

## PAISAGENS URBANAS, COISAS PÚBLICAS\*

Isaac JOSEPH\*\*

Trad. de Regina Martins da Matta\*\*\*

“O mar como a pintura é uma sociedade secreta que nunca anuncia suas cores.”  
Jacques Prévert-Georges Braque  
*Varengeville*, Maeght, 1995

“Uma espécie de revelação me veio no hospital. Eu estava doente em Nova York e me perguntava onde tinha visto as mulheres caminhando como as minhas enfermeiras. Tinha tempo para pensar sobre isto. Achava que tinha sido no cinema. Voltando à França, observei, sobretudo em Paris, a freqüência deste jeito de caminhar; as jovens eram francesas e também caminhavam desta maneira. De fato, os modos de andar americanos, graças ao cinema, começavam a chegar ao nosso país. Essa era uma idéia que eu podia generalizar.” (MAUSS, 1960, p. 368).

**RESUMO:** O autor discute a urbanidade democrática hoje, a partir de uma dupla questão teórico-metodológica: (1) como transferir para a experiência estética os conceitos da filosofia da ação e da linguagem comum? (2) como considerar os interesses democráticos tratados pela filosofia do espaço, questionando a relação da experiência sensível dos indivíduos com a paisagem urbana? Para tanto retorna às filosofias do espaço público (H. Arendt e J. Habermas) e às teorias da paisagem urbana, concluindo pela pertinência da abordagem interacionista da escola de Chicago (particularmente de Goffman), por sua capacidade analítica na decomposição e recomposição do urbano; pelas estratégias heurísticas de hibridação de conceitos originários de campos distintos: ecologia; cenografia; e política, e pela importância sociológica que atribui aos conceitos de “patamar” e de “mediação” nas ciências sociais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espaço público; urbanismo; ecologia; interacionismo; filosofias da ação.

---

\* Este artigo é tradução de “Paysages urbains, choses publiques”. In: JOSEPH Isaac. *La ville sans qualités*. Paris: L’Aube, 1998.

\*\* Professor da Universidade de Paris X – Nanterre; um dos pioneiros do atual desenvolvimento da antropologia urbana a partir dos trabalhos da chamada Escola de Chicago.

\*\*\* Tradutora autônoma. Revisão de Anete Brito Leal Ivo.

Marx dizia, na *Ideologia alemã*, que a divisão do trabalho, base real da ideologia, atingia seu ponto culminante com a separação da cidade e do campo. A história das cidades, diz ele, a qual se confunde com aquela da civilização, é também a história da subordinação do indivíduo a uma atividade determinada e faz do animal das cidades um animal tão limitado como o do campo (1960, p. 81).

Entretanto, o que diferencia a condição cidadina é que o animal das cidades se confronta com uma paisagem original porque é “administrado” e deve adaptar-se a um meio singular, feito de concentração de atividades e da congregação de população. Diríamos, no vocabulário contemporâneo: a paisagem urbana é coisa pública e o mundo do cidadão impõe-lhe uma determinação e uma atividade (ou um “limite”) suplementares, dada a densidade das relações com as quais se compromete, pelo fato da co-presença e da visibilidade mútua.

Pensar a comunidade, para Marx, era sair não só da oposição cidade-campo, mas da própria divisão do trabalho e das fantasmagorias políticas e estéticas que esta instaura. Não me parece que tomemos esse caminho. O animal limitado das cidades, depois de Baudelaire e Walter Benjamin, *flâneur*\* ou homem das multidões, é o homem de uma comunidade estruturalmente inacabada. Homem público mais que animal político, as civilidades ou as incivilidades da rua e as obrigações relativas aos impostos o definem mais que suas virtudes cívicas ou cidadãs.

Mas, então, qual é o caminho da “civilização urbana”? Neste mundo despojado de qualquer aparência de comunidade, de quais aparências ele se reveste, e em que registro pensar a atividade de cooperação e de concertação, que implique o mesmo trabalho das aparências, senão o do político? Qual é esta nova matéria pública que nasce com as sociedades urbanas, objeto do trabalho dos políticos da cidade e que impõe aos indivíduos um dever de exposição, ao mesmo tempo em que permanecem

---

\* Optou-se por manter o termo, também conservado pelos tradutores da obra de W. Benjamin citada (ver o v. 2 das Obras Escolhidas: *Le flâneur*. In: BAUDELAIRE, Charles. *Um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991).

estranhos uns aos outros e cotidianamente submetidos ao exercício da reciprocidade?

Fazer da paisagem urbana coisa pública, como o queriam os políticos da cidade, é, sem dúvida, apreendê-la não como coisa, mas como uma **composição**, produto de uma “artealização”\*\* do meio ambiente. A este respeito, os especialistas da paisagem estão de acordo. Mas talvez seja necessário dar um passo a mais e decompor a coisa, para percebê-la como sociedade e como **administração**. Essa seria uma orientação mais pragmática que crítica, fazendo da paisagem urbana o teatro da ação, tanto para o político como para o cidadão, o espaço da disputa por excelência, tanto para os diferentes atores do **projeto urbano** como para os cidadãos que dele fazem uso e o põem em evidência ao organizar suas próprias perspectivas, individuais ou conjuntas, seus encontros com a **coisa pública**.

Esta orientação pragmática é uma maneira de recolocar a questão formulada há alguns anos a propósito dos serviços públicos. Perguntava-se: “Para que servem os usuários?”<sup>1</sup> Hoje, talvez, deva-se perguntar: para que servem os cidadãos? E não perguntar, o que lhes falta para se converterem em animais políticos – essa é a opção normativa da denúncia crítica – mas em que o político falha quando os acusa de indiferença frente à coisa pública? Qual é esta atividade, desconhecida do político, à qual se dedicam os usuários para salvaguardar as situações ordinárias, quando se encontram ou se reúnem? Por quais compromissos os cidadãos procuram desmentir a imagem das cidades como selvas, mantendo suas fantasmagorias de comunidade ou de cidadania? Estas fantasmagorias, no espírito de Walter Benjamin, são duplamente dignas de interesse para compreender a abrangência do domínio público: elas precedem a transformação das formas culturais em mercadorias puras e simples – diríamos que elas retardam o mercado – e constituem formas e modos

---

\*\* NT: Artealisation, tomado de Alain Roger, significando uma leitura artística da natureza ou do meio ambiente, para o autor.

<sup>1</sup> Os anais do colóquio realizado em janeiro de 1991 sobre esse tema foram publicados pela missão Prospective da RATP em cinco tomos. Ver, sobretudo, os tomos 3, 4 e 5 da **Relation de service dans le secteur public**. RATP, 1992.

de **exposição**: passagens, panoramas, folhetins, coleções particulares ou exposições universais. Mas como compreender a força dos valores de exposição? E por que eles aparecem como indícios de modernidade ou de inovação? É a leitura da **Sociologia dos sentidos**, de Simmel, que sustenta a argumentação de Benjamin: adaptar-se às grandes cidades é adaptar-se a um mundo que institui o privilégio da visão sobre a audição e banaliza as situações em que as pessoas podem se ver longamente sem se falarem. Prazeres e recursos da observação, mas também inquietudes da decodificação, na falta da reciprocidade. Daí a importância dessas **fisiologias do comum** que as culturas urbanas nos oferecem, seus folhetins, seus clichês, seus *ready made expressifs*, diria Goffman. Elas nos fazem detetives, explorando os recursos e a paisagem acessível da cidade. Elas *limitam* no duplo sentido do termo a experiência urbana e os interesses de conhecimento do cidadão.

Valorizar o domínio público ou transformar seu valor, tal seria a fantasmagoria de uma urbanidade democrática hoje. Atenta tanto à ação conjunta e a seus pressupostos de **comunidade virtual** como ao jogo de crenças delimitadas sobre o bem público que ela institui. É esta a tarefa que as páginas seguintes desejam rememorar, como uma herança dos discursos sobre a cidade e a paisagem urbana e um guia para a atenção pública.

Um artigo do jornal *Le Monde*, datado de 30 de julho de 1997, “A paisagem sob observação fotográfica”, apresenta a evolução do ambiente a partir de dois pontos: a aldeia de Aurel (departamento de Drôme), situada diante do maciço de Vercors; e a praça da igreja de Chaillac (departamento de Indre), com 1.260 habitantes. A equipe do Observatório Fotográfico da Paisagem propôs resumir o trabalho,<sup>2</sup> que foi objeto da reportagem, com o termo **segunda tomada** ou **retomada**. Tais termos designam a comparação de lugares da área urbana ou rural fotografados do mesmo ângulo e com o mesmo enquadramento, com alguns meses ou anos de

---

<sup>2</sup> *Séquences/Paysages*, Ministère de l'Environnement – Hazan, 1997.

intervalo. No caso de Chaillac, o comentário feito por Michel Guerrin das duas fotos de John Davies merece ser citado na íntegra.

#### Chaillac invadida pela circulação

Essas duas imagens foram feitas em maio de 1995 e maio de 1997. A transformação deu-se em dois tempos: em fins de 1995, o monumento aos mortos, erigido em 1928, foi deslocado; durante o primeiro semestre de 1997, a praça foi renovada: o terreno do jogo de bocha, os arbustos, a cabine telefônica, a grama, a iluminação foram substituídos por estacionamentos, um terreno com revestimento ocre e outro, compacto, para jogar bocha. A rua foi alargada e corrigiu-se em curva um canto ali existente, que fazia um ângulo reto. Em outra parte – aqui invisível – da praça, o adro da igreja foi renovado, e acomodaram-se os arvoredos e os terraços do café. Segundo a prefeitura de Chaillac, o espetacular aumento de tráfego, sobretudo de caminhões – fenômeno encontrado em várias cidadezinhas – motivou essa renovação. O monumento havia sido encoberto pelos veículos e os habitantes não conseguiam mais ouvir os discursos do prefeito nem a música, quando das cerimônias oficiais. As crianças que brincavam em volta do monumento corriam perigo. Este deslocamento causou grande revolta no povoado, antes de ser aceito. John Davies vê, nessa evolução, a queda de uma tradição rural e a influência do tráfego – uma casa de chá que ficava na esquina foi fechada – e das zonas comerciais sobre o aspecto das pequenas cidades. Ele constatou, sobretudo, que o monumento aos mortos está hoje próximo de um supermercado.

As categorias de análise de uma paisagem urbana, apresentadas nessas poucas linhas, desenham no vazio o retrato de um habitante, cujo problema pode ser sintetizado pelas transformações da praça: enquanto o habitante do povoado de Aurel, ameaçado no início do século pelo desmatamento, é hoje “devorado pela vegetação”, segundo o *Le Monde*, o de Chaillac “está invadido pela circulação”. Deslocaram-se os monumentos, substituíram-se os equipamentos de sociabilidade por estacionamentos, alargaram-se ruas. Adaptou-se a ordem da visibilidade ao reino dos caminhões – os habitantes não conseguiam mais *ver* o monumento – e levou-se em conta o ambiente acústico – era preciso que a música e os discursos das cerimônias oficiais fossem de novo ouvidos. A selva que se impõe como meio urbano não é a das multidões, segundo a comparação que W. Benjamin, leitor de Baudelaire, fazia a propósito da Paris do século passado, mas da circulação em geral e, com ela, das modificações que introduz na ordem das distâncias e das proximidades.

Dessa perspectiva, a praça não é mais a mesma: a casa de chá foi fechada e o supermercado aproximou-se do monumento aos mortos, ou seja, do centro. As mudanças da paisagem caminham juntas com as mudanças de uso e traduzem a abertura do território local, seja central ou periférico, à ordem das redes. Renovar a praça é preservar o terreno das bochas e as calçadas dos cafés – sinais da estadia e pontos de referência do lugar na nova ordem da circulação – restaurar sua função cívica de local de reunião e seus dispositivos de visibilidade, modificar as condições de acessibilidade (estacionamentos, cabines telefônicas) e a oferta de segurança, etc.

Compreende-se a **revolta** dos habitantes em face dessas mudanças que revelam claramente que eles não dispõem mais do mesmo espaço de comunicação, nem do espaço cívico, nem do mesmo tempo de deslocamento, nem do mesmo ambiente de estadia. O habitante viu como se transformam as formas da paisagem urbana juntamente com as condições de sua vida pública – em Chaillac e, mais ainda, nas grandes metrópoles. É a própria coisa pública, mais precisamente, a própria **matéria** do meio ambiente estético e da ordem cívica, sua matéria ótica e sonora, que mudou.

Como descrever essas mudanças com um mesmo e único vocabulário? Como continuar o trabalho de Benjamin e permanecer fiel à intuição de uma história social que, agora, toma por objeto não mais as fantasmagorias da divisão do trabalho, mas as da cidadania?<sup>3</sup> Como pensar as formas de aglomeração da grande cidade e suas questões políticas, não só do ponto de vista clássico das efervescências da multidão e das celebrações da massa como entidade coletiva, mas a partir do heroísmo do *flâneur*, da reunião dos compradores, e dessa **exaltação religiosa das**

---

<sup>3</sup> Fantasmagoria, em Marx, indica a transformação fetichista da relação social entre os homens em relação às coisas. O termo será usado por Benjamin como uma categoria descritiva dos fenômenos culturais, indissociavelmente técnicos e estéticos, da modernidade: fantasmagoria das paisagens, dos panoramas, do folhetim, etc. Ver a nota que Jean Lacoste consagra a esse termo (Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 259-60).

**grandes cidades**, que pretende não se afastar da experiência do lúdico e do **barroco da banalidade**?<sup>4</sup>

O fato de não distinguir as duas noções, paisagem e entorno, como o queriam certos especialistas, em nada afeta a formulação do problema. Na verdade, pode-se dizer que ele é **ecológico** em todas as acepções do termo, uma vez que concerne populações diferentes – locais ou de passagem – sobre um mesmo território de co-presença e que se trata de articular vários territórios de atividade – cívica, lúdica, comercial – de uma mesma população. A questão central é, então, a das regulações da **acessibilidade** e dos modos de deslocamento, isto é, dos dispositivos e dos rituais de acesso a esses diferentes territórios. Mas assim mesmo pode-se constatar que as fotos atestam uma transformação da paisagem e **da organização das perspectivas** – visuais e sonoras – que determina a organização das perspectivas.<sup>5</sup> As duas fórmulas dizem, de maneira distinta, mas apresentadas como complementares, o que mudou na praça da igreja em Chaillac. A primeira, sublinha a que ponto o espaço está **pleno**, já repleto – é preciso **deslocar** o monumento aos mortos e o jogo de bochas – para adaptá-lo às imposições da circulação. A segunda, avalia a praça da igreja com base em critérios da cenografia, como a arte de organizar o olhar e a escuta, e, para tanto, o espaço deve estar *livre*, capaz de acolher vários modos de exposição, vazio ou ocupado pela simples forma da mutualidade, o espaço do relato e da intriga.

Qualquer experiência de paisagem corresponde a uma intriga singular. Mas em que medida essas intrigas são **coletivas**? A que compromissos implícitos as transformações da praça dizem respeito? Por serem entorno e não apenas paisagens, os locais que interessam ao Observatório de Paisagens podem, virtualmente, aproveitar da observação e permitir imaginar acontecimentos (contam-se casos, incidentes memoráveis,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 6. O *flâneur* só é um herói da modernidade porque ele, como o catador de trapos (*lumpen*), ocupando-se solitariamente em recolher os refugos e cacos da cidade, é mais ligado, segundo a fórmula de Benjamin, “à renovação do antigo que à manutenção do novo”; *ibidem*, p. 264-65.

<sup>5</sup> O conceito de organização das perspectivas é tomado de (MEAD, 1932, p. 606) que o define como um modo de adaptação não-subjetiva de um indivíduo ou de uma forma a seu entorno.

por exemplo: “Não se escutava mais o discurso do prefeito”). Ganhar-se-ia, talvez, nessa passagem, uma justa medida do **que se passa** na praça e, por isso mesmo, uma reintegração da ação e da linguagem na observação estética das paisagens.

Como se trata de espaços públicos, esta reintegração é inevitável e preciosa: permite regrar as coisas num domínio coletivo por definição e não pressupor a existência de uma comunidade ou de uma coletividade cuja representação estaria inscrita de maneira transparente no espaço. Bastaria imaginar a série de relatos que conduziu à reforma da praça da igreja, para compreender que não há nada de mais comum na história de um espaço público e da sua reforma que este trabalho de segunda tomada ou retomada.<sup>6</sup> E compreende-se também que essa comunidade, para quem essa paisagem ou esse espaço constituem o patrimônio, é uma **comunidade virtual**, retomando o título de uma obra de Pierre Livet. Dito de outra forma, a vinculação dos habitantes ou dos administradores a uma forma espacial ou a uma organização dos equipamentos e dos serviços da praça não se funda senão na falta de todo **saber mútuo**. Este seria o paradoxo de uma cooperação sem saber mútuo disponível. Se se desconfia de todo pressuposto holístico, é preciso dizer, com efeito, que os valores e crenças ligados ao coletivo (aqueles de que se diz constitutivos de um patrimônio a ser preservado, restaurado, revisitado) são o produto de uma química de transformações que aborda três problemas preliminares, segundo Pierre Livet. *Problema da congruência das representações*: como certificar-se que populações ou indivíduos diferentes têm a mesma interpretação de um marco no qual se desenrola uma ação? *Problema da cooperação na ação*: quer se trate de interiorizar uma norma ou de ser afetado por ela do exterior, de todas as maneiras supõe-se uma cooperação – de si mesmo no tempo ou de outrem na sanção. *Problema da mobilização e do excesso de comunidade*: se o compromisso do indivíduo é interessado ou

---

<sup>6</sup> Ver, principalmente, *Streets. Critical perspectives on public space. Tributes to Spiro Kostoff*, University of California Press, 1994; aí mostra-se que, desde o período helenístico até as grandes obras de Haussmann, a fundação das cidades passa por uma reavaliação cultural da ordem urbana como organização visível.



vantajoso, em que medida a ação coletiva permanece sendo uma ação comum e em que medida seus fins são partilhados? (LIVET, 1997)

Os espaços públicos – a praça da igreja, o café e o jogo de bocha, como locais de reunião, as cerimônias oficiais como ocasiões de reunião – pleiteiam, na realidade, duas estéticas simultâneas: as do espaço pleno e as do espaço vazio, aquelas do espaço equipado e do espaço dramático. Em matéria de patrimônio, a diversidade das formas e das funções simbólicas que se classificam juntas convida o pesquisador a privilegiar as abordagens em termos de contextos ou de sistemas de atividades localizadas. Quanto a saber se esses espaços são coletivos, nos seus usos ou nas suas representações, esta é outra questão, que impõe questionar-se sobre quais são as competências do enquadramento e do acordo, que transformam um espaço de reunião num espaço coletivo, além de indagar-se sobre as disposições e os dispositivos normativos em ação nesses espaços, que não seriam só limitações sistêmicas (da circulação ou da comunicação), mas também limitações rituais.<sup>7</sup>

O problema da mobilização e do excesso de comunidade é um problema maior para todos os encarregados de espaços públicos e que buscam considerá-los como espaços da ação política. É um desafio de sua gestão (a participação dos cidadãos ou dos habitantes em geral) e, por sua vez, é sua prova simbólica (espaço das civilidades/incivilidades ou espaço cívico/comunitário). Exatamente por isso é que não são o teatro do individualismo, como insistem os defensores da comunidade perdida. Bem ao contrário, as crenças coletivas que lhes são associadas relacionam-se todas ao senso comum, às condições da comunicação, à inteligência do exterior e não à aritmética das crenças privadas (SPERBER, 1997). Do ponto de vista de um enfoque naturalista, as crenças que servem de suporte e dinâmica ao caráter público de um espaço são **produções públicas** em dois sentidos: de um lado modificações mentais e transformações da organização das perspectivas e, de outro, modificações ambientais e transformações dos arranjos materiais. Assim, o cuida-

---

<sup>7</sup> Sobre a distinção entre coerções sistêmicas e coerções rituais, ver (GOFFMAN, 1987).

do com a linguagem e a ação em público não conduz ao desenvolvimento do individualismo. O indivíduo, neste caso, está sucessivamente preso à uma série de papéis, atravessado pelo contágio infra-individual de uma crença, voltado para a conversação consigo mesmo ou ainda desprendido e sacrificado à **comédia da disponibilidade**. Ao contrário, a noção de interação como forma social elementar da linguagem e da ação em sua emergência é que é a dinâmica das produções públicas, uma vez que considera que todo fenômeno social emergente pertence a dois ou mais sistemas ao mesmo tempo. Em suma, a organização das perspectivas não é traço constitutivo do indivíduo racional mas aquilo que lhe acontece ou aquilo a que se dedica numa relação e num momento de **produção pública**.

Considerar uma paisagem como coisa pública é, assim, propor uma dupla questão ao mesmo tempo: como transferir para a descrição da experiência estética, tomada como objeto pelas teorias da paisagem, os conceitos das filosofias da ação e da linguagem comum? Como levar em conta os interesses democráticos com os quais se confrontam os filósofos do espaço público, interrogando, como se partíssemos de zero, a relação sensível com uma paisagem urbana, quer se trate de uma praça, rua ou estação viária? De que se compõe, exatamente, uma paisagem urbana?

I. Das filosofias do espaço público, há alguns anos no centro das discussões das ciências sociais, podemos reter dois enunciados maiores e uma orientação para o trabalho empírico. O primeiro enunciado, que devemos a Hannah Arendt, define o espaço público como o lugar da *ação* – em oposição ao trabalho e à obra – e dos modos de subjetivação não-identitários – em oposição aos processos de identificação comunitária e aos territórios da familiaridade. Domínio do intervalo e da *philia* entre os homens, o espaço público é a cena primitiva do político, enquanto que este se distingue das formas fusionais e fraternais do vínculo social e se estrutura em torno de uma definição comum do interesse geral ou do bem público. O segundo enunciado, amplamente conhecido, tomou-se

emprestado dos trabalhos de J. Habermas sobre a “arqueologia da publicidade” e da sua leitura da filosofia da Ilustração. Faz do espaço público o domínio historicamente constituído da controvérsia democrática, e a dinâmica de uma ética procedural do “atuar comunicacional”, cujo objeto é, desde a célebre definição kantiana da Ilustração, a elaboração de um acordo fundado sobre um “uso livre e público da razão”.<sup>8</sup>

Marcados pela guinada lingüística na filosofia e pelos debates sobre o futuro da idéia democrática nas sociedades que foram submetidas ao totalitarismo, estas duas correntes levaram as ciências sociais a modificar o estatuto que elas concedia ao domínio da vida pública e à relação da ação e da linguagem neste campo. Para isso, as filosofias do espaço público contribuíram paralelamente para o desenvolvimento da pragmática, para a renovação da questão das aparências e para o estudo empírico dos modos de aparição em público. Vinculadas a uma cultura específica, cujas história social e história dos costumes mostravam a elaboração sob o Antigo Regime,<sup>9</sup> as maneiras de fazer e de dizer constitutivas da vida pública já não dependiam apenas de uma igualdade de condição do *homo strategicus*, expert cínico em máscaras e papéis sociais, mas de uma tradição republicana da liberdade de publicização e do dever de exposição. As filosofias do espaço público têm assim permitido, sobretudo na França, romper com uma crítica da vida cotidiana, convencional e, no essencial, fossilizada, inteiramente fundada sobre a problemática da alienação e sobre as nostalgias e doçuras da autenticidade.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presse Pocket-Calmann-Lévy, 1983; *Vies politiques*, Paris, Gallimard – Essais, 1974; *Politiques et pensée, colloque Hannah-Arendt*, Petite Bibliothèque Payot, 1996, sobretudo a bela contribuição de Étienne Tassin, *La question de l'apparence*, p. 67-89; Jürgen Habermas, *l'Espace public*, Payot, 1978.

<sup>9</sup> D. Roche, *la culture des apparences. Une histoire du vêtement XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fayard, 1989; *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Fayard, 1997.

<sup>10</sup> Trata-se, sem dúvida, de um dos mais prolixos avatares da corrente de pensamento que se esforçou por denunciar as alienações no catálogo de nossas atividades rotineiras. Retórica crítica que só soube se mostrar vigilante relativamente às manifestações concretas e às ilustrações que tranquilizavam a dominação, e cuja competência denunciadora mostrou-se curiosamente mais discreta no tocante aos fenômenos de corrupção e destrinchamento dos mecanismos de dominação. Entre a lógica do poder e a lógica da reprodução, o discurso da autenticidade imobilizou-se na figura de um ator reputado autônomo, negociando da melhor maneira – na maio-

A orientação pragmática<sup>11</sup> subjacente à ética procedimental da discussão pressupõe que a verdade de um juízo não é da ordem da prova, mas do consenso. A ameaça imanente a essa ordem é o relativismo – o mais baixo grau do acordo, a indiferença às diferenças – ou sua elevação politicamente confortável – a comodidade das solidariedades e das comunidades, o culturalismo ou o localismo, como princípios da justificação. A ameaça relativista refere-se às duas dimensões, cognitiva e normativa, do juízo: para o senso comum e a reciprocidade das perspectivas, como para o senso prático e a pertinência dos compromissos. Assim, o sentido gira em torno de um vazio. A razão seria mais do âmbito da justificação que da motivação, e a verdade, mais do protesto que da certifi-

---

ria das ocasiões, sofrendo – identidades de empréstimo e papéis disponíveis. O trabalho das aparências desse ator é, assim, a garantia do seu domínio das situações. Individualizado pelo “método”, racional por postulado, esse homem é reconhecível. Como se trata do cotidiano, é na maior parte das vezes uma mulher no seu papel de dona de casa. Assediada pela publicidade, submetida e domesticada, a banalidade a invade e as rotinas lhe pesam. Como escapar a essa gravitação universal dos mundos sociais? Liberar-se, emancipar-se, é transformar o cotidiano por “atalhos”, poetizar as situações para salvá-las do desastre da repetição, encontrar outras intensidades sociais, aquela da festa ou da conversão, engajar-se em processos ou comunidades “de exaltação recíproca” (Henri Lefebvre). Sociedades de iguais, seitas militantes, cenas da troca total e do todo-político. Até o momento em que o discurso crítico se corrompe por uma *autopoiesis* diabólica, toma uma posição e se fixa no radicalismo chique das teorias do simulacro.

<sup>11</sup> Resumiremos a orientação pragmática – da qual não se tem sublinhado suficientemente que reata com o Iluminismo e com seu interesse pela vida pública – às seis proposições enunciadas por Habermas, comentando a obra de C. S. Peirce:

- 1) em lugar das certezas do sujeito da representação, é a prática argumentada de intercompreensão que atesta uma relação com o objeto;
- 2) às evidências privadas da introspecção, que se supõe desvelar fatos da consciência, se substitui a crítica pública, por uma comunidade de intérpretes, de signos universalmente acessíveis;
- 3) à idéia de um escalonamento do conhecimento a partir de elementos primeiros ou de intuições imediatas, opõe-se o princípio de uma experiência cognitiva sempre mediatizada ou determinada por uma cognição anterior;
- 4) contra o “fenomenalismo”, hipótese de uma coisa em si que escaparia às representações, afirma-se que não existe realidade escondida por trás das aparências;
- 5) à figura cartesiana de um sujeito da dúvida, situando-se fora do mundo, a orientação pragmática opõe um sujeito sempre tomado em um contexto e, assim, incapaz de abstrair-se do fundo de convicções que constitui o mundo da vida;
- 6) na medida em que não se poderia conceber crença ou convicção que não conduzisse à ação, os privilégios atribuídos ao sujeito conhecedor pelas filosofias da consciência são transferidos ao sujeito em ação. Jurgen Habermas, Charles Sanders Peirce: à propos de la communication. In: **Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique**. Le Cerf, 1994, p.9-30.

Um eco dessa orientação pragmática pode ser encontrado nas neurociências, sobretudo nos trabalhos de Marc Jeannerod e Alain Berthoz. O primeiro enuncia claramente a mudança de paradigma, J’agis, donc je suis. In: **Esprit, où est-tu? Psychanalyse et neurosciences**. Odile Jacob, 1996, p. 211-223. Ver também BERTHOS, A. **Le sens du mouvement**. Odile Jacob, 1997.

cação. É sem dúvida sobre esse pilar do pensamento democrático – o que vai da função política da incompreensão<sup>12</sup> até a ideologia da participação – que se pode compreender a história do vocabulário das civilidades e da urbanidade. As palavras da sociabilidade (condescendência, tranqüilidade, tolerância) convivem com as do combate e da obra (beneficência, compromisso).

Com a sociabilidade, a estética da conversação e do consenso concertado se transfere para o sistema da rua. Os que falam no espaço de uma conversação ou os que se reúnem ou se encontram na rua são responsáveis ou identificáveis por certas rotinas ou repetições. Atores de um momento ritual, estão submetidos a obrigações em um espaço de crença ou de confiança. O sociólogo tem o hábito de lidar com esses atores limitados por rituais e carregados deles, mas se interessa menos pela emergência de um compromisso, quer dizer, pelos jogos de linguagem que mobiliza no presente de uma situação ou pelo conjunto de interpretações e de releituras do acontecimento. Prometer agir, declarar o que se pretende fazer e, posteriormente, disso prestar contas, é retomar o presente, voltar a fazê-lo participar de uma série de jogos de linguagem concertados, arrancá-lo de seu mistério fenomenológico. Tal é, de fato e de experiência, o processo de publicização: co-extensivo ao processo de socialização e obrigado à exposição e à reformulação.

Guardemos apenas que, na medida em que o espaço público, tanto no sentido abstrato como no concreto, define-se como da ordem da comunicação e da formulação, suas determinações não são mais aquelas da expressão imediata ou identitária dos agentes, nem suas motivações **autênticas** ou racionais. As unidades elementares desse espaço são **respostas** que encontram sentido e coerência numa “sintaxe das condutas” (Goffman) ou numa “gramática dos motivos”. Não há ação que não seja

---

<sup>12</sup> Sobre o desacordo como categoria fundamental do político, ver Jacques Rancière. *La mésentente*. Galilée, 1994.

mediatizada ou **refletida** em um espaço dramático da aparição, ou que não seja **retomada** por suas formulações.<sup>13</sup>

Mas a passagem da conversação para a rua não se dá sem consequências nem sem dificuldades conceituais. Nas pesquisas desenvolvidas sobre as culturas e as sociabilidades urbanas, sobretudo na França, a noção de espaço público, por sua vez metáfora da cidade como lugar de encontro, da *cit * como centro de debate político, e da sociedade urbana como sociedade democrática, parece fazer girar em torno de uma mesma palavra um campo de pesquisa infinitamente extenso por seus objetos e suas problemáticas.<sup>14</sup> Significante zero da urbanidade, o espaço público permitiria ultrapassar, com êxito, as fronteiras, não obstante reais, entre civilidade e civilismo, entre o espaço de circula o da cidade e o espaço de comunica o da cidadania, entre o marco ecológico das atividades e o marco participativo, moral ou político de um compromisso.

Entretanto, é preciso salientar – 25 anos depois do aparecimento do livro de Habermas, *O espaço público*, e dez anos depois do lançamento dos programas de pesquisas do Plano Urbano sobre esse tema – que a posi o que consiste em apropriar-se de uma no o tal qual ela aparece num momento da pesquisa, que problematizar a pluralidade de sentidos que ela comporta e o seu caráter fortemente híbrido em rela o   uma epistemologia das ciências sociais, é simultaneamente justificável e fecundo. Nos trabalhos de pesquisas desenvolvidos nos últimos anos nesse campo, um espaço público é um instrumento de dramatiza o da intersubjetividade prática,<sup>15</sup> que mobiliza toda uma série de artefatos e equipamentos do pensamento e da atividade. Daí resulta uma hibrida o de linguagens, de que não se pode ignorar nem a consistência própria nem o isolamento entre uns e outros. Linguagem da ecologia que faz do espaço físico um espaço pleno e um ambiente de recursos. Linguagem da ceno-

---

<sup>13</sup> GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*. Minuit, 1972; BURKE, Kenneth. *A grammar of motives*. University of California Press, 1974; MILLS, C. Wright. Situated action and vocabularies of motive. *American Sociological Review*, 6, d c., 1940. p. 904-13.

<sup>14</sup> Ver os *Anales de la Recherche Urbaine*, n. 57-58, *Espaces publics en ville*, juin, 1993; JOSEPH, Isaac (dir.). *Prendre place: espace public et culture dramatique*. Editions Recherche, 1994.

<sup>15</sup> Sobre essa no o, ver JOAS, Hans. *Georg Herbert Mead*. Polity Press, Londres, 1985.

grafia que tende, ao contrário, a esvaziar o espaço para só reter a observabilidade e suas variantes. Linguagem do político que aprecia o espaço público pelas suas qualidades de acessibilidade e de espaço comum. Em todo caso, observa-se que Jurgen Habermas, voltando-se recentemente para o papel da sociedade civil e do espaço público político, amplia seu questionamento para bem além da esfera da publicidade da sociedade burguesa. *Instrumento de mobilização das convicções e da construção das influências*, um espaço público, diz Habermas, é uma estrutura intermediária que vai do espaço público **episódico** do bar, dos cafés e das ruas, até o espaço público **abstrato** criado pelos meios de comunicação e composto de leitores, ouvintes e espectadores simultaneamente isolados e globalmente dispersos, passando pelo espaço público **organizado**, em presença dos participantes, que é o das representações teatrais, dos conselhos de pais de alunos, dos concertos de rock, das reuniões de partidos ou das conferências eclesásticas. Longe de ser redutível a uma organização ou a uma ordem, é um fenômeno social tão elementar quanto o são a ação, o ator, o grupo ou a coletividade. Na medida em que ele se caracteriza por horizontes abertos, porosos e móveis (...) importa-lhe que a prática cotidiana da comunicação esteja ao **alcance de todos**. Para designar a infra-estrutura de tais **assembléias**, manifestações, representações, etc., as metáforas arquiteturais de um lugar construído se impõem ao espírito; lembramos, assim, de “tribunais da opinião pública”, de “cenas”, “arenas”, etc. Quanto mais se desprendem de sua presença física e se estendem à presença virtual, mediática, de leitores, de ouvintes ou de espectadores dispersos, mais se torna evidente a abstração que resulta do fato de generalizar-se a estrutura espacial própria das interações simples, estendendo-a ao espaço público.

É esta noção de espaço público que Habermas utiliza para abordar a questão clássica em filosofia política desde Hegel, das relações entre o político e o civil. O espaço público, como mediador entre o sistema político, os setores privados do mundo vivido – aos quais ele dá um espaço de expressão – e os sistemas de ação funcionalmente especificados, é o móvel da democracia e o operador de um acordo entre cidadãos ou simples membros de uma sociedade. A noção remete não só a uma **realidade porosa** na qual se superpõem vários sistemas de atividades, mas tam-

bém a uma **realidade conceitualmente instável**: abstrata e concreta, simbolicamente central e culturalmente dispersa, localizada e desinserida, espacial e falada, episódica ou intermitente, e organizada e estrutural.

Essas dificuldades teóricas não são inteiramente novas e facilmente encontramos seus traços no programa interacionista de G. H. Mead, ao qual Habermas faz referência, ou na microsociologia das civilidades de Goffman, que ele ignora. Nestas duas tradições, que se atravessam, mas não se recobrem, um espaço público é um dispositivo que põe em tensão identidades entre distância e proximidade, entre o cara-a-cara com o outro e a co-presença com os demais (“o outro generalizado” de Mead). Ele lembra que toda socialização passa por um trabalho de figuração, civilmente estruturante, uma vez que põe à prova as competências sociais do consenso, civicamente essencial, na medida em que toda apresentação de si é descritível como justificação e, assim, como um tratamento da incompreensão ou da ofensa virtual. O próprio fato de um espaço público ser **disputável** (nos usos ou nas normas que os regem) faz dele o teatro originário do civil, como domínio dos processos de apaziguamento, e do cívico, como domínio das controvérsias sobre o bem público. A ausência de saber mútuo é, então, uma condição formal da concepção **laica** do político, quer dizer, de uma política que abandonou toda crença comunitarista. O espaço público só constrói identidades **relacionadas** (num meio de visibilidade mútua) e culturalmente **fragmentárias** (na ordem da interação). Nesse sentido, a multiculturalidade das sociedades complexas não é a coabitação de identidades pré-formadas sobre um território, mas a acessibilidade comum. Não a integração estrutural das minorias culturais, mas sua dispersão no espaço dramático. Não o *melting-pot* das comunidades, mas as conversações paralelas de seus membros e a tolerância com as conversas à parte. É essa tensão constante entre o **acordo** como unidade de análise da pragmática e a **incompreensão** como condição do político que está no centro do estudo das relações em público: ela põe no



coração do programa de pesquisas em ciências sociais as noções de patamar e de mediação.<sup>16</sup>

Pode-se encontrar os traços dessa problemática nos debates sobre as paisagens urbanas. Com efeito, o que seria uma paisagem da **comunidade virtual**? Seria, como em SENNET, a rua 14 em Nova York, a profusão de anúncios ítalo-americanos ou chineses (uma pluralidade de signos “específicos” num espaço de signos) ou qualquer rua, desde que as coisas que ela reúna ou que aí aconteçam constituam um modo de **transbordamento** em singular (visibilidades e experiências particulares em um espaço de atividades)? Como se traduz o ideal de cidadania (a relação do corpo soberano com seus membros) no espaço de mediação do habitar e no agenciamento de suas formas? (GAUDIN, 1992). E o que se deve fazer da experiência da mobilidade nesse debate entre as formas estabilizadas do jogo das diferenças e sua irrupção episódica em um encontro?

A mobilidade é a grande questão esquecida das políticas da cidade e do discurso político sobre a urbanidade. Admitimos, com efeito, segundo um postulado da razão democrática, que uma atividade é cívica na sua forma desde que se exponha à percepção comum ou melhor, desde que se obrigue a aparecer publicamente. Assim mesmo admitimos, como prévia a qualquer participação cidadã, a liberdade de ir e vir como um direito e um bem público. Essas duas regras, a do uso público e a da livre circulação, não pertencem, entretanto, à mesma esfera de jurisdição: a primeira põe um princípio de visibilidade ou de concertação pragmática das aparências, enquanto a outra contenta-se em enunciar um direito de visita universal e mínimo; a primeira regra pressupõe uma razão de uso, a segunda, uma condição comum. Ora, a razão procedimental não tem atentado muito para essa condição do **homem como ser de locomoção**. Entretanto, a fórmula ressoa numa curiosa câmara de ecos, em que se encontrariam todos os que sucumbiram às intuições da marcha – KANT, PARK e GIBSON (mas também De Quincey, Baudelaire, Benjamin) – que a utilizaram, atribuindo-lhe sentidos distintos. Em Kant, a mobilidade é

---

<sup>16</sup> Sobre a importância da questão do acordo nos programas de pesquisas atuais nas Ciências Sociais, ver LEPETIT, Bernard (dir.). *Les formes de l'expérience*. Albin Michel, 1996.

uma condição da hospitalidade universal e da paz cosmopolita, uma condição **terrena do direito de visita**; para PARK, ela indica as fronteiras das abordagens territoriais da nascente ecologia urbana, o ardor do jovem cidadão no seu combate à segregação dos enclaves e do sentimento de pertencer a um local; para GIBSON e a ecologia da percepção, ela assinala as aporias de uma psicologia da visão crispada sobre o postulado de uma fixação do ponto de vista, o esquecimento do corpo e de seus movimentos. O ser de locomoção diz tudo isso ao mesmo tempo: que o homem nunca **está em sua casa** num espaço domesticado; que ele não é só **membro** de uma sociedade e que não está irremediavelmente sentado para ver ou falar.

Em suma, quais são os procedimentos (é este o termo correto?) da cooperação, a partir do momento em que se abandona o círculo da conversação para atingir o espaço da mobilidade da rua? Como conceder uma espécie de positividade às qualidades – de acessibilidade, composição ou hibridação funcional, por exemplo – de um espaço urbano, a partir do momento em que suas qualidades podem ser interpretadas ora segundo sua capacidade de **aproximar** (maneiras, modos de vida, culturas), ora segundo seu efeito de discriminar e de **distanciamento** (ruídos, intrusões, congestionamentos). Essas qualidades dependem de uma inteligência social mínima ou de uma estética do bem público e de um enfoque sensível dos marcos da experiência pública? Essas questões podem ser postas para dois níveis geralmente opostos da concepção e do uso dos espaços públicos:

- 1) Na história do trabalho de composição do meio urbano à qual procedem os demiurgos da urbanidade, que são os planejadores, distinguiram-se três componentes da beleza: a articulação entre vários sistemas ou territórios, a aeração do tecido urbano e a visibilidade. (KALAORA, 1995, p. 109-32). Estes componentes do espaço de exibição e de passeio convergem num plano de organização do visível, funcional e higiênico ou cerimonial e simbólico. Eles instituem formas de uso e de ocupação do espaço segundo os modelos tomados emprestados de outras práticas da sociabilidade (os passeios pelo bosque são salões

verdes ou salões de verdura, segundo a expressão de Françoise Choay citada por Bernard Kalaora) ou expressão coletiva (procissões, manifestações). Trata-se neste caso de uma arte, a da composição de paisagens, e de um modo de governo que sempre fazem, inequivocamente, referência a debates políticos ou a uma concepção da democracia. Sabe-se, por exemplo, que René-Louis de Girardin rejeitava o jardim à francesa, no qual via um prolongamento da sociedade da corte – é um *terreno fechado, alinhado, contornado* – ao qual ele opunha as *bondades da mediocridade* e a materialidade das sensações da paisagem pitoresca ou romântica. Aqui, como em outros campos do planejamento urbano, não se pode reduzir o uso ao que virá depois da concepção para ou confirmar a pertinência ou marcar seu fracasso. Uma pragmática das paisagens urbanas deve ser capaz de interrogar ao mesmo tempo os aportes simbólicos que presidem sua formação e as condições de sua vida pública.

- 2) O que seria uma pragmática das paisagens da caminhada? A caminhada deixa a sensibilidade fluir, em uma constante reorganização das perspectivas impostas de fora. Associada ao sentido íntimo, aquele do tempo e da reflexão, ela é, como todo movimento,<sup>17</sup> o sentido do *ex-time*, do para além do limiar, imposição do presente na ex-posição de si. Mas se distingue das outras formas de deslocamento – trem, avião – das que, diríamos, conduzem também a uma reorganização das perspectivas, porque não é somente deslocamento ou modificação do campo de visão. Com a caminhada, não é somente o espetáculo da paisagem que muda de ponto de vista: a caminhada é uma **atividade concertada**, repleta de interações, tanto com outros pedestres quanto com a paisagem, os obstáculos e os equipamentos do terreno. Caminhar é forçosamente viajar, observar e atuar ao mesmo tempo; é ajustar seu passo, sua direção, o contato físico com o meio circundante de humanos e de objetos; em cada momento pensar nas saudações ou nas despedidas, fazer um movimento de cabeça e, caso se trate de

---

<sup>17</sup> BERTHOZ, Alain. *Le sens du mouvement*, Paris: Odile Jacob, 1997.

**caminhar no mesmo passo**, assinalar qualquer mudança de ritmo. Enfim, é produzir indícios de sua atividade no momento mesmo em que esta se produz, enquadrar e marcar seu deslocamento com e para aqueles que o observam. Admitir-se-á facilmente que no meio urbano a caminhada, mesmo se solitária, é uma atividade concertada que pressupõe uma ordem (da marcha) e uma linguagem corporal que o andante sabe decifrar ou interpretar para abrir passagem na multidão, afastar-se, escapular, etc. Mas a experiência da caminhada tem um interesse bem mais geral: na medida em que **mobiliza** a percepção, libera-se da dominação do olho e faz de qualquer visão um deslocamento virtual do corpo inteiro, uma palpação pelo olhar. Dito de outro modo, a caminhada não se contenta em deslocar a percepção, ela a povoa do interior, a ativa quando dos encontros com o meio e faz da pluralidade uma consequência prática da locomoção.<sup>18</sup> A caminhada é, assim, uma “técnica do corpo” (Marcel Mauss) totalmente singular, bem mais que um fenômeno cultural com suas determinações, seus modos e seus modelos: é, por excelência, o fenômeno social total para uma apreciação das paisagens urbanas como coisas públicas. Benjamin – mais uma vez ele – havia comentado a relação entre a poesia de Baudelaire, seu trabalho de crítica de salões e suas exposições e sua experiência de improvisador como caminhante. Ora, é essa combinação da receptividade e da espontaneidade no costume<sup>19</sup> do caminhar que mereceria ser analisada como uma experiência de **enquadramento**, ou seja, como uma experiência cognitiva e prática<sup>20</sup> ao mesmo tempo. E, sem dúvida, poder-se-ia ir mais longe e ver na marcha uma forma de convivência continuada com o presente e com a experiência da emergência. Veja-se o comentário de Starobinski sobre a paixão de Jean-Jacques: a atividade para a qual Rousseau se sente vivo, é aquela na

---

<sup>18</sup> Ver HENNION, Antoine. *Passages et Arrêts en gare*. Plan urbain. 1997; LYNCH, M. The linear society of traffic. *Scientific practice and ordinary action*. Cambridge University Press. New York, 193, p. 154-158.

<sup>19</sup> Ver a tese de Félix Ravaisson (1831): *De l'habitude*. Rivages-Poches, 1997, e a fascinação que, curiosamente, exerceu sobre Heidegger.

<sup>20</sup> GOFFMAN, Erving. *Les cadres de l'expérience*. Minuit, 1991.

qual ele poderia dispensar sua energia numa sucessão de **primeiros movimentos**, sem pensar nos encadeamentos nem nas conseqüências. A caminhada e o passeio instauram a primazia do instante isolado, a atividade irrefletida ou intransitiva em que o corpo se esquece. Ao herborizar, Rousseau contenta-se em acolher os objetos em sua consciência passiva, confina-se em um circuito de atos que engendram indefinidamente seu próprio recomeço, longe de qualquer iniciativa.<sup>21</sup>

II. Das teorias da paisagem, tal como se desenvolveram nos últimos 20 anos na França,<sup>22</sup> há três pontos que merecem ser examinados, e que remetem igualmente, de maneira mais ou menos direta ou implícita, à experiência do caminhar ou do deslocamento.

O primeiro concerne à ruptura com a geografia dos territórios: uma paisagem tem mais a ver com as categorias da passagem, da instabilidade, do espaçamento e da contigüidade que com as categorias de sítio e lugar. Uma paisagem, em geral, e uma paisagem urbana, em particular, *é o lugar onde o céu e a terra se tocam*, diz Michel Corajoud, que completa: *Em uma paisagem, a unidade das partes, sua forma, valem menos que seu transbordamento; não há contornos definidos, cada superfície oscila e se organiza de tal maneira, que se abre, essencialmente, sobre o afora.*<sup>23</sup> A etnografia dos lugares públicos permite acrescentar que essas qualidades espaciais se combinam na experiência do deslocamento com qualidades de uso, do tempo e as modalidades cognitivas do uso: a orientação ganha da contemplação e a instabilidade não é só formal, mas funcional. O que faz **gancho** no espaço não é sempre uma forma, mas um limiar perceptivo ou algo que se destaca num espaço-tempo de atividade.

O segundo ponto a considerar das teorias da paisagem, provém da dificuldade que produz a acolhida a um recém-chegado, a paisagem sonora, nos concertos, não mais de formas, mas dos signos e das visibilidades. A noção de paisagem relacionava-se, tradicionalmente, com o pano de fundo, a amplitude, a visão de cima e a dominação. E, de fato, os pla-

<sup>21</sup> STAROBINSKI, Jean. *La transparence et l'obstacle*. Gallimard, 1971, p. 276.

<sup>22</sup> ROGER, Alain (dir.). *La théorie du paysage en France, 1974-1994*. Champ Vallon, 1995.

<sup>23</sup> In: *La théorie du paysage en France*. op. cit., p. 142-152.

nejadores a concebem como espaço livre e liberado ou, então, composto, articulado sobre visibilidades organizadas. Espaços de ostentação, de exibição ou de passeio, estranhos à experiência dos estados transitórios da sensibilidade e às suas intrigas singulares. Mas toda experiência de uma paisagem é feita de conspirações ou de humores ligados a um lugar. O caminhar encadeia, assim, várias organizações perceptivas: a da linearidade e da desordem dos pensamentos no deambular solitário ao longo de um cais ou de uma estrada; a do percurso com suas seqüências de ação, suas pausas ou suas indecisões, seus avanços de pedra em pedra numa torrente, de ponto a ponto no labirinto de uma estação ferroviária; aquelas da profundidade do campo e da mudança de escala, com suas estratégias destinadas a **adotar um ponto de vista** em uma paisagem; aquela da composição de um plano, de seus contornos e de suas filiações, que requer uma percepção capaz de **validar uma conexão** em um meio. O caminhar volta-se, assim, sobre a distinção intelectual entre a paisagem e o meio, e parece situar-se no limite exato entre dois modos opostos de organização do visível. De um lado, o *vazio retardado da profundidade*, a **veduta** da perspectiva clássica, *a arte das escapadas e das distâncias, de onde as janelas abertas mostram o longínquo como um horizonte recuado ao infinito, no tempo e no espaço*. De outro, a *concatenação de lugares e o espaço pleno, homogêneo, apesar da discordância dos elementos, que competem entre si para passar ao primeiro plano*.<sup>24</sup> A paisagem urbana moderna seria do segundo tipo, conspiração singular e instável (entre o céu e os tetos, entre dois estados passageiros da sensibilidade), mais que aspiração do olhar ou respiração do espaço, como o entendia Haussmann.

A importância dos trabalhos de Jean-François Augoyard e da equipe do Centro de Pesquisas sobre o Espaço Sonoro e o Entorno Urbano (CRESSON) acerca da paisagem sonora (e também sobre o **pôr à vista** dos espaços públicos e sobre a noção de ambiente) provém, sem dúvida, de sua posição à igual distância das interrogações dos urbanistas e dos arquitetos e da etnografia dos espaços urbanos. Mas esta importância deve-se

---

<sup>24</sup> François Dagognet, François Guéry, Odile Marcel. *Mort et résurrection du paysage*. In: **Mort du paysage?**. Champ Vallon, 1982.

sobretudo à tomada de partido **rigorosamente descritivo** de uma etnografia do deslocamento. Tratava-se de dar voz a uma sociologia dos sentidos que permaneceu globalmente em suspenso desde Simmel, de questionar a soberania da vista na estética da paisagem e de restaurar a diversidade dos modos de distanciamento da forma ou do acontecimento percebidos: da vista de cima (a sacada ou o belvedere) com a visão sobrecarregada, **em túnel**; da composição sonora ao ruído. A análise versa sobre os discriminantes sensíveis e perceptíveis de uma situação, sobre os **ambientes** de um lugar ou ainda sobre entornos e momentos, quaisquer que sejam, pois já não se trata de saber qual é o (bom) ponto para ver a (bela) paisagem, mas quais os dispositivos (os contextos) e as disposições (as competências) que entram na organização da matéria sensível. Da paisagem como metaforização (ou artealização) do espaço visto, passa-se aos recursos e às tomadas que revelam um ambiente visto, escutado ou tocado. Agora, trata-se da inaptidão da orelha a tomar distância, da imposição da paisagem a uma sensibilidade incapaz de abstração, o que obriga a **entrar na cena e a pensar a imanência**.<sup>25</sup>

A terceira pista de reflexão introduzida pelas teorias da paisagem relaciona-se com a distinção, já lembrada, entre ambiente e paisagem, entre a ordem factual da ecologia e a ordem sensível e simbólica (BERQUE, 1991, p. 4-13). Essa distinção tem, efetivamente, sua correspondência nas pesquisas sobre os espaços públicos. As tipologias urbanísticas convivem aí com a crítica radical dos etnometodólogos a respeito de qualquer definição objetivante. Assim, como um espaço só é público mediante um trabalho de qualificação que remete aos momentos de ação e às estruturas práticas da experiência, uma paisagem é, segundo a fórmula consagrada de René-Louis de Girardin, *uma situação escolhida ou criada pelo gosto e pelo sentimento*. Ora, se se afirma assim o caráter fenomenal das

---

<sup>25</sup> AUGOYARD, J. - F. La vue est-elle souveraine dans l'esthétique du paysage? In: ROGER, A. 1995, p. 334-345. Jean-François Augoyard e a equipe do CRESSON trabalham com um repertório dos **efeitos** sonoros, definidos como dados que não são nem exclusivamente objetivos nem exclusivamente subjetivos e que, em um contexto, constituem operações estéticas de formatação do dado sonoro físico. Ver Jean-François Augoyard e Henri Torgue. **Répertoire des effets sonores**. Parenthèses, 1995.

paisagens e espaços públicos urbanos, a oposição grosseira do objetivo e do subjetivo corre-se o risco de reforçar aquilo que se desejava denunciar, ou seja, a redução dos espaços considerados por sua dimensão física. As qualidades sensíveis, luminosas e sonoras, por exemplo, são, por sua vez, **dispositivos** construídos que equipam o espaço ou o criam como cenografia e **disposições** ou arranjos de visibilidade que só têm pertinência em e por um momento de ação. Desse modo, a materialidade dos espaços públicos urbanos é inevitavelmente híbrida. Tal como a materialidade de um contexto ou de uma situação, ela tem que ver, de um lado, com sua composição feita de traços, indícios e recursos constitutivos de uma ecologia da atividade perceptiva e, de outro lado, com a organização do olhar e da escuta que dramatiza a relação com o objeto. A etnografia de um lugar público é, assim, necessariamente, a etnografia de um espaço de comunicação; não pode ignorar nem as formas de **adaptação** do olhar ou da percepção do ambiente – e, em consequência, estudar as modalidades de interpretação de um contexto a partir dos indícios que ele permite ler – nem as formas social e localmente situadas de **cooperação** pelas quais se constrói a intersubjetividade prática, qualificando um espaço público. Composição do espaço e organização perceptiva convergem, assim, em uma “relativização constante do sujeito no espaço” e em composições feitas de “conjunções flexíveis” entre belezas fragmentárias.<sup>26</sup>

A ruptura com a visão contemplativa e a descrição da percepção móvel se somam, assim, aos trabalhos sobre as formas de sociabilidade num ambiente urbano. É o mesmo *confort* estético, aquele do olho e do ouvido, o que se encontra na chave de um regime ordenado das civilidades e de uma **proteção pública** da pluralidade das perspectivas. A hibridação das linguagens da ecologia e da cenografia encontra sua legitimidade numa análise das sociabilidades que penetra o fenômeno urbano até seus dois componentes fundamentais: o espaço pleno, no qual o fenô-

---

<sup>26</sup> NAKAMURA, Yoshio (Paysage japonais et post-modernité, *Le Débat*, op. cit., p.77) observa que este termo, de conjunção flexível (*ma o tori*, em japonês), significa “tomar espaço” e denomina a distância a respeitar para não se incomodar o outro, ao mesmo tempo em que se mantém uma relação dinâmica com este outro.



meno é enquadrado segundo escalas de pertinência e contextos de ação diferentes, e o espaço vazio, no qual se realiza o acontecimento de um encontro como ação recíproca elementar, isto é, como interação. A inteligência do externo é, por sua vez, uma inteligência material, inserida num universo de formas naturais, de artefatos e de equipamentos e uma inteligência prática em um universo de transações. Poder-se-ia dizer que uma paisagem urbana é um serviço, como pôde-se dizer que uma forma arquitetônica deveria chegar a sê-lo para escapar ao solipsismo da obra? Isso seria, sem dúvida, sacrificar o vocabulário do equipamento, mas seria também uma maneira de indicar ou de sublinhar o lugar do destinatário. Não mais aquele, realmente privilegiado, do olhar estético, nem aquele outro, ora funcional, ora administrativo, do usuário. Não se trata nem da recepção da obra pelo sujeito, nem do consumo de um produto por um cliente, mas da relação dialógica que se instaura entre um espaço urbano e aquele que o atravessa, o percorre ou o explora.

A tradição interacionista e a microssociologia de Goffman têm aqui algo a dizer, na medida em que têm contribuído amplamente para documentar esse paradigma dialógico, tanto na esfera da ação como na da linguagem. Elas nos introduzem num universo cuja materialidade está constituída por uma coleção de fenômenos sensíveis e de signos, e cujos diferentes campos de práticas (estéticas, científicas, políticas) são descritíveis e analisáveis com os mesmos conceitos de cooperação e **adaptação**. Os atores desse universo não são indivíduos racionais ou consciências que arbitrem representações e menos ainda sujeitos. Eles estão praticamente envolvidos em agenciamentos reflexivos e intersubjetividades práticas e cooperam em um trabalho de organização das perspectivas, alternativamente intra e interindividual. É nesse sentido que são atores “limitados”.<sup>27</sup> O paradigma interacionista talvez corresponda, hoje, a um mundo em que o animal das cidades, sempre limitado pela divisão do trabalho, descobre toda sorte de limites ligados à multiplicação dos **tipos** (é o universo do folhetim, descrito por Benjamin, ou aquele das “regiões

---

<sup>27</sup> *Idéologie allemande*. Paris, Sociales, 1960, p. 81.

morais” da cidade, segundo Park), à explosão dos **ofícios** e dos idiotismos desses ofícios, dos **serviços** e da sua cultura e de sua disponibilidade permanente. É a combinação desses limites que faz a condição cidadina, *onde nada é inteiramente legível para seu vizinho e ninguém é inteiramente indecifrável* (BEJAMIN, 1982, p. 74). O animal limitado voltou-se, não sobre si mesmo, segundo o discurso corrente sobre o aumento dos privatismos, mas sobre a multiplicidade que torna sua existência comum. Dobrado para fora de si mesmo, num conjunto de rotinas práticas, de perspectivas limitadas e de compromissos parciais. Animal limitado pela introversão de sua hostilidade ao estrangeiro, entre reserva e ódio de si. O interacionismo é a descrição desse processo estético e prático – o “barroco da banalidade” – que põe em evidência as seqüências da ação conjunta por meio das quais o animal das cidades limita sua paisagem.

Os textos que se seguem se inscrevem nessa dupla tradição para explorar o espaço público como lugar da ação. Longe de obedecer aos rituais de uma sociologia do ator e às lamentações de uma sociologia das identidades, recordam que um espaço público é, primeiro, o teatro das provas da ação conjunta e da disposição em intriga das identificações. A vulnerabilidade dos compromissos é ali mais natural que as cerimônias da ação coletiva. Austin dizia que as desculpas são o primeiro trabalho de campo da filosofia: talvez aí esteja, para o ator comum como para o pesquisador, uma aprendizagem de base da vida pública.

Da hospitalidade universal à noção de acessibilidade como operadora de urbanidade, dos protocolos da cooperação em matéria de gestão dos espaços públicos à estação viária e aos serviços de urgência psiquiátricos, como metáforas da sociedade de serviços, todas essas questões correspondem a uma conjuntura precisa da pesquisa urbana, preocupada com a recomposição dos espaços da cidade densa e atenta às sociabilidades da coabitação e da co-presença. Elas fazem da cidade, algo mais que um observatório privilegiado das estruturas sociais no seu conjunto e algo menos que um sistema de atividades reduzido a uma organização. Daí o lugar que acordam às noções de situação e de atividade situada, aos

vínculos débeis dos acordos e das reciprocidades **episódicas**, para retomar o termo de Habermas. Daí também a dupla referência aos diferentes vocabulários da ecologia (ecologia urbana, ecologia das atividades, ecologia da percepção) e ao **arcabouço** dramaturgic ou cenográfico. O vocabulário ecológico faz da cidade, como de qualquer sistema de atividades situadas, um espaço pleno, e também dobrado, feito de **nichos** e de territórios mais ou menos porosos ou opacos entre si, no geral descontínuos e em redes. Ao contrário, o vocabulário dramático, como mostrou Peter Brook, estrutura-se sobre a relação ator/observador, que, por sua vez, desdobra-se em duas relações: a relação cena/bastidor e a relação espetáculo/público. Nesta última relação, que é a do interesse do cenógrafo, a organização das perspectivas pode privilegiar uma estética do ponto de vista – do olhar de cima ou da visão axial, a estética do urbanismo haussmanniano, por exemplo – ou uma estética da passagem, conjugando a retirada, o sentido dos limiares e das oportunidades do espaço. Esses dois vocabulários podem ser mobilizados exclusiva ou conjuntamente para a análise de um espaço público. Assim, a inteligência social, operando numa estação ou num serviço de urgência supõe uma coordenação das atividades (de circulação e de comunicação) num espaço descontínuo constituído de várias regiões de significação, com seus recursos cognitivos e normativos próprios, ligados entre si num curso de ação singular, à ocasião de um mesmo evento dramático.

Estas seriam, hoje, as grandes linhas de um retorno ao tema da dispersão do espaço público. O que fica é uma dupla desconfiança: frente ao discurso, politicamente correto em aparência, da integração, discurso que efetivamente reativa o ódio da cidade, ao retomar os temas, amplamente explorados pelo eugenismo do começo do século, da autenticidade identitária e do vínculo comunitário; desconfiança também ante uma sociologia crítica que denuncia o fenômeno urbano, tal fenômeno promovendo a opacidade das dominações e das desigualdades, ao embaçar os limiares e multiplicar as mediações. A referência reiterada à escola de Chicago, hoje convencionada, só tem sentido na medida em que lembra a intenção de uma corrente de pensamento que tentou analisar o

processo de decomposição e de recomposição sociais no meio urbano, que uma interpretação preguiçosa só relaciona com configurações culturais e contextos históricos.

Ao contrário, tenta-se mostrar, sobretudo a propósito da figura do migrante e de sua relação com o **homem marginal** e com o estrangeiro como **aquele que chega** do universo urbano, a pertinência de estratégias heurísticas de hibridação e de importação sistemática de conceitos de um campo a outro, estratégias que constituem o essencial dos títulos de uma corrente de pesquisa para se apresentar como “escola”.<sup>28</sup>

Quanto às competências do cidadão, cujo emprego civil ou incivil dos espaços públicos é a prova mais comum, gostaríamos de sublinhar aqui dois traços. O primeiro relaciona-se a um enquadramento estrutural: nas sociedades urbanas, catalogadas (há dois séculos pelo menos e desde as diatribes de Rousseau contra a cidade) como sociedades de serviços, isto é, universos de dependências, as competências sociais elementares são aquelas que preservam o vínculo social ou restauram sua transparência virtual. Essas competências estão assim submetidas à condição de acessibilidade e de visibilidade mútuas e estão ativas nas controvérsias acerca da ação e, sobretudo, nos problemas da ordem da interação em situação de serviço. Estas controvérsias e estes problemas dizem respeito menos aos atores como **contratantes** que à reciprocidade das perspectivas na situação de transação, na medida em que ela é pública. As competências em questão são, pois, antes de tudo competências do compromisso, de participação e de justificação. O segundo traço que merece ser sublinhado tem a ver justamente com as provas de reciprocidade e com as competências cognitivas e normativas que permitem aos cidadãos, passantes ou usuários, e não somente aos convivas abancados, descritos por Lévi-Strauss, *honrar um bem social*, e *sobrepor-se às tensões entre estranheza e intimidade*, *substituir um vínculo pela justaposição*, prevenir as ofensas ligadas a qualquer abertura num intercâmbio, em suma, satisfazer os princípios

---

<sup>28</sup> Nessa estratégia de hibridação e de importação, a posição de E. C. Hugues foi histórica e teoricamente decisiva. Pode-se julgar serenamente através da coleta de seus textos recentemente traduzidos em francês, **O olhar sociológico**, Éditions de PEHESS, 1997.

implícitos que regem essas *formas não-cristalizadas da vida social*. Do guichê às situações de controle e ao tratamento das emergências, a cooperação não dispõe, na maioria das vezes, de nenhum modo de emprego explícito. Ela obedece, entretanto, a protocolos práticos, por vezes fortes e suscetíveis de dar lugar a disputas. A análise desses protocolos, além de permitir ver a urbanidade em operação, busca prosseguir o programa de pesquisa inaugurado por Goffman sobre a ordem da interação, e testemunha a preocupação comum com os componentes da coisa pública, como paisagem e horizonte da democracia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter  
1982 *Le flâneur*. In: BAUDELAIRE, Charles. **Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme**. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- BERQUE, Augustin  
1991 *Du paysage en outre pays*. **Le débat**, [s.l.], n. 65, mai-out, p. 4-13.
- BROOK, Peter  
1972 **L'espace vide**. Paris: Le Seuil.
- GAUDIN, Henri.  
1992 **Seuil et d'ailleurs**. Paris: Demi-Cercle.
- GIBSON, J. J.  
1986 **The ecological approach of visual perception**. Londres: Lawrence Erlbaum Associats.
- GIRARDIN, René-Louis de  
1979 **De la composition des paysages**. (Posfácio de Michel Conan, *Le champ urbain*).
- GOFFMAN, Erving  
1987 **Façons de parler**. Paris: Minuit.
- HABERMAS, Jürgen  
1997 **Droit et démocratie. Entre faits et normes**. Paris: Gallimard. p. 386-414.
- KALAORA, Bernard  
1995 *Les salons vertes. Parcours de la ville à la forêt*. In: ROGER, Alain (Dir.). **La théorie du paysage en France 1974-1994**. Champ Vallon, p. 109-132.
- KANT, Emmanuel  
1993 *Projets de paix perpétuelle*. In: GRAFMEYER, Y., JOSEPH, Isaac. **L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine**. Paris: Aubier.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1948 **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris: PUF, p. 68-71.

- LIVET, Pierre  
1994 **La communauté virtuelle**. Paris: Éclat.
- LIVET, Pierre  
1997 Les problèmes de la constitution d'une action collective. In: BOUDON, R., BOUVIER, A., CHAZEL, F. (Dir.). **Cognition et sciences sociales**. Paris: PUF.
- MARX, Karl  
1960 **Ideologie allemanude**. Paris: Sociales. p. 81.
- MAUSS, Marcel  
1960 **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF. p. 368.
- MEAD, Georges Hebert  
1932 **The philosophy of the act**. University of Chicago. p. 606.
- PARK, Robert  
1993 La ville... In: GRAFMEYER, Y., JOSEPH, Isaac. **L'école de Chicago. Naisance d'ecologie urbaine**. Paris: Nubier.
- SENNET, Richard  
1992 **La ville à vue d'oeil**. Presses de la Cité.
- SPERBER, Dan  
1997 Individualisme méthodologique et cognitivisme. In: BOUDON, R., BOUVIER, A., CHAZEL, F. (Dir.) **Cognition et sciences sociales**. Paris: PUF.