

Da avenida Brasil à avenida das Américas: a circulação dos sete pecados do capital

Cássia Maria Baptista de Oliveira
Formação em Psicologia. Doutorado em Educação
Professora adjunta da UFRRJ

RESUMO

Este artigo descreve a aventura de um passeio que atravessou a cidade do Rio de Janeiro pelas avenidas Brasil e das Américas, escolhidas como elementos de referência e que funcionaram como rastros que enunciam a modernidade pesada e a modernidade leve.

Palavras-chave: modernidade pesada; modernidade leve; privatização da existência.

ABSTRACT

This article describes the adventure consisting of an excursion across the city of Rio de Janeiro along the Avenida Brasil and Avenida das Américas, with these routes being selected as elements of reference and because they serve as trails expressing heavy modernity and light modernity.

Key Words: *heavy modernity; light modernity; privatisation of existence.*

Este artigo traz a aventura de um passeio que atravessou a cidade do Rio de Janeiro pelas avenidas Brasil e das Américas, escolhidas como elementos de referência para entendermos o porquê da volta inesperada do ensino religioso às escolas públicas. Esta travessia pela cidade permitiu-nos politizar o objeto de pesquisa. A figura do trapeiro de Benjamin nos moveu a recolher as imagens das fábricas abandonadas na avenida Brasil e dos templos de consumo localizados na avenida das Américas, que funcionaram como rastros que enunciam a modernidade pesada e a modernidade leve. Como argumenta Walter Benjamin (1992), a cidade é o verdadeiro lugar sagrado do *flâneur*. “A cidade é seu tempo, seu local de culto”. O cronista carioca João do Rio (2008) também lembrou que “a rua é um fator de vida das cidades, a rua tem alma”.

Trazemos estas duas avenidas como imagens que narram a privatização do espaço urbano, da existência e da política. Elas mostram o triunfo da liberdade par a par com o esvaziamento da rua, o que traduz a política do medo cotidiano, encaminhando os cidadãos para os templos de consumo onde se pratica a vida religiosa na cidade através da política do culto ao corpo. Esta privatização da existência estabelece a modernidade leve como uma experiência de exterioridade da interioridade, a partir da qual se realizam as propriedades do capital.

A avenida Brasil

A avenida Brasil é uma enorme via federal com 58 quilômetros de extensão que começa na proximidade da Zona Portuária – na Ponte dos Suspiros (Rodoviária Novo Rio) – e termina em Santa Cruz, cortando 27 bairros da cidade. Em São Cristóvão dá-se o cruzamento com a Linha Vermelha e a Ponte Rio-Niterói, e em Santa Cruz articula-se com a Barra da Tijuca. Não é apenas para chegar ao Rio ou dele sair em direção a outras cidades que se passa pela avenida Brasil, pois ela é também a principal via de ligação entre o centro e a periferia.

Confortáveis em seus carros, os viajantes movem-se pela larga avenida Brasil que corta ao meio a periferia do Rio de Janeiro. Gritam ali os contrastes como um microcosmo do Brasil. Ao passarem de automóvel por ela, os viajantes mantêm os vidros fechados, maneira apropriada para que não sintam o odor dos “lugares perigosos” e para buscar proteção contra os medos. Afasta-se, assim, o perigo da insegurança amplamente compartilhada por todos os que vivem sobressaltados, e que traduz a principal dimensão da vida urbana: a “política do medo cotidiano”. Do interior dos carros olha-se a paisagem dos subúrbios do Rio de Janeiro como se estes fossem lugares despovoados; mora em cada um a intranquilidade diante da existência do estranho. “O vazio do lugar está no olho de quem vê e nas pernas ou rodas de quem anda. Vazios são os lugares em que não se entra e onde se sentiria perdido e vulnerável, surpreendido e um tanto atemorizado pela presença de humanos” (BAUMAN, 2001, p.122).

Para o viajante, esses subúrbios são lugares desabitados que dizem do medo do contato, medo que leva o viajante a dispensar a interação com esses lugares que o assustam, uma vez

que a simples presença de moradores lembraria favelas e conjuntos habitacionais. Estes foram construídos para isolar seus habitantes em espécies de guetos, segregando aqueles que produzem o caos, a desordem e o medo físico. A segregação atendeu à necessidade de ordem e de limpeza da cidade.

Ao se percorrerem as pistas largas da avenida, fica a imagem da sucessão de bairros, que não apresentam nenhuma beleza ou qualidade rara. Diante dos subúrbios estabeleceu-se o contraste com a “beleza” da Zona Sul. Tudo o que se vê inspira a separação espacial (Zona Sul, Zona Norte, Subúrbio e Centro) e induz à passagem mais rápida possível pela via que tem como destino ser atravessada e deixada para trás como um não-lugar. (1)

Os residentes dos bairros cortados pela avenida Brasil – aqueles que costumam atravessá-la de ônibus – sabem que nela navega a esperança, o sonho, a morte e a luta pela vida. É enorme a população que convive com o medo, os vícios, as perversões, as ameaças constantes das batidas policiais, a violência dos bandidos e os crimes cometidos por esquadrões. Ela flagra assaltos e conhece as diversas manifestações da violência urbana. De seus bairros esquecidos, invisíveis, fica o indício de onde a vida nada vale, como descreve Otávio Bezerra no filme *Uma avenida chamada Brasil*. “Onde a vida nada vale” contrasta com o brilho dos calçadões das praias de Ipanema, Leblon e Copacabana.

Há várias maneiras de se alcançar uma cidade. Ela se apresenta de modo diferente para quem chega por terra, por mar ou pelo ar. Por terra, veem-se indústrias em Santa Cruz ou janelas, gritam na paisagem os galpões e os prédios abandonados das fábricas.

A avenida Brasil: tempo e espaço, primeira propriedade do capital

A paisagem invisível dos bairros condiciona a paisagem visível das fábricas fechadas e dos galpões abandonados que, como ruínas, são ricos em falar sobre a transitoriedade das coisas. Dos muros pichados olha-se o processo de industrialização do país, uma das preocupações do governo Vargas. Fábricas que foram se movendo da Zona Norte – Tijuca e Vila Isabel – para Benfica e São Cristóvão, e depois para a avenida Brasil.

É possível associar os prédios da fábrica e os grandiosos galpões à industrialização, começo da era moderna, época obcecada por volume e tamanho, uma modernidade do tipo “quanto maior, melhor”, “tamanho é poder, volume é sucesso”. Época das máquinas pesadas, das construções de dimensão grandiosas, como a maior rodovia em cidade, a avenida Brasil, o maior estádio esportivo da América Latina – o Maracanã, inaugurado em 1950 para a Copa do Mundo de Futebol daquele ano. Nessa versão da modernidade, o progresso significava também expansão espacial. Capital e trabalho: partes de um casamento que não aceita o divórcio sob nenhuma condição.

Tempo (2) em que os trabalhadores estabeleciam uma trajetória na única instituição que seria durável na sua vida de trabalhador e investiam na compra de bens duráveis. Quando eu era criança, era comum ouvir as pessoas falando que começariam uma carreira

e a terminariam no mesmo lugar. A segurança era soberana. Os mal-estares provinham de uma espécie de liberdade pequena demais na busca do sentimento dessa mesma segurança.

No capitalismo pesado, o tempo era a ferramenta, o meio que precisava ser administrado prudentemente para conquistar o espaço, que era o valor; por isso, o espaço só era possuído quando controlado. Isto significava “amansar o tempo”, como sugeriu Max Weber; a racionalidade instrumental era o princípio operativo da civilização moderna.

O viajante, que segue pela avenida Brasil, observa a alma penada e danada de uma cidade que deixou de ser maravilhosa, de uma cidade partida que não é a ilustrada nos cartões-postais, que se mostra anestesiada diante do desespero de muitos. Sennett (2006) descreve a condição física do corpo em deslocamento, reforçando a desconexão com o espaço. Navegar pela geografia da cidade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está ao redor. Assim, a nova geografia leva mais água para os moinhos da comunicação. O viajante tanto quanto o telespectador vivem uma experiência narcótica; o corpo move-se passivamente, anestesiado no espaço, em direção a destinos fragmentados e descontínuos.

A linha reta projetada pela avenida que corta ao meio a periferia transforma o lugar do subúrbio em não-lugar aos olhos de quem o vê pelos vidros da janela do carro. A paisagem transformada em não-lugar representa “os olhos dos ricos”, em oposição ao poema “Os olhos dos pobres”, de Baudelaire. (2006)

Os olhos dos adultos como que dizem: Como é horroroso o subúrbio! Parece que todo o lixo do Rio foi transportado para este espaço. “Quanto aos olhos do menor, eles estavam [assustados] demais para exprimir outra coisa senão [uma tristeza estúpida e profunda]”. Mas alguém, quem sabe, poderia pensar: “Eu me sinto um pouco envergonhado por nossos copos e garrafas maiores que a nossa sede”.

No contraste da avenida vê-se a cidade partida como a arena do conflito entre os passageiros do carro e os habitantes-moradores. Os primeiros desejam a cidade limpa – o que introduz o sentimento de pertencimento como mecanismo de identidade em função da separação espacial. Os segundos experimentam a cidade saqueada – o que traz o sentimento de pertencimento não mais associado à memória enraizada nas marcas identitárias do local, com suas culturas e tradições, mas com o sentido de *apartheid*, que marca o isolamento, o encarceramento.

As largas vias da avenida desnudam em todos os momentos os contrastes desta cidade partida: “seu lado de paisagem, em que ela é natureza, e seu lado de interior, em que ela é quarto” (ROUANET, 1992, p. 50). As formas dos conjuntos habitacionais e das favelas que margeiam a avenida são como uma pancada na porta do presente, uma espécie de retorno ao tempo de exploração da força de trabalho, uma separação entre cidade limpa e cidade saqueada – referência fundamental para distinguir os cidadãos burgueses dos operários na morada do capitalismo, representado pela ideia de progresso.

A avenida Brasil: circulação da exploração e dominação, segunda propriedade do capital

Pela avenida Brasil atravessa o cortejo de carros envolvido pela atmosfera de medo cotidiano. A paisagem à volta, pesadamente oprimida, significa a lógica da acumulação em função da exploração e da dominação. Estas representam a segunda propriedade inseparável do capital. Através dessas linhas simbólicas que separam duas cidades e distinguem os seus cidadãos, manifesta-se o afastamento do indivíduo em relação ao espaço público civil. Esse ato de apartar-se trata da cisão que foi desenvolvida na modernidade entre o cuidado de si, como referência à ordem do interior, e o cuidado da cidade, do outro, do planeta, como referência à ordem do exterior.

A passagem pela avenida Brasil é a imagem do capitalismo pesado que une duas questões: Como o cidadão rompe com o afastamento do espaço que fragiliza o sentimento de pertencimento? Como recuperar o espaço público civil para o cidadão fortalecer esse mesmo sentimento de pertencimento?

Os conjuntos habitacionais e as favelas que margeiam a avenida Brasil demonstram, primeiro, a exploração da força de trabalho; depois, a relação de dominação; em seguida a segregação espacial, que submete os habitantes a guetos; por fim, a pilhagem identificada das vidas desperdiçadas.

Para-se o carro e desce-se para ver a destruição do prédio do *Jornal do Brasil*, principal jornal que se posicionou contra o golpe militar durante os chamados Anos de Chumbo. Durante esse período, os jovens militantes e os intelectuais de esquerda sabiam quem eram os mocinhos e quem eram os bandidos na relação de exploração/dominação. Do lado da dominação, os norte-americanos; do lado das vítimas, o povo sul-americano. A luta por direitos, liberação da mulher, igualdade e dignidade humana era certa para combater tal relação. Tão certa quanto a luta entre o colonialismo e o imperialismo. Foi um período apaixonadamente político. Hoje, percebemos que não conquistamos um mundo mais justo, igualitário, mas sim que as coisas não são tão simples. Os conflitos da contemporaneidade não são um filme de faroeste. Não há uma luta entre o bem e o mal.

Lembra-se de Baudelaire (BAUDELAIRE, 2006) murmurando em uma atmosfera com “ardentes perfumes da Morte”: o fim da história que tanto preocupa os vivos desde os anos 1960, deixando-os inquietos em função da morte, que atingirá todos, “é o único verdadeiro alvo da detestável vida!”. Mas nem todos os mortos estão no cemitério do Caju. Olhamos para o esvaziamento das ruas sem a pulsação das massas. Este vazio afirma a morte das ideologias, o envelhecimento das filosofias e certo modo de fazer a arte política, tão marcante para a geração dos anos 1970. Essa morte nos leva a indagações: Que utopias nos fecha no passado? Que utopias nos abre o futuro? Que esperanças perdemos? Que esperanças ainda cultivamos?

Se a centralidade da utopia e da esperança for afirmada pela equivalência entre o Reino de Deus (paraíso perdido, sagrado, teologia) e o Reino da Liberdade (sociedade sem classes, profano, materialismo), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou sinônima, a do Reino da Liberdade, então, a equivalência entre a sociedade sem exploração e o Reino de Deus nos aproximaria do fim da história e da utopia.

Benjamin (1992) conta para nós uma história em que o profano na modernidade está de acordo com a edificação do sagrado; o conhecimento como doutrina apresenta uma dimensão de fé, de certezas e crenças fundamentadas que fragilizam a relação entre teologia e política, ou seja, o profano mantém uma conexão com a religião quando seu sentido se torna um conjunto de doutrinas e práticas que tem dimensão de crença regida pela ideologia do progresso; essa crença impede o combate ao fascismo, porque acredita que a história caminha no sentido do progresso. Assim, perde-se a possibilidade de inovação política. Mas ganha-se a lembrança de que temos de tomar cuidado para não contrair o fanatismo óbvio dos antitabagistas, dos vegetarianos, dos pacifistas, dos ambientalistas militantes, e também as suas formas mais sutis, que oferecem a felicidade nas mercadorias dispostas em prateleiras difundindo o “jardim de infância global”, ou seja, transforma as mercadorias em imagens de felicidade, infantilizando a espécie humana.

Para Oz (2004) o fanático é uma pessoa que se considera inspirada por uma divindade e é iluminada pelo espírito divino. É ainda aquele que tem zelo religioso excessivo e intolerante. Alguém, portanto, que adere cegamente a uma doutrina ou a um partido; que é faccioso. Aquele que tem dedicação, admiração ou amor exaltado por outro ou por algo. Enfim, é alguém entusiasmado e apaixonado.

O efêmero da sociedade de consumo, como manifestação da vida líquida, cria modos de subjetivação que propiciam o fanatismo como produtor de valores que se transformam em intransigência, intolerância e violência. É importante situar o fanatismo com a compreensão de que o efêmero na sociedade de consumo convoca para um processo de “sedução do sagrado”, exigindo espaços de purificação, nos quais se experimentam os sentidos da própria vida pela afirmação da semelhança como condição para viver os modos de existência no aqui e no agora. Isto resulta em negação da diferença, em não olhar o caminho da injustiça social. A purificação denuncia a crueldade da violência, que se expressa pela ameaça de morte ao outro, que sofre através da humilhação, do extermínio, do genocídio, do ecocídio e do biocídio.

Na modernidade pesada, a lógica da acumulação habitava na cidade ocupando espaços com grandes volumes, como as fábricas e as casas de largas extensões. No interior das casas, essa lógica convivía com os estilos dos móveis e a decoração, e com a noção de casamento. Além da durabilidade dos objetos e da união estável, em grande parte do mundo as pessoas costumavam ter pelo menos três certezas básicas: onde vou viver, o que vou fazer para ganhar a vida e o que vai me acontecer depois que eu morrer. Quase todos no mundo, há

apenas 150 anos, sabiam que iam passar a vida ali onde tinham nascido, ou em algum lugar próximo, talvez na cidade vizinha; para se sustentarem, fariam o que seus pais faziam, ou algo muito semelhante; caso *se comportassem bem*, iriam para um mundo melhor após a morte (OZ, 2004, p. 27).

O século XX erodiu e, muitas vezes, destruiu estas e outras certezas. A perda de tais convicções elementares pode ter provocado o meio século mais carregado de ideologias, seguido do meio século mais ferozmente egoísta, hedonista e voltado para aparatos mecânicos. No que diz respeito aos movimentos ideológicos da primeira metade do século, o lema costumava ser “amanhã será um dia melhor – façamos sacrifícios hoje”. Em algum ponto em torno da metade do século XX, essa noção foi substituída por outra de felicidade imediata, não apenas o famoso direito de lutar pela felicidade, mas a difundida ilusão de que a felicidade está à disposição nas prateleiras. “Tudo o que você tem a fazer é enriquecer o suficiente para propiciar a felicidade com sua carteira de dinheiro” (OZ, 2004, p. 28).

Na modernidade pesada, o interior da casa e o exterior da cidade seguem a lógica de acumulação que funcionava sob o imperativo do trabalho, o qual estabelecia a ordem social, definindo os papéis e os direitos que apontavam a renúncia-liberdade e a durabilidade do trabalho, do espaço, dos bens e das relações de dominação e exploração como a norma de uma sociedade de “produção” industrial que afirmava as diferenças de classe, de gênero, étnicas e religiosas como a base para o respeito à propriedade privada e à liberdade.

Na modernidade leve, o interior da casa e o exterior (paisagem) da cidade seguem a nova lógica de acumulação. Esta está intimamente ligada à sociedade, que deslocou o eixo do imperativo do trabalho para o do imperativo do consumo. O imperativo do consumo produz uma ordem social que exalta a cultura do individualismo e da liberdade como valores que devem ser atribuídos a todas as mercadorias ofertadas pelos templos de consumo, os quais funcionam como rituais que transformam essas mercadorias em imagens de felicidade. Assim, os templos de consumo retratam o interior da casa e o exterior da cidade com a lógica da defesa contra a diferença enunciada pela chegada dos “estrangeiros” da avenida Brasil aos lugares em que são “personagens estranhos ao lugar em que se movem” (BAUMAN, 2001, p. 108). Nesta perspectiva, a diferença é a afirmação do risco à propriedade privada e à liberdade.

Essa nova lógica de acumulação estabelece o efêmero como norma de uma sociedade de consumo que funciona sob o imperativo da acumulação-consumo e que oferece mercadorias na mídia para produzir os modos de existência e de interpretação no mundo dos sujeitos. E o faz por meio da associação entre os bens e o culto às imagens dos escolhidos que proporcionam a sociedade de espetáculo. Esta segue a lógica da propriedade do capital da exploração e da dominação, produzindo novos modos de subjetivação. Para aprofundar esses novos modos de subjetivação, escolhamos a avenida das Américas, que se articula com a avenida Brasil através de Santa Cruz.

A avenida das Américas

Esta outra porta, seja ela de entrada ou de saída do Rio de Janeiro através dos bairros da Zona Oeste, forma uma conexão com o mundo globalizado presente nesta cidade, cujo nome personifica a integralização das Américas, nova etapa do capitalismo que destaca os templos de consumo que produzem a política do culto. A avenida das Américas é uma via de alta velocidade com grande movimento, paralela à avenida Sernambetiba, margeando os 18 quilômetros de praia da Barra da Tijuca. Em todas as direções, o viajante avista lagoas e montanhas, como o maciço da Pedra Branca e o maciço da Tijuca. Todos os terrenos ao longo da avenida são ocupados por grandes condomínios residenciais, parques, supermercados, escolas, hospitais e *shopping centers*.

Além de condomínios residenciais, a avenida das Américas também tem atraído as grandes empresas nacionais, sobretudo as de petróleo. Ela foi duplicada e recebeu sinalização devido ao alto número de acidentes. Nos sinais de trânsito, há crianças vendendo pequenos produtos e pedindo esmolas, adultos distribuindo panfletos de propaganda, vendendo frutas e pedindo dinheiro.

Em todos os pontos da cidade, crianças e adultos estão dispostos de maneiras diversas pelas ruas, mas o que acontece nos sinais da Barra da Tijuca representa o horror dos contemporâneos pelos estranhos (personagens que não pertencem ao lugar), que ameaçam a segurança e provocam o medo; assim, a presença desses estranhos tornou o temor de ser assaltado amplamente compartilhado por todos.

Na Barra da Tijuca – bairro projetado por Lúcio Costa, que iniciou, em 1969, o seu Plano Piloto destinado a tornar-se o templo do modernismo urbano, sem confusão de esquinas – as ruas são traçadas como avenidas destinadas exclusivamente ao tráfego, ao transporte, sem caminhantes que possam seguir a esmo, ou simplesmente passantes. Há quatro grandes avenidas de circulação de carros para o bairro que começou a crescer ao longo da avenida das Américas, que é parte da rodovia BR-101, e se estende pela faixa central de areia da região, originalmente uma restinga, composta por dunas de areias brancas cobertas por vegetação de arbustos.

Quem fosse convidado a passar pela avenida das Américas não reconheceria a minha lembrança de adolescente: em lugar das dunas de areias, os condomínios residenciais; em vez dos pesqueiros que ficavam ali atrás de belas anchovas e cações, condomínios, automóveis e *shopping centers*; em lugar do despovoado, onde era possível aos jovens namorarem nas noites de verão, uma explosão do capitalismo global, que tornou o bairro uma potência econômica durante os anos 1980, acarretando uma considerável valorização econômica desta área, através do setor de serviços. Nessa época, houve um movimento de emancipação da Barra e dos bairros vizinhos, mas o resultado do plebiscito foi negativo. Hoje em dia, a região é a principal zona de atração imobiliária para as classes média e alta da cidade.

Diante da grandiosidade dos prédios e dos condomínios que se apresentam com uma concepção de comunidade fechada, com portões e seguranças que protegem os habitantes – vendidos como ideais de qualidade de vida na Barra da Tijuca – só se pode recordar com saudades daquilo que não é mais. Mas a cidade tem esse atrativo; a lembrança da demolição das dunas implica voltar ao passado para, servindo-se dele, colocar o presente numa situação crítica.

A avenida das Américas: liberdade e individualidade, terceira propriedade do capital

Presente corporificado na avenida das Américas e que causa entusiasmo aos moradores que residem na Barra da Tijuca, espaço sem “grades” e com acesso a todos os serviços, é o lugar onde foi construída uma nova sala de concertos do Rio de Janeiro, inspirada na Cidade da Música do parque de La Villette, em Paris. De outro lado, o crescimento populacional desordenado das favelas e a expansão geográfica provocam medos aos moradores devido ao aumento da criminalidade e ao caos no sistema de transporte e no saneamento da região.

Entre condomínios, *shopping centers*, centros comerciais, boates, cybercafés e teatros, crescem as academias, os restaurantes, as casas de *show*, os bingos e as igrejas pentecostais e católicas que prometem o sonho de uma vida melhor, reduzida ao tamanho da vizinhança mais próxima. Vida que se torna imagem nos prospectos de venda distribuídos pelos estranhos, colocando a Barra da Tijuca como uma comunidade fechada dos sem comunidade que usam as câmeras de TV ocultas e os seguranças armados.

O traçado das avenidas tenta impedir o encontro com estranhos e o gastar a pé o tempo ocioso pelas ruas. As arquiteturas dos *shoppings*, dos centros comerciais, da academia, do bingo e das igrejas apresentam-se numa ordem que atesta a falta de contato. Suas linhas contínuas e paralelas significam a morte da rua, a morte do espaço que, transformado em lugar de passagem, enfraquece as relações entre as pessoas, uma vez que é nele que elas se tocam, se percebem, se aproximam e se distanciam. A rua, reduzida à tarefa exclusiva do tráfego, expurga “todas as atuais perturbações causadas por caminantes sem rumo, ociosos, gente a flunar ou simplesmente passantes ao acaso” (BAUMAN, 1999, p. 50)

Nesse bairro projetado, os habitantes fecham-se em lugares públicos que tentam eliminar a surpresa e o acidente, mas que propiciam a experiência da interioridade e do conforto. A uniformidade em compartilhar com sujeitos de corpos esguios – produzidos pela lipoaspiração ou pelas academias – os mesmos lugares supervisionados e vigiados, que encorajam a ação e não a interação social real, transforma esses lugares públicos em templos de consumo que protegem os cidadãos da falta de segurança, mas que os privam de exercer a liberdade na vida urbana. Entrar nesses templos é poder estar na cidade, mas não fazer parte da cultura pública.

A avenida das Américas: trabalho e consumo, quarta propriedade do capital

Dentro dos templos de consumo, o culto à imagem do corpo associado à mercadoria torna-se realidade. Neles, busca-se de modo incessante o culto da individualidade através da adoração a mercadorias, o que se exterioriza pelo ritual do consumo. Estes veiculam imagens que visam ao “nascimento” da individualidade pela sedução das mercadorias possibilitadas pela sociedade de espetáculo. Às mercadorias nos templos de consumo são atribuídos os valores de troca que se apresentam no mercado através da imagem espetacularizada, anunciando o que o sujeito individuado pode vir a ser se consumir tais mercadorias. A promessa do vir a ser está associada às experiências estampadas nas diversões inesgotáveis transmitidas por esse tipo de imagens.

As imagens espetacularizadas dos sujeitos escolhidos pelo mercado são exploradas pela mídia televisiva, eletrônica e impressa como a do objeto/mercadoria, esses mesmos sujeitos exibindo a sua vida privada no espaço público. Isto oculta as novas formas de relações de dominação e exploração, porque os sujeitos escolhidos se prestam a funcionar como os conselheiros dos sujeitos individuados. Estes precisam ser orientados para saber o que devem fazer por e para si próprios, alimentando a cultura da individualidade e da liberdade.

Nomear o sofrimento passa a ser um problema assustador; sem chamá-lo de inquietação ou infelicidade não haverá esperanças de cura. Esta falta de nomeação advinda da consciência do sofrimento compele à ação, que pode se caracterizar pela sua inibição ou pela sua exacerbação, evidenciando uma procura não autêntica de satisfação. Esta acompanha a busca da liberdade, que é na verdade bastante frágil.

O que cada vez mais se percebe é que a busca não autêntica de satisfação e o sentimento de vazio diante do problema de não nomear o sofrimento são os fatores que sustentam a relação entre riqueza, mercadoria e valor; isto porque tanto os conselheiros como os aconselhados tornaram-se a própria mercadoria, à qual se atribui um valor que serve para a riqueza do grande capital da indústria cultural globalizada. Conselheiros e aconselhados dependem de seu corpo, de sua imagem, de sua individualidade para vender sua força de trabalho, o que significa a venda de uma parcela de sua vida para o capital, que produz os modos de privatização da existência e o esvaziamento da cultura pública.

Buscam-se, incessantemente, nos templos de consumo, as mercadorias que devolvam a imagem de sua própria subjetividade. Então, caminha-se por esses lugares como ruas desertas que ganham o brilho das vitrines, as quais exibem as mercadorias procuradas pelos cidadãos, que anseiam ver nelas refletidos os seus desejos. O consumo sustenta a relação de dominação e exploração; ele seria a promessa de felicidade, se não tivesse como propriedade a exploração e a pilhagem.

As mercadorias transformadas em imagens de entretenimento, lazer e cultura, e que são expostas nos templos de consumo, corporificam a procura incessante em sua direção,

ocultando o valor do trabalho. Este traz em si a invenção tecnológica promotora do desemprego e produtora da injustiça social. Sem dúvida nenhuma, os atraentes produtos não conseguirão oferecer a beleza da vida que não está nas prateleiras das lojas.

Ao entrarmos nos templos de consumo, a moeda falsa que Baudelaire nos apresenta em seus *Pequenos poemas em prosa* (2006) – sinais das coisas que encarnam a promessa do tempo contemporâneo – chega até nós através de um trecho em que narra a saída de uma tabacaria, quando seu amigo dá uma moeda falsa para um pedinte, cujos olhos suplicantes contêm humilhação e censura. A atitude de seu amigo suscita-lhe várias ideias que poderiam ter motivado tal conduta, mas o amigo rompe seus devaneios retomando suas próprias palavras:

Sim, você tem razão; não há prazer mais doce do que surpreender um homem dando-lhe mais do que ele espera”. [...] ao ver que seus olhos brilhavam com incontestável candura. Vi, então, que ele tinha querido fazer, ao mesmo tempo caridade e um bom negócio; ganhar quarenta sols e o coração de Deus. Ganhar o paraíso economicamente; enfim, conquistar grátis um diploma de homem caridoso. Eu quase lhe perdoaria o desejo do prazer criminoso, do qual eu, antes, supusera-o capaz; eu teria achado curioso e singular que ele se divertisse em comprometer os pobres. Mas não lhe perdoarei nunca a inépcia de seu cálculo. Não é jamais desculpável ser-se mau, mas há algum mérito em saber que se é; o mais irreparável dos vícios é fazer o mal por burrice (BAUDELAIRE, 2006, p. 169).

A moeda falsa do amigo de Baudelaire mostra a dialética entre a imagem e a mercadoria. Nesta mesma linha de pensamento, compreendemos os templos de consumo como a imagem da moeda falsa. Ao serem identificados como os lugares de peregrinação, proporcionarão encontrar a subjetividade perdida ou negada, ganhando a comunidade-paraíso e conquistando a individualidade. Nesses lugares, exalta-se o indivíduo como o valor mais elevado da sociedade de consumo e que é produzido pelo culto à imagem espetacularizada de outros. Busca-se, assim, a subjetividade perdida. Os templos de consumo transformam-se, então, em moeda falsa que expressa a exibição da vida privada no espaço público, ou seja, tais valores assim exibidos passam a ser os organizadores e os juizes da vida pública.

O que significa, então, compartilhar a vida nesses templos de consumo? Tais lugares, diferentes de outros, podem ser aproveitados sem medo, mas excluem o risco da aventura – o que resta é divertimento puro, sem mistura ou contaminação. Eles seriam capazes de oferecer a prática da civilidade? (3)

Há muitos locais nas cidades que se aproximam do que se pode chamar de espaço público, mas aos quais não se pode dar o nome de espaço civil. (4) Uma cidade com espaços públicos urbanos mas sem espaço civil poderia ainda ser chamada de cidade? Na definição clássica de Richard Sennett (apud Bauman, 2001:111), cidade é “um assentamento humano em que estranhos têm chance de se encontrarem”. Em uma cidade

na qual os lugares públicos só oferecem o encontro entre semelhantes, há a possibilidade de se aprender a prática individual da civilidade sem a condição de estranhos se encontrarem na condição de estranhos? Para Sennett, a vida urbana requer a civilidade. (5) Em geral, esses templos de consumo convergem, aliam-se e condensam-se na política do culto.

A avenida das Américas: comunidade e nacionalismo, quinta propriedade do capital

O sentimento de pertencimento a uma comunidade exclui a tolerância da diferença e a hospitalidade dada ao estranho. Dessa forma, podemos pensar nesse sentimento de pertencimento como uma versão do nacionalismo. O nacionalismo abre as portas para o desejo de “nós” e tranca as portas para “eles”. Nessa ótica, busca-se o “nós” do “credo patriótico/nacionalista que significa pessoas *como nós* em contraposição a “eles”, que significa pessoas que são diferentes de ‘nós’” (SENNETT APUD BAUMAN, 2001, p. 207).

As novas formas de vida comunitária situam-se entre o sonho da semelhança e a ansiedade gerada pela diferença que, impregnada de impurezas, transforma-se em medo do contato com os estranhos que não mais precisariam ser vistos, tocados ou sentidos. Onde quer que estejamos, precisamos saber como usar o preservativo urbano, que é representado pelo lugar sem-lugar que une os corpos que buscam afastar-se dos corpos desprezados. Isto em uma sociedade que compartilha “o fim da era do engajamento”, ou seja, onde não é mais necessário o engajamento ativo na vida, porque o progresso na “modernidade líquida” significa mover-se leve, deixar-se atrair por coisas que não podem ser duráveis e confiáveis ou ter volume e peso, mas sim desejar o transitório, e que podem ser abandonadas sem remorso. Fixar-se e manter laços são problemas para a velocidade “atordoante da circulação, da reciclagem, do envelhecimento, do entulho e da substituição que traz lucro hoje”.

O lugar sem-lugar é o adequado aos tempos atuais “globais-locais”. Esses lugares nos remetem aos problemas que envolvem o sentido global do local, que se constitui na tensão entre estas duas faces extremas. Isto é feito a partir dos templos de consumo, que ganham dimensão religiosa quando as propriedades do capital tornam-se invisíveis.

Em outras palavras, os templos de consumo tornam-se as fontes de uma potência religiosa, que possibilitam o encantamento do mundo ao criarem a experiência do porto seguro, do encontro com o semelhante e da certeza do culto à imagem, o que implica pertencimento. O culto à imagem é essencial para que seja reconhecido o “nós”. A imagem do corpo nos templos de consumo cintila com a possibilidade de segurança dada pela distinção entre “nós” e “eles” e, nesta perspectiva, a imagem do corpo fica encantada e livre para desfrutar das delícias da vida, que será partilhada no calor da individualidade que faz com que os medos sejam jogados fora. Conhece-se pela imagem do corpo quem será um de “nós” e quem será “ele”; a separação exige os ritos de purificação nos templos de consumo para preservar o padrão da comunidade

como referencial de pertencimento, que significa pessoas como “nós” e pessoas diferentes de “nós”. A busca do “nós” é a autoproteção que produz o desejo de comunidade como defesa contra o mal-estar que se expressa pela presença dos estranhos.

Os templos de consumo traduzem a incerteza, a insegurança e a falta de garantias e de proteção. Estas se tornam as principais fontes de ansiedade que buscam certeza, segurança e proteção na “comunidade de semelhança”, e o fazem através da projeção de amor a si próprio e de repulsa ao perigo, ao estranho, criando a necessidade deles.

A avenida das Américas: propriedade, diferença e desigualdade social, sexta propriedade do capital

Os templos de consumo da Barra da Tijuca servem para colocar o presente numa situação crítica porque personificam o *apartheid*, mas este aspecto de segregação convive no entorno com as favelas. A tentativa de segregação explica a noção reacionária do lugar apresentada por Doreen Massey (2000) que destaca os problemas que envolvem tal noção. Para Massey, a primeira questão diz respeito aos lugares terem identidades singulares e essenciais e não múltiplas, que poderiam ser vistas como fonte de riqueza e de conflito.

Aqui é preciso considerar a invenção da propriedade, que se transforma, nos dias de hoje, em imagem espetacularizada dos sujeitos escolhidos – estes revestidos de uma sacralidade que os faz, ao mesmo tempo, invejados, odiados e adorados pela imagem que ostentam. Desse modo, a propriedade – uma das características essenciais do capital – é pensada como fonte da noção reacionária do lugar que produz apego à comunidade dos sem-comunidade para defender o direito a ela, o qual é ameaçado pelo estranho, considerado inimigo, figura diabólica digna de ser combatida.

A contrapartida aos conflitos trazidos pelos estranhos que devem ser vencidos converte-se em norma de vida no meio urbano, que está intimamente associada à política do medo cotidiano – manifestação do fundamentalismo que afirma a origem do local a partir da construção de uma identidade singular. Usamos aqui o termo fundamentalismo com o sentido de vontade de conviver com os semelhantes, repudiando os diferentes. Esta visão contribui para o lugar ser reconhecido como terra natal de um povo com direitos, por isso compreendendo-o como área de conflito territorial entre os que o identificam como terra natal e os que o reivindicam.

O fator diferença é uma propriedade do capital que, espalhado por todo o globo terrestre, torna-se a sede do pecado do capital. A diferença conduz à supressão do mal e ao restabelecimento do bem, trazendo tanto anseios de vingança e castigo quanto de justiça social, que orientam a construção da cultura do espaço público. A ocupação do solo pelas classes média e alta dialoga com a organização do espaço ocupado pela favela, o qual historicamente é a “comunidade” popular que concentra parte da pobreza existente e que, por princípio, é tido como ilegal e irregular.

A disputa pelo território coloca a necessidade de se estabelecerem fronteiras, a fim de que aquela região ganhe uma identidade que se constrói a partir de uma história introvertida que, segundo Massey (2000), está “baseada na sondagem do passado e à procura de origens internalizadas”. Para a autora, esta é a segunda questão que se enfrenta quando se busca o sentido do lugar. A terceira questão diz respeito à ideia de identificar o local com a comunidade que ali reside, porque as comunidades podem existir sem estarem na mesma área. Por outro lado, em seu interior há pessoas ocupando diferentes posições, o que implica múltiplos sentidos do lugar. Dessa perspectiva, o que dá a este espaço um propósito progressista não é uma história longa e internalizada, mas a relação que ele estabelece com o que se encontra no mundo mais amplo, o que permite a integração de forma positiva – global e local.

Para a autora, o conceito progressista do lugar pode desenvolver-se de muitos modos. Um deles é conceituar o local em termos de interações sociais que agrupam, interações estas que são vistas como processos. O outro é perceber que as fronteiras, no sentido de divisões demarcatórias, não são necessárias para a conceituação de um lugar em si. O terceiro modo diz respeito à compreensão de os lugares estarem repletos de conflitos.

No mundo da globalização, os templos de consumo ganham nova importância porque estão estreitamente relacionados à tensão entre global e local, revelando a principal característica do espaço público. Nos dias de hoje, a dispensa de interação, que lança os cidadãos em um processo de compartimentação e fragmentação do território, produz em seus atores diferentes formas de vida e modos de intervir. Isto porque os templos de consumo acolhem e beneficiam o sonho de comunidade e também fomentam a política do medo cotidiano que implica medo de contato com o estranho, este como representante do perigo que traz intensa ansiedade, insegurança e ameaça.

A política do medo cotidiano estreita as relações entre a privatização da existência e a ideia de estilo de vida em “comunidade fechada” para os sem-comunidade, o que supõe a homogeneidade como estilo de vida. Fica assim descartada a noção do “bem comum”, contribuindo para substituir o objeto da política, ou seja, em lugar da visão de uma sociedade que se importa com a justiça social há uma outra que tem como opção consumir espetáculos que encenam a oferta de conselhos para a política-vida. Reforçam-se assim a solidão, a exibição das confissões públicas da intimidade e a exposição na vida pública dos medos privados. Do ponto de vista de Bauman, “o que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos” (BAUMAN, 2001, p. 83).

A avenida das Américas: privatização da existência, sétima propriedade do capital

O palco da exposição da intimidade, em plena esfera pública, impõe a confissão dos segredos mais íntimos, a exibição de frustrações, receios, dores, misérias e anseios em nome

da prestação de um novo tipo de serviço público, aquele que produz a imagem espetacularizada. Esta dá visibilidade ao sujeito escolhido para “ser exemplo de vida e dar sentido a sentimentos, emoções e pensamentos ainda desorganizados”, oferecendo assim as orientações sobre como lidar com os problemas que,

se forem resolvidos, o serão sempre de forma individual, jamais coletiva. Privatizam-se os problemas, especialmente os sociais, e não há a quem se queixar ou pedir ajuda, nem ao padre nem ao prefeito, e muito menos à mídia. Os acertos de uma vida, assim como a derrota e mesmo a pobreza, são frutos de esforço pessoal (LINS, 2004, p.143)

Por um lado, essa privatização de problemas sociais reforça um estado de impossibilidade de decisão, isto é, assumir uma decisão sensata quando nada dura muito tempo e nenhum formato se consolida. Por outro lado, a privatização de problemas sociais caminha para a sua não tradução em questões públicas, expulsando da agenda pública “todos os problemas não privados. O que cada vez mais é percebido como ‘questões públicas’ são os problemas privados de figuras públicas” (BAUMAN,2001).

Esta situação conduz à reflexão sobre pontos que se referem à importância do espaço público civil na elaboração de uma ética da alteridade na contemporaneidade, a qual trata a liberdade como um valor supremo, graças à perda de outros valores para se obter a liberdade sacrificada no altar da segurança. Dessa expansão da liberdade decorre o esvaziamento da vida pública, que sustenta a ideologia do individualismo e do consumismo. Mas o esvaziamento da rua pública oferece subsídios para intensificar a consciência da temporalidade, da historicidade e da caducidade do espaço urbano; este fica estremecido no presente por trazer o passado como ruína, anunciando, ao mesmo tempo, a perda da identidade, a profanação do sagrado (6) e a rememoração do passado.

A exposição dos medos privados em lugares públicos produz modos de existência que estabelecem relações sociais diferenciadas para um povo que vive de acordo com a sua barbárie. Isto se passa em uma cidade que se desenvolveu entre a montanha – com suas favelas – e o mar – com seus edifícios ou casas em condomínios fechados. A violência é produzida pela cidade partida, que ainda persegue os ideais de beleza, ordem e limpeza.

“Mas está para começar um novo século em que todos os habitantes voarão como andorinhas no céu de verão, chamando uns aos outros como se fosse um jogo, exibindo-se em volteios com as asas firmes, removendo do ar mosquitos e pernilongos”. (CALVINO, 1995, p. 140) As duas cidades de Calvino – uma do rato e uma da andorinha – mudam com o tempo, mas não muda a relação entre elas: a segunda é aquela que está para se libertar da primeira. (CALVINO, 1995, p.140).

Os ratos e as andorinhas alimentam-se das oportunidades de extravasamento que não conseguem combater o sofrimento humano derivado da insegurança, da incerteza, da falta de garantias e do medo. Destaca-se a crença no aumento de liberdade individual que coincide

com o crescimento da impotência coletiva, na medida em que não há uma “maneira óbvia e fácil de traduzir preocupações pessoais em questões públicas e, inversamente, de discernir e apontar o que é público nos problemas privados” (BAUMAN, 2000, p.100)

A dissolução das pontes entre a vida pública e a privada transforma o espaço público em templos de consumo que proporcionam o espetáculo da vida privada, ou seja, permite que os medos privados sejam exibidos publicamente, mas não se tornem questões públicas.

O estado de insatisfação de cada um consigo mesmo leva à autorreforma para alcançar o sucesso da felicidade da vida individual, que pode ser perseguida sem a atenção em relação aos aspectos comuns da vida coletiva. Assim, os outros aparecem como estranhos e o mundo exterior é um impedimento à possibilidade do sucesso individual e, por isso, pode ser depredado, saqueado e devastado. “A infelicidade resultante justifica e vigora a política de vida autocentrada. Seu produto final é a perpetuação da liquidez da existência”. (BAUMAN, 2007, p. 20)

O advento da sociedade-líquida moderna intensifica a liberdade, o medo, a incerteza, a insegurança levando à morte as principais utopias da sociedade moderna, como a transformação social e a vida coletiva. A iminência do caos lança as pessoas em uma tempestade que anuncia o fenômeno fundamental da contemporaneidade, a vida líquida numa modernidade líquida, (7) que sob o imperativo do novo torna obsoletas e envelhecidas as coisas que se apresentam antes mesmo de terem sido apreendidas. A vida é vivida de modo precário e em condições de incerteza constante, exigindo sempre os reinícios profissionais, amorosos e tantos outros. Isto faz com que as ligações sejam frouxas e os compromissos não tenham validade, o que orienta o modo com que as pessoas pensam e se engajam, anunciando, portanto, a temática central da época atual: a universalização do medo, a busca da liberdade e do prazer, a polaridade entre ordem e caos, a crise da cultura, dos valores e da moral.

Para Bauman (2007, p.17), “a vida líquida é uma vida de consumo.” Projeta o mundo e as pessoas como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a utilidade (portanto, o viço, a atração, o poder de sedução e o valor) enquanto são usados. O julgamento e a avaliação são moldados segundo o padrão dos objetos de consumo. Neste sentido, o mundo e a relação entre pessoas terão pouco tempo de vida útil, assim como os objetos quando se tornam impróprios para o consumo. Por serem impróprios, prostitutas, índios, meninos de rua, negros ou qualquer outra pessoa/objeto podem ser destruídos, incinerados ou removidos como lixo, quando não precisam mais ser utilizados. A lealdade, a cooperação, a solidariedade, o respeito são motivos de vergonha e não de orgulho em um mundo que oscila entre os prazeres do consumo e os horrores da pilha de lixo.

Diante da ameaça de ser jogado no lixo, luta-se para eliminar o que se julga ser mau nos dias de hoje. A violência urbana, que anuncia a política do medo cotidiano, é resultante da chegada dos tempos bárbaros nesta cidade partida (8) que se divide em duas: uma que

indica os desvios de jovens de classe média da Barra da Tijuca, que roubam e espancam empregadas domésticas porque lhes parecem prostitutas, e outra que apresenta as cenas de guerra, em favelas, de uma cidade militarizada por milícias, traficantes e polícia. Daí resultam invasões nas favelas cariocas, mortes e torturas, tirania imposta pelo tráfico de drogas e pelas milícias.

O ataque à favela não é uma questão de ação contra os pobres em defesa dos ricos, mas sim de uma luta que reivindica a eliminação do que se julga ser mau. Esta devoção à eliminação do “mau” pode ser pensada como uma manifestação do fundamentalismo, que expressa o desprezo por este tipo de mundo e anseia trocá-lo pelo “paraíso”. Concebe-se este “paraíso” na forma de lutar pela felicidade imediata. Foge-se do pesadelo permanente da falta de garantias, da segurança e do medo cotidiano refugiando-se na “Caixa de Pandora”. Lamentam-se então os efeitos globais e assiste-se ao conformismo generalizado; ressurgem questões conservadoras, tais como a desintegração da família e dos valores morais integradores, como cooperação e solidariedade.

Neste sentido, nós nos indagamos sobre os efeitos produzidos pelas situações em que o “outro” passa despercebido em sua condição humana e também sobre os modos de subjetivação produzidos pela “perda do interesse pela vida pública, praticamente reduzida a questões de mercado, [o que provoca] um enorme retraimento dos sujeitos para a vida privada, com a consequente exaltação das expectativas amorosas” (COSTA, 1999).

Notas

1) Um não-lugar “é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, autoestradas, anônimos quartos de hotel, transporte público” (BAUMAN, 2001).

2) “O tempo rotinizado prendia o trabalho ao solo, enquanto a massa dos prédios da fábrica, o peso do maquinário e o trabalho permanentemente atado acorrentavam o capital. Nem o capital e nem o trabalho estavam ansiosos para mudar, e nem seriam capazes disso” (BAUMAN, 2001, p. 135).

3) “A civilidade, como a linguagem, não pode ser ‘privada’. Antes de se tornar a arte individualmente aprendida e privadamente praticada, a civilidade deve ser uma característica da situação social. É o entorno urbano que deve ser ‘civil’, a fim de que seus habitantes possam aprender as difíceis habilidades da civilidade” (BAUMAN, 2001, p. 112)

4) “Significa, antes e acima de tudo, a disponibilidade de espaços que as pessoas possam compartilhar como *personae* públicas – sem serem instigadas, pressionadas ou

induzidas a tirar as máscaras e ‘deixar-se ir’, ‘expressar-se’, confessar seus sentimentos íntimos e exibir seus pensamentos, sonhos e angústias. Mas também significa uma cidade que se apresenta a seus residentes como um bem comum” (BAUMAN, 2001, p. 112).

5) “[...] a atividade que protege as pessoas umas das outras, permitindo, contudo, que possam estar juntas. [...] A civilidade tem como objetivo proteger os outros de serem sobrecarregados com nosso peso” (SENNETT APUD BAUMAN, 2001, p. 112).

6) Profanação do sagrado é termo utilizado por Bauman em *Modernidade Líquida* e expressa o repúdio e o destronamento do passado, mas acima de tudo da “tradição” – isto é o sedimento ou o resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação” (2001, p. 9).

7) Termo utilizado por Bauman no livro *Vida Líquida* (2007) para explicar a forma de vida que tende a ser levada adiante em uma sociedade líquido-moderna, em que as

condições sob as quais agem seus membros mudam em tempo mais curto do que o necessário para a consolidação de hábitos e rotinas provenientes das formas de agir. A liquidez da vida e a sociedade alimentam-se e revigoram-se mutuamente.

8) Imagem atribuída ao Rio de Janeiro pelos meios de comunicação depois da publicação do livro-reportagem de Zuenir Ventura.

Referências Bibliográficas

- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- COSTA, Jurandir Freire. *Razões Públicas Emoções Privadas*, Rocco, 1999
- LINS, Consuelo. "Edifício Máster: controle, vigilância e resistência". In: *O Documentário de Eduardo Coutinho – televisão, cinema e vídeo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MASSEY, Doreen. "Um sentido global do lugar". In: ARANTES, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Papirus. p.177- 85 (memo).
- OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Rio de Janeiro: Ed.Ediouro, 2004
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- ROUANET, Sergio Paulo et. al. Dossiê Walter Benjamin. *Revista USP*, n.15, set./out./nov. 1992.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Rio de Janeiro: Record, 2006.