entrecruzado de trajetos da cidade. As ruas curvas e estreitas se justapõem em um traçado irregular, assimétrico, tortuoso. Só existe uma maneira de conhecer a cidade: a barco ou caminhando. Como inexistem carros e motos; e as bicicletas têm uma circulação bastante restrita por poucos trechos da cidade, Veneza tem um sistema de transporte eficiente, porém adequado à realidade do arquipélago. Há pequenas e ágeis lanchas que circulam como transportes particulares e como táxis. As viaturas da polícia também são lanchas. As famosas gôndolas são usadas somente por turistas em circuitos curtos, geralmente pelo Grande Canal, ou em cortejos fúnebres. O sistema de transporte público é feito por barcos de médio porte (*vaporetto*) e contam com estações de embarque e desembarque semelhantes às paradas de ônibus.

Simmel tinha razão: em Veneza somos impelidos a nos manter no mesmo ritmo. Não há como apressar a cadência dos barcos, mesmo que se esteja em lanchas velozes. Os canais mais esguios refreiam a pressa desavisada. Isso acaba por impor ao tran-

seunte uma necessária lentidão que o dispersa, força a distração, desfoca o olhar para outras direções, desalinando percepções. Os pontos do percurso se sobressaem mais do que o destino. A chegada é sempre dependente de um lento arrastar pelas águas.

A demora dos percursos venezianos *gravita* o cotidiano, tornando-o menos volátil, em oposição ao tempo característico da sociedade de consumo, o tempo da pressa e da aceleração, que faz com que todos pensemos estar sempre sem tempo. A *destemporalização* irrompe a possibilidade narrativa (Han, 2014a), criando lapsos de tempo soltos e sem sentido. Na visão de Certeau (1984, p. 94), a cidade moderna tentou justamente estabelecer um “não

tempo” (*nowhen*) como forma de eliminar as resistências do cotidiano ordinário, que necessitam do tempo e lugar para se manifestarem. A cidade típica do urbanismo moderno é *lisa*, atópica e a “destempo”. Veneza, não.

Veneza tem, em seu espaço urbano, feito de água e ruelas, uma dissonante característica: é predominantemente um espaço de passagem, tal qual qualquer outra cidade inserida nos grandes fluxos de capital e pessoas. Contudo, não se transita simplesmente por esses espaços na cidade. Em relação ao tempo e ao espaço, Veneza é lenta e põe o andarilho literalmente onde Certeau defendia ser o ponto de partida metodológico mais adequado para

Figuras 1, 2, 3 e 4
Sistema de transporte de Veneza



Em sentido horário: taxi e viatura da polícia; transporte público (*vaporetto*); estação de embarque/desembarque de passageiros.
Fonte: Fotos do autor, 2014.

analisar uma cidade: no rés-do-chão e com passos de um andante (Certeau, 1984, p. 97)

Chega-se ao centro histórico de Veneza de barco ou de trem, pela Ponte della Libertà, a famosa ponte ferroviária inaugurada por Mussolini, que atravessa a lagoa de Veneza, ligando-a ao continente. Para quem não vai a Veneza de barco, a porta de entrada é justamente a Estação de Venezia Santa Lucia, de onde partem os *vaporetti*. É sempre intenso o movimento de barcos e pessoas, normalmente de turistas que visitam a cidade. Da Estação Santa Lucia, partem barcos para o Grande Canal, de onde é possível ir a todas as direções da cidade. Em algum momento, é inevitável o rés-do-chão. É quando se inicia a caminhada como um ato de enunciação (Certeau, 1984).

O que Certeau denominou de *enunciação caminhar* teria uma tríplice função: a de apropriação do espaço, a de uma realização do lugar e a de relações interativas entre posições diferenciadas. Assim, Certeau (1984, p. 98) define o caminhar como *space of enunciation*. A ênfase dada pelo autor ao processo de significação do espaço através do caminhar destaca um aspecto central de sua teoria das práticas: ao caminhar, podemos compor percursos tal como moldamos frases. Este aspecto remete ao caráter fático do andar, ideia que Certeau parece compartilhar com a noção de *Dasein* de Heidegger (2012, p. 12), mediante a qual definiu a vida fática como o “[...] próprio ser-aí enquanto aí em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”. Certeau utiliza o termo heideggeriano *Dasein* para se referir à subjetividade que emerge de uma espécie de ausência de estruturas que a faz um *ser-aí*.

A ideia, tanto em Certeau quanto em Heidegger, é que o cotidiano é contingente. Para além de uma mera rotinização de condutas normativas, as práticas cotidianas são jogos interativos formados por condutas deliberadamente ambíguas e fugidias (Leite, 2010). Os trajetos a pé, em Veneza, são sempre curvilíneos e repletos daquilo que Han (2014a) denominou de *tensões negativas* que tornam o andar vagaroso, compassado, reflexivo: pessoas em passos lentos, pequenas pontes, ruelas estreitas, canais, beco sem saída. Podemos moldar percursos porque não há vias axiais largas e retilíneas a comandar fluxos e

ritmos. Não há cruzamentos movimentados, nem carros e trânsito a nos fazer apressar os passos. Como um labirinto, não faz tanta diferença mudar percursos. Todos os caminhos podem nos levar a lugar-nenhum, simplesmente porque podemos simplesmente retornar do local de onde partimos, sem perceber que uma rua curva nos trouxe de volta.

A razão instrumental se contorce por não poder ultrapassar as inúmeras *tensões lentas e negativas* que a impedem fluir por cima de tudo e de todos. Veneza é *tópica*. Mas nem por isso, mais acessível. Uma das mais caras cidades do mundo, a vida em Veneza em nada é “normal”. Explorada como relíquia e volta-da para o comércio e o turismo intensos, a cidade está inserida nos fluxos mundiais de capital, signos e pessoas. Contudo, consegue impor-se *negativa* pela distorção de sua própria *topicidade*.

As tarefas mais simples da vida cotidiana precisam contabilizar o esforço físico do andar pela cidade. Mesmo na sua monumentalidade espetacular, Veneza se insinua em suas ruas tortuosas e pátios imprevisos. Diferente das megacidades mundiais, o impacto visual não decorre da suntuosidade grandiosa da engenharia de arranha-céus que se erguem do chão, mas de sutis e delicados palácios que fluam majestosos a nos lembrar seus diversos passados. Veneza não agride a visão pela arquitetura que ostenta a vitória do cálculo sobre a natureza, mas se envaidece por conseguir manter-se no espelho d’água apesar de toda a sua fragilidade.

Em Veneza, todas as pessoas andam como se estivessem a atravessar um palco: nos seus zelosos afazeres, como que nada fazem, ou nos seus devaneios vazios, surgem constantemente a dobrar uma esquina para desaparecerem de imediato numa outra e têm nisso sempre alguma coisa de actores, que à direita e à esquerda da cena não são nada [...] (Simmel, 2010, p. 44).

Embora turística, Veneza não favorece o excesso das visibilidades típicas da maioria das cidades turísticas. Seus ângulos labirínticos camuflam a presença das pessoas e contribuem para acentuar sua sinuosidade *negativa*. Por isso mesmo, Veneza parece uma cidade utópica, quase um sonho implausível:

Figuras 5, 6, 7 e 8
Caminhadas de enunciação: a cidade ao rés-do-chão



Fonte: Fotos do autor, 2014.

A monotonia de todos os ritmos de venezianos priva-nos das sacudidelas e dos estímulos que são necessários ao sentimento de plena realidade e aproxima-nos do sonho, em que a aparência das coisas nos rodeia sem as próprias coisas (Simmel, 2010, p. 46).

Veneza é uma exceção de cidade em meio ao excesso de cidades. Quase uma cidade artificial, como dizia Simmel. Em sua beleza e singularidade, representa uma espécie de *antichidade* em muitos sentidos: na ausência dos nervosismos ordinários que aceleram a vida; na falta de imputabilidade horária; na inevitabilidade de sua conformação estética, que aplaina ânimos agitados. Esse aspecto

arquitetônico que oculta a vida e realça certa *negatividade* (Han, 2014a) é observado por Carlos Fortuna ao comentar a reflexão de Simmel. Fortuna (2010, p. 16) sublinha acerca de Veneza: “Ao contrário da transparente Florença, em Veneza a arquitetura e as fachadas dos palácios mascaram e ocultam a vida do seu interior”.

A ideia de ocultamento é particularmente relevante para o caso de Veneza, porque permite a associação entre a concepção de *tática* elaborada por Certeau e a ideia de um necessário “ponto cego” da razão (Certeau, 1984, p. 202).

Desde a famosa alegoria da caverna de Platão (2001), a ideia de razão é associada à liberdade. Como se sabe, na Alegoria, prisioneiros estão no in-

terior de uma caverna, acorrentados e de costas para a saída, de modo que um fogo projetando sombras na parede lhes parecia ser a *verdade*. A ideia de que temos uma visão distorcida do mundo quando estamos presos a ilusões é quase uma metáfora da ideia moderna de razão como verdade. A cidade moderna está associada, muitas vezes, a esse espaço privilegiado, onde impera uma racionalidade que *liberta*, ao ser capaz de desvendar a *verdade*. Na caverna, a disposição socioespacial acaba por contribuir para o ocultamento da real causa das sombras. Nessa analogia, é a cidade que *liberta*, na medida em que representa o convívio racional e esclarecido dos homens, representado pela “luz” de fora em contraposição à “sombra” de dentro da caverna.

Embora a face obscura da caverna seja associada, na Alegoria, à pouca percepção da realidade, ela também é, de outro modo, rica em insinuações e possibilidades de apreensões do mundo. Outra forma de ver o problema é entender que é na penumbra, e não no excesso de luminosidade, que as sombras podem representar a dúvida, a possibilidade de erro, o dissenso. A luz, assim, em sentido oposto, representaria o acordo direto, contratual e normativo.

O excesso de razão (e de luz), por outro lado, pode sobrecarregar as percepções de mundo, negando ao *ser* a possibilidade de dúvida que a sombra insinua. A vida excessivamente racional pode ser também uma vida por demais metódica, exposta e sempre visível. Esse excesso (luz/razão) encerra outros excessos. Alguns dos excessos derivados são os de exposição e de vigilância. A excessiva exposição das coisas e das pessoas é uma marca incontornável da vida urbana contemporânea. As antigas fronteiras entre os aspectos públicos e privados da vida pessoal foram há muito subvertidas pela erosão do próprio sentido público da vida urbana e pelos significados atribuídos ao convívio privado. Expor-se publicamente não é mais necessariamente uma forma de comunicabilidade inteligível acerca do que pensamos e sobre aquilo que desejamos expressar a respeito do mundo. Expor-se passou a ser uma mero espelhar exibicionista de nós mesmos ou daquilo que desejamos que os outros pensem sobre nós. Não mais somos construídos com base na relação dialógica com o *outro estranho*, mas tão somente nos afirmamos e somos acariciados egoi-

camente com o *próximo conhecido*. Não se almeja a comunicabilidade com *alter*, mas apenas a exibição excessiva de e para *ego*. A hipervisibilidade concreta ou virtual é uma expressão altamente saturada do excesso de ambientes lisos e iluminados. A penumbra é dúvida e ambiguidade. A imprecisão é inimiga da clareza que a tudo acomoda no mundo dos excessos. Na sociedade hodierna, a vitória da razão é a ruína do imponderável e da sutileza.

Veneza, em sua labiríntica configuração urbanística, é como um “ponto cego” da razão e revela-se ao transeunte apenas quando este a interpela como cidade através de sua própria experiência *tática*: pelas brechas, ruelas, sombras, margens. Não por acaso aqui, a ideia de associar Veneza com uma espécie de *cidade pós-racional*, que nos possibilitaria ir a “outra dimensão” da lógica racional moderna, como sugere Certeau. Essa “outra dimensão”, pode ser exatamente uma espécie de experiência urbana *metamoderna*, somente possível de desvendar mediante práticas sociais de resignificação *tática* do espaço.

Em sua *Viaje al final de la ciudad*, Leonardo Lippolis (2015) sugere que o trânsito da modernidade para a pós-modernidade é um tempo da sedimentação das estratégias a que se referia Certeau, porque somente pelas margens táticas seria possível alguma saída da modernidade.

No pós-moderno, já que o território está todo em poder da dominação, só parece possível encontrar espaços de habitabilidade nas margens e nos interstícios do poder (Lippolis, 2015, p. 100).

A ideia é que as ações humanas de contestação, em diferentes eixos de conflitualidade, somente podem ocorrer em zonas intersticiais da vida cotidiana ou das relações de poder. Essa ideia tem forte apelo heurístico exatamente porque remete o debate a formas ordinárias – e não necessariamente organizadas – de manifestação, dissenso e disputa.

Toda sorte de ações cotidianas cabe nessa definição. A ideia de operar *por-entre-em* é central no conceito de *tática* em Certeau. Determinada pela “ausência de poder”, a *tática* é a “arte do fraco”, por isso opera golpe por golpe: “a *tática* tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particu-

lares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia” (Certeau, 1984, p. 37, tradução do autor).

Morte em Veneza: a superação tática da *mera vida*

Os labirintos de Veneza freiam a hiperatividade como forma modelar do excesso da sociedade do trabalho compulsivo moderno. Dessa hiperatividade, podem resultar duas formas distintas de *cansaço*.

Um primeiro cansaço está associado ao esgotamento físico e mental. É a exaustão, fruto do colapso da capacidade criativa e operacional da pessoa. Esse cansaço decorre do excesso de positividade e seria uma espécie de afogamento produtivo da pessoa no fluxo alucinante da produção e consumo. Outra forma de cansaço subsistiria na forma alterada de uma insatisfação pelo ritmo da vida moderna, em suas formas de metas inatingíveis e expectativas sempre adequadas aos padrões de obediência vigentes. Este cansaço não seria exatamente um colapso, mas uma forma de descontentamento (Han, 2014b).

Figuras 9, 10, 11 e 12.
Táticas na vida ordinária



Em sentido horário: pedinte à porta de uma capela onde acontece um Concerto de Vivaldi; gradil que serve de apoio ao corpo na ausência total de bancos na Piazza San Marco; moradores e transeuntes em pátio e na ponte Rialto, alheios à constante presença de turistas.

Fonte: Fotos do autor, 2014.

Não estar satisfeito é uma forma *tática* de *negatividade* crítica: uma forma de inobediência que impulsiona o ser em outras direções. Só está satisfeito quem tem a posse do lugar e do espaço próprio. Estar satisfeito na *positividade* do mundo do consumo é estar, por outro lado, reduzido a *ser-valor*. O sujeito “fraco” de Certeau é, assim, um ser cansado e desajustado às exigências da hiperatividade. Porém, esse cansaço, ao contrário daquele que nos esgota, reviva-nos ao nos pôr em contraposição à *mera vida*.

O cansaço como tática de descontentamento não deve ser considerado antagônico à ideia de vitalidade. Ele não impede a ação, mas a desloca para outros parâmetros distintos daqueles relacionados ao rendimento sem limites. Nesse sentido, esse cansaço é politicamente uma confrontação à hiperatividade. E essa hiperatividade, como sugere Han (2014b, p. 43), é uma forma “extremamente passiva da ação que já não permite qualquer atividade livre. Radica numa absolutização unilateral da potência positiva”.

O excesso que marca a vida urbana contemporânea revela a dimensão mais supérflua, porém incontornável da chamada sociedade de consumo. O excesso de tudo nos conduz à busca sem limites do máximo rendimento, a uma espécie de vida pela vida ou *mera vida*. Mais do que uma exacerbada defesa da vida produtiva, o que se manifesta é a rejeição da natural finitude do ser convergida na simples ideia de morte. A pessoa tem de estar sempre “viva”, útil e produtiva. Ao tergiversar a morte, a cultura urbana do rendimento e do trabalho encontra na *mera vida* a forma obstaculizar toda *negatividade* que trava o fluxo produtivo.

O trabalho do sujeito hiperativo retém, assim, um paradoxo. Como observa Baudrillard (1996), o capital explora as pessoas até a morte. Uma morte lenta e inexorável. Mas, ao final, nega-lhes paradoxalmente o direito de morrer. O poder se expressa pela suspensão da morte. Tal como a vida que o escravo não possui, tal é a morte que também não possui. A sociedade contemporânea nega a morte e reitera, em suas rotinas aceleradas, a vida pela vida, a *mera vida*. Baudrillard (1996), ao refletir sobre a relação senhor e escravo, assinalava que o poder não advinha exatamente do escravo ser condenado à morte; ao contrário, de ser a morte negada a ele: “O senhor confisca

a morte do outro, ficando com o direito de arriscar a sua” (Baudrillard, 1996, p. 77). Em outras palavras: poder morrer é de fato ter a condição de estar vivo reconhecida, na condição finita de *ser*.

A alta produtividade que nega a morte, ao contrário de significar emancipação, pode constituir o autoencarceramento do *ser* numa racionalidade econômica positiva e instrumentalmente assentada na tríade trabalho-produção-consumo. A apologia da *mera vida*, ao negar a dimensão emblemática da finitude do *ser*, solapa também toda prática social e modos de vida que não se coadunem com a aceleração da vida.

A sociedade positiva, da qual se retirou a negatividade da morte, é uma sociedade da *mera vida*, dominada somente pela preocupação de “assegurar a sobrevivência da descontinuidade”. E tal é a vida de um escravo. Esta preocupação pela *mera vida*, pela sobrevivência, despoja a vida de toda a vivacidade, que representa um fenômeno extremamente complexo. O meramente positivo é desprovido de vida. A negatividade é essencial à vitalidade (Han, 2014c, p. 33).

Os espaços urbanos para a *mera vida* são projetados para se sobreponem às contingências, a todo tipo de obstáculos que eventualmente venha a fazer resistência ao sonho consumista e pacificador das *tensões negativas* da vida ordinária. São espaços que se pretendem categóricos na imputabilidade de formas alargadas de coerção normativa para inibir contrassensos e *contrausos* (Leite, 2013). Eles não permitem a presença *negativa*, *contrausual*, que equivaleria a autorizar a contestação na forma de usos dissonantes: em outras palavras, aceitar a presença *negativa* seria admitir a finitude e mortalidade do *ser*. Mas, nega-se isso. E nega-se porque a morte representa a contingência da vida e sua incontornável finitude.

Recusar a possibilidade da falha do processo e de tudo que representa a negatividade dinâmica e contraditória da vida, significa desobrigar-se a conjecturar outros caminhos e possibilidades, como se a vida fosse apenas *mera vida*. A morte é, assim, uma raia fundamental para o fluxo lento, profundo e criativo da *negatividade* da vida. Neste debate, a morte não representa exatamente o fim do *ser*, mas

tão somente a condição de estar sempre na *possibilidade* de morrer. E se há essa possibilidade, o ser experimenta a sua própria impossibilidade. Em Heidegger, o *Dasein*⁷ é um *ser-para-morte* exatamente pela sua existência contingente. A morte baliza, assim, a temporalidade do *ser-ai*: não é uma etapa da vida, mas uma *condição* do *ser*, como destaca Emmanuel Levinas (2012, p. 70):

A morte não é um momento do seu ser. A morte não é um momento, mas uma maneira de ser, da qual o *Dasein* se encarrega a partir do momento em que é, de tal modo que a fórmula “ter que ser” significa também “ter de morrer”.

O *ser* que não contempla a morte como possibilidade de *já-não-poder-ser-ai* é um *ser sujeitoado*, no sentido de estar submerso no fluxo contínuo da *mera vida*. Esse ser sujeitoado seria um ser passivo e ajustado à positividade da sociedade de consumo. A sujeição ao trabalho continua sendo uma das expressões desse *sujeitar-se*, conforme destaca Baudrillard (1996, p. 76):

O cenário nunca mudou. Quem trabalha continua a ser *aquele que não foi condenado à morte*, ao qual é recusado tal honra. E o trabalho é, antes de mais, o signo da abjeção de ser julgado digno apenas da vida. O capital explora os trabalhadores até a morte? Paradoxalmente, o pior que lhes inflige é recusar-lhes a morte.

Sem direito à morte, o sujeito do trabalho e do rendimento mergulha na *mera vida*; e de “sujeito da razão” passa a se sujeitar à razão da produção e do consumo. Sem a morte e o seu amplo significado de finitude e transformação, o ser se entrega à vida como se apenas ela restasse. Para Baudrillard, a negação da morte vale a prisão na vida e a subserviência ao poder do capital. Por isso, afirma que a alternativa ao trabalho não é o tempo livre, mas o sacrifício. Exatamente como Heidegger, os autores Baudrillard e Byung-Chul Han assinalam que não é a existência-em-si ou a *mera vida* que define o *ser*, mas sua capacidade de perceber a sua própria existência finita.

Nessa linha de reflexão, uma pessoa que não aceita a morte evade-se da vida para a *mera vida*,

na medida em que não consente plenamente a sua inevitável finitude. Ao não reconhecer a *negatividade* da existência, não questiona, não contesta, não confronta. Nos termos da teoria das práticas (*The practice of everyday life*) de Michel de Certeau: quanto mais produtiva, mais viva e mais veloz, menos a cidade se presta ao homem ordinário e suas táticas criativas. As cidades que não envelhecem e temem as ruínas urbanas desdenham a morte sobretudo por não desejarem ser contestadas. Não é possível haver táticas em cidades assim.

As “cidades atópicas” (Leite, 2016) não suportam as assimetrias da vida contingente e, tal como as pessoas em seus excessos de vida ativa, não aceitam sua *provável impossibilidade de ser*. Pensar a morte do ser é cogitar sua finitude, sua provisoriamente, sua existência singular e transitória: “A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-‘ai’” (Heidegger, 2012, p. 691).

Dessa feita, a *impossibilidade de ser* é uma *negatividade*, na medida em que se associa ao não ser, não fazer, não vencer. Pessoas e espaços que não suportam a possibilidade do fracasso são como entes de uma *mera vida*, desprovidos como estão de suas condições dinâmicas de mudar, dadas as possibilidades de não-ser-mais. Assim, não é a existência-em-si ou a *mera vida* que define o *ser*. O que o define no decurso de sua existência temporal é justamente a imponderável possibilidade de um dia simplesmente não-ser-mais. Essa negatividade estranha à vida é o que em Heidegger (2012, p. 691) significa a própria existência contingente do *Dasein*: “Sua morte [do *Dasein*] é a possibilidade do já-não-poder-ser-ai”.

Veneza é, nesse sentido, uma cidade “morta” e, ao mesmo tempo, repleta de vida possível porque é lenta, tópica. Veneza é labiríntica, e seu cotidiano, tático.

Considerações finais

A *sociedade de consumo* pode ser considerada a expressão mais contundente da sociedade contemporânea, e uma de suas principais características é o excesso. O excesso de consumo é uma forma de consumação da vida urbana. Excesso de trabalho,

de vidas desperdiçadas, de guerras, de ambientes saturados de gente e lixo. Excesso que por vez se choca com a brutal escassez de recursos naturais e dos bens produzidos em demasia, na desigual economia política do excesso.

A hiperexposição da sociedade contemporânea pode revelar a face mais atual do fetichismo da mercadoria. O mundo se transforma em vitrine, as pessoas em mercadoria. Para esse mercado ampliado de bens e pessoas, mais vale o que se expõe. E o que vale não é mais a essência, mas a aparência. Sutilezas, diferenças e singularidades desaparecem não mais na obscuridade, mas no excesso de luminosidades.

Na sociedade exposta, cada sujeito se torna o seu próprio objeto de publicidade. O seu valor de exposição é a medida de tudo. A sociedade exposta é uma sociedade pornográfica (Han, 2014a, p. 24).

Os processos urbanísticos contemporâneos nutrem o consumo em uma das suas feições mais elitistas: adequando centros históricos fisicamente degradados para a reapropriação das classes médias e altas na configuração de espaços de lazer e entretenimento (Leite, 2013). Na forma das políticas de “revitalização urbana” e sob um discurso enganoso de reconstruir espaços públicos para *todos*, essas práticas têm reforçado distâncias sociais que marcam as disparidades socioeconômicas das sociedades contemporâneas. Embora sejam espaços para o lazer, as interações sociais predominantes estão reguladas pelo mesmo *fluxo* do consumo da *mera vida*. Exceção feita às formas indisciplinadas das táticas (Certeau, 1984) e dos *contrausos* (Leite, 2007), as interações sociais nesses espaços em pouco ou quase nada alteram o *fluxo* banal da vida produtiva. E exatamente por não o alterar, reforçam as relações de poder que se reproduzem no discurso e prática do urbanismo empresarial.

Em contextos de consumo urbano, a supressão gradual da *negatividade* na vida cotidiana contemporânea repõe o desafio de pensarmos o futuro das cidades e da manutenção de uma cultura urbana que ainda possa sustentar alguma forma de convivência possível entre as *diferenças*, nas expressões insubmissas da vida cotidiana.

Notas

- 1 No período de 1950 a 2014, o mundo ficou mais urbano do que rural, mais concentrado demograficamente em grandes cidades, que foram surgindo em número cada vez mais crescente, tornando-se algumas delas megacidades. Em 1990, havia apenas 10 megacidades, acima de 10 milhões de habitantes; em 2014, eram 28, e estima-se que serão 41 em 2030. As grandes cidades, com 5 a 10 milhões de habitantes, somavam 21 em 1990 e 43 em 2014, e estão previstas delas em 2030. As cidades médias, com 1 a 5 milhões de habitantes, totalizavam 239 em 1990 e 417 em 2014, e serão cerca de 558 cidades em 2030 (cf. World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, United Nations, New York, pp. 7-9, 13-18. Disponível em: <<https://esa.un.org/unpd/wup/Publications/Files/WUP2014-Highlights.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2018).
- 2 Curiosamente, na Coreia do Sul, o mais alto conjunto de arranha-céus residencial chama-se *Metapolis*. Contudo, esse gigante condomínio vertical pouco parece reter da ideia projetada de *bem viver*.
- 3 Na perspectiva de Deleuze e Guattari (1997), os espaços *lisos* se distinguem dos *estriados* porque estes subordinam os trajetos aos pontos, enquanto naqueles os pontos é que estão condicionados ao percurso.
- 4 Lugares que devem ser entendidos como demarcações socioespaciais da diferença; como *singularidades* que demarcam contextos de ação e espaços simbolicamente convergentes (Leite, 2007).
- 5 *Desocultar* no sentido da fenomenologia como hermenêutica de *acesso*. A descoberta-do-ser, no sentido de revelar o encoberto, implica esse ir-ao-encontro e permite entender o *Dasein* em sua cotidianidade. É importante sublinhar que Michel de Certeau usa exatamente a expressão *Dasein* (Ser-aí) de Heidegger (2012), o que sugere uma aproximação entre sua ideia de “cegar” a razão para vermos o que está oculto com a fenomenologia hermenêutica do *Dasein*.
- 6 A partir do incurso etnográfico feito em Veneza e com base em estudos anteriores (Leite, 2010, 2013, 2016), nos quais proponho considerar a *tática* um procedimento que fundamenta a ação indisciplinar, da qual deriva o conceito, por mim formulado, de *contrauso* da cidade como a ação prática subvertida, ou seja, uma variante de *tática*.
- 7 O mundo do *Dasein* é o mundo-com. O ser-em é *ser-com* com outros (Heidegger, 2012, p. 345).

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. (2014), *Nudez*. Belo Horizonte, Autêntica.
- ASCHER, François. (1995), *Métapolis ou l'avenir des villes*. Paris, Éditions Odile-Jacob.
- BAUDRILLARD, Jean. (1996), *A troca simbólica e a morte*, vol. 1. Lisboa, Edições 70.
- BAUDRILLARD, Jean. (2014), *A sociedade de consumo*. Lisboa, Edições 70.
- CERTEAU, Michel de. (1984), *The practice of everyday life*. Berkeley, University of California Press. [1a. edição: *L'invention du quotidien – 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard, 1980].
- DELEUZE, Gilles & GUATARI, Félix. (1997), *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Rio de Janeiro, Editora 34.
- FERREIRA, Claudino. (2010), “Cultura e regeneração urbana: novas e velhas agendas da política cultural para as cidades”. *Tomo*, 16, Dossiê Cidades. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.21669/tomo.v0i16.518>>. Acesso em: 18 jul. 2018.
- FLORIDA, Richard. (2011), *The rise of the creative class*. New York, Basic Books.
- FORTUNA, Carlos. (2010), “Simmel e as cidades históricas”, in G. Simmel, *Simmel: a estética e a cidade*. Organização e introdução Carlos Fortuna, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- HAN, Byung-Chul. (2014a), *A sociedade da transparência*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HAN, Byung-Chul. (2014b), *A sociedade do cansaço*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HAN, Byung-Chul. (2014c), *A Agonia de Eros*. Lisboa, Relógio D'Água.
- HEIDEGGER, Martin. (2012), *Ser e tempo*. Campinas/Rio de Janeiro. Editora da Unicamp/Vozes.
- HUSSERL, Edmundo. (2014), “Introdução: encaideamento das ideias das lições”, in E. Husserl, *A ideia da fenomenologia*, Lisboa, Edições 70.
- LANDRY, Charles. (2008), *The creative city: a toolkit for urban innovators*. 2. ed. Londres, Comedia.
- LEITE, Rogerio Proença. (2007), *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. 2. ed. Campinas, Editora da Unicamp.
- LEITE, Rogerio Proença. (2010) “A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea”. *Dados*, 53 (3): 737-756.
- LEITE, Rogerio Proença. (2013), “Consuming heritage: counter-uses of the city and gentrification”. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 10 (1). Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v10n1_leite.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- LEITE, Rogerio Proença. (2016), “Atopic city: consumption and death in urban life”. *Current Urban Studies*, 4 (3): 280-296. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4236/cus.2016.43019>>. Acesso em: 14 jul. 2018.
- LEITE, Rogerio Proença. (2017), “Razão e cidade moderna”. *Revista Brasileira de Sociologia*, 5 (10): 290-310. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.20336/rbs.214>>. Acesso em: 16 jul. 2018.
- LEVINAS, Emmanuel. (2012), *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa, Edições 70.
- LIPPOLIS, Leonardo. (2015), *Viaje al final de la ciudad: la metrópolis y las artes en lo otoño posmoderno*. Madri, Enclave del Libros.
- MUMFORD, Lewis. (2007), *História das utopias*. Lisboa, Antígona.
- PLATÃO. (2001), *A República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SIMMEL, Georg. (2010), *Simmel: a estética e a cidade*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

LABIRÍNTICAS: VENEZA COMO EMPIRIA PARA UMA RAZÃO CEGA

Rogerio Proença Leite

Palavras-chave: Espaço urbano; Tática; Veneza; Cotidiano.

A reflexão sobre o cotidiano urbano é um convite a se perceber, por entre as frechas do poder constituído e da razão disciplinar, as formas insubmissas e poéticas de apropriação do espaço urbano através do que Michel de Certeau chamou de tática como a arte do sem-poder. A problemática sugerida implica, nos marcos dos estudos urbanos, sermos capazes de *desocular* uma cidade vívida, que por vezes habita sob as cidades planejadas e técnicas. Por essa razão, este artigo adota a emblemática cidade de Veneza como experimento de uma *empíria para uma razão cega*, porque ela é, em muitos aspectos de sua contraditória vida ordinária, uma espécie de *anticidade* em meio a fluxos globais de pessoas, bens e capital em que está inserida.

LABYRINTHS: VENICE AS EMPIRICAL EXPERIENCE FOR A BLIND REASON

Rogerio Proença Leite

Keywords: Urban space; Tactics; Venice; Everyday life.

Part of Certeau's reflection on everyday life on the city is an invitation to perceive the defiant and poetic forms of appropriation of the urban space, through what he called tactics, what is understood as the art of the weak. The evoked problem implies, in the framework of urban studies, our ability to expose a vivid city, which sometimes dwells under the planned and technical cities. For this reason, this article suggests adopting the emblematic city of Venice as the empirical experience meant for a blind reason, because it has a contradictory everyday-life, a kind of anti-city amidst global flows of people, goods and capital.

LABYRINTHIQUES: VENISE TELLE UN EMPYRÉE POUR UNE RAISON AVEUGLE

Rogerio Proença Leite

Mots-clés :Espace urbain; Tactique; Venise; Vie quotidienne.

La réflexion sur la vie quotidienne urbaine est une invitation à comprendre, parmi les droitures du pouvoir constitué et par la raison disciplinaire, les formes insoumises et poétiques de l'appropriation de l'espace urbain par le biais de ce que Michel de Certeau a appelé de tactique en tant qu'art du sans-pouvoir. Le problème suggéré implique, suivant les repères des études urbaines, que nous soyons en mesure de *dévoiler* une ville pleine de vie, qui se trouve parfois sous les villes planifiées et techniques. C'est pour cela que cet article adopte la ville emblématique de Venise comme expérience d'*unempyrée pour une raison aveugle*, car elle est, dans de nombreux aspects de sa vie ordinaire contradictoire, une sorte d'*anti-villesse* trouvant au milieu des flux globaux des personnes, des biens et des capitaux dans lesquels elle s'insère.