

BAUMAN E A IMPOSSIBILIDADE DA COMUNIDADE¹

Vamberto Spinelli Júnior²

Resumo

Com este texto buscamos uma apreensão da forma como Bauman intervém no debate teórico sobre a noção de comunidade nas sociedades contemporânea, destacando sua afirmativa da impossibilidade de manutenção dos parâmetros clássicos para definir uma sociabilidade comunitária em tempos de “modernidade líquida”.

Palavras-chave: Bauman; Comunidade; Sociedade Contemporânea; Segurança; Liberdade.

Introdução: A Comunidade como Problema

A idéia de comunidade continua a desafiar a análise sociológica. Como várias outras noções das ciências sociais, a noção de comunidade é polissêmica, ou seja, comporta uma diversidade de sentidos; além de evocar conteúdos emotivos que lhe imprimem certa peculiaridade em relação a outras palavras.

A palavra comunidade pode ser usada para descrever desde aldeias, clubes e subúrbios até grupos étnicos e nações. Não obstante esse largo espectro conceitual, a definição de comunidade tem passado sobretudo pela afirmação de sua dimensão subjetiva: a comunidade se estrutura a partir de um *sentimento de comunidade*, de um *senso de pertença a determinada coletividade*. A dimensão subjetiva se coloca, assim, como mais significativa do que outras dimensões, como a da espacialidade, também bastante associada a idéia de comunidade. A comunidade pode ser tida como uma “entidade simbólica”, como propõe Anthony Cohen, comportando um sistema de valores e um código de moral, através dos quais se definem as modalidades de pertença. Por isso mesmo, a análise da comunidade torna-se algo problemático do ponto de vista sociológico, na medida em que exige sempre um tipo de “fixação” pouco condizente com os processos de construção de identidades nas sociedades contemporâneas. Podemos dizer que a comunidade em seu sentido mais original, tal qual definido na teoria social, passa a perder importância sociológica em decorrência da plasticidade que as identidades comunitárias assumem no mundo atual.

¹ Este texto constitui o trabalho de conclusão da disciplina *Modernidade, Modernidades: novos sujeitos contemporâneos*, ministrada pelo professor Adriano de Léon junto ao Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), no segundo semestre de 2004.

² Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba e graduando no curso de Ciências Sociais da UFPB. (vspinelli@yahoo.com.br)

Todavia, a comunidade pode, em certo sentido, ser visualizada sociologicamente no mundo atual, na medida em que, imaginada ou não, ela continua a ter expressão na realidade cotidiana das pessoas, o que é algo apreendido de maneira incisiva e bastante peculiar pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Tal expressão vai reverberar inclusive na querela entre liberalismo e comunitarismo.

A participação de Bauman no debate sobre a controversa questão da comunidade nas sociedades contemporâneas, se dá a partir de um fio condutor que, talvez possamos dizer, lhe é uma marca registrada: a díade pendular constituída pelos valores segurança e liberdade. Vamos tentar nesse breve texto apreender aspectos centrais da leitura que Bauman faz da questão da comunidade nas sociedades contemporâneas, localizando premissas que o faz afirmar a sua impossibilidade.

Da comunidade Real à Comunidade Postulada

A “comunidade real” ou a “verdadeira comunidade”, que é aquela que não foi produzida artificialmente ou meramente imaginada, tal qual cunhada na teoria social por Ferdinand Tönnies e Robert Redfield, já não se sustenta. Ambos os autores analisam a comunidade cuja a pertinência só pode ser pensada num momento pré-moderno, ou de transição para a “modernidade sólida”; os tempos atuais, de “modernidade líquida” (para iniciarmos a nossa incursão no universo terminológico de Bauman), exigem um olhar revisado para o apelo comunitário.

A “comunidade real” baseia-se no *entendimento compartilhado por todos os membros* (definição de Tönnies). Esse entendimento não é o mesmo que consenso. O consenso implica a construção de um acordo alcançado “por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade”. O entendimento do tipo comunitário não precisa ser construído, já está dado, “completo e pronto para ser usado” e “*precede* todos os acordos e desacordos”. É um entendimento “natural” e “evidente”, dado de antemão, e que confere organicidade a coletividade; que mantém as pessoas unidas “a despeito de todos os fatores a que as separam” (Bauman, 2003: 15). Isso acontece porque o conteúdo do entendimento mútuo não pode ser expresso, determinado, nem compreendido, caso contrário seria um acordo artificialmente produzido.

O entendimento comunitário garante a “imersão ingênua na vida humana”. A comunidade é um ambiente de lealdade e de conforto; de “acolhimento” inquestionável, assim como é também inquestionável o sistema de valores que define essa condição. Pelo fato de o entendimento ser do tipo “natural”, a comunidade não resiste “ao momento em que o entendimento se torna auto-consciente”, quando é submetido ao exame e contemplação. A comunidade que fala de si, seria

então, uma contradição em termos. Para Tönnies, “numa verdadeira comunidade não há motivação para a reflexão, a crítica ou a experimentação” (Bauman, 2003:17).

Robert Redfield define três atributos principais das “comunidades reais”. Nos termos de Bauman, são eles: “Distinção”; “Pequenez” e “Auto-suficiência”.

‘Distinção’ significa: a divisão entre ‘nós’ e ‘eles’ é tanto exaustiva quanto disjuntiva, não há casos ‘intermediários’ a excluir... não há problema nem motivo para confusão – nenhuma ambigüidade cognitiva e, portanto, nenhuma ambivalência comportamental. ‘Pequenez’ significa: a comunicação entre os de dentro é densa e alcança tudo, e assim coloca os sinais que esporadicamente chegam de fora em desvantagem, em razão de sua relativa raridade, superficialidade e transitoriedade. E ‘auto-suficiência’ significa: o isolamento em relação a eles é quase completo, as ocasiões para rompê-los são poucas e espaçadas (Bauman, 2003: 17-18).

Esses três atributos se unem e conferem proteção aos membros da comunidade em relação às “ameaças a seus modos habituais”, tornando pouco provável que surjam motivações para a reflexão, a crítica e a experimentação (Bauman, 2003).

A unidade e homogeneidade da comunidade dependem do bloqueio do fluxo de comunicação que por ventura possa ser estabelecido entre os membros da comunidade e os outros, entre os “de dentro” e os “de fora”. Essa unidade começa a encontrar dificuldade de sustentação “quando o equilíbrio entre a comunicação ‘de dentro’ e ‘de fora’, antes inclinado para o interior, começa a mudar, embaçando a distinção entre ‘nós’ e ‘eles’”. (Bauman, 2003: 18).

As condições para a existência da comunidade passam a ser erodidas quando a comunicação entre os de dentro e o mundo externo passa a ter maior peso do que as trocas mútuas internas. Essa “fissura” nos aparatos de proteção da comunidade se tornou possível com o “aparecimento dos meios mecânicos de transporte” e conseqüente dinamização do fluxo de informação entre pessoas participantes de coletividades diversas situadas distantes umas das outras. Esse fluxo de informação termina por tensionar o “conhecimento internamente disponível” e o repertório de códigos de reconhecimento mútuo que definiam o entendimento “natural”. Essas informações alternativas podem circular tão rápido quanto “as mensagens orais originárias do círculo de mobilidade humana ‘natural’”. Diz Bauman: “a distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação” (Bauman, 2003: 18).

A ampliação da velocidade e a “emancipação dos fluxos de informação proveniente do transporte dos corpos”, situação presente e acirrada a cada passo nas sociedades contemporâneas, implica a impossibilidade da manutenção de fronteiras rígidas entre os de dentro e os de fora. A partir de agora toda unidade deve ser *construída* com base em critérios de “seleção, separação e exclusão” de possibilidades. “O acordo ‘artificialmente construído’ é a única forma disponível de unidade” (Bauman, 2003: 18), comprometendo para sempre o estatuto original da comunidade.

O abalo das referências dadas pela Tradição, com o embotamento de suas áreas fronteiriças, levou a emergência de um modelo cultural cujo o alicerce é a valorização da individualidade, que deve ser “construída” pelo próprio indivíduo. Temos a emergência do individualismo moderno que viria a ser a “marca registrada da modernidade”. De acordo com Bauman, a individualização, no que diz respeito aos valores humanos, envolveu uma troca. Os bens trocados foram a segurança e a liberdade: “a liberdade oferecida em troca da segurança” de fazer parte da comunidade. Jean-Paul Fitoussi e Pierre Rosanvallon refletem sobre a “ambivalência do individualismo moderno”: “Ele é, ao mesmo tempo, um vetor de emancipação dos indivíduos, que estimula sua autonomia e os torna portadores de direitos, e um fator de insegurança crescente, fazendo com que todos sejam responsáveis pelo futuro e obrigado a dar à vida um sentido não predeterminado a partir de fora” (citação de Bauman, 2003: 26).

Como veremos ao longo do texto, as formações sociais que se sucederam no curso da história (“capitalismo pesado”, “capitalismo leve”) representam momentos nos quais ocorreram oscilações no pêndulo dos valores da liberdade e da segurança, porém a inclinação tem pendido sobremaneira para o pólo da liberdade.

Do Capitalismo Pesado ao Capitalismo Leve

O capitalismo pesado foi o capitalismo do modelo fordista, onde ocupava centralidade a preocupação com o ordenamento social, preocupação que extrapolou os muros das fábricas enquanto modelo de industrialização, de acumulação e regulação, alcançando a totalidade da experiência vivida. Para Bauman: “O fordismo era a auto-consciência da sociedade moderna em sua fase ‘pesada’, ‘volumosa’, ou ‘imóvel’ e ‘raizada’, ‘sólida’”. Ordem, Bauman nos diz, significa monotonia, regularidade, repetição e previsibilidade. “Dizemos que uma situação está ‘em ordem’ se e somente se alguns eventos tem maior probabilidade de acontecer do que suas alternativas, enquanto outros eventos são altamente improváveis ou estão inteiramente fora de questão” (Bauman, 2001: 66). A manutenção da ordem exige um controle rígido e a reiteração da unidade de propósitos. Nesse sentido, por pelo menos 200 anos o mundo foi dominado por administradores das empresas capitalistas. Eles “separaram o factível do implausível, o racional do irracional, o sensato do insano, e de outras formas ainda determinaram e circunscreveram a gama de alternativas dentro das quais confinam as trajetórias da vida humana” (Bauman, 2001: 66).

O capitalismo pesado representa um “estágio” em que capital, administradores e trabalho estavam “amarrados”, “engajados” numa trama de interdependências que não poderia ser desfeita sob pena de interromper o “esforço comum” de modernização.

Aqui é importante ressaltar a relação entre o modelo de regulação focado na produção e modelos de regulação focados no discurso da “cultura nacional”. O que acontece é que o modelo

fordista foi experimentado nas raias dos Estados-nação. Seria mais apropriado pensar uma concomitância na definição das culturas nacionais e do modelo fordista. Ora, a construção das culturas nacionais sustentou-se a partir de um discurso modernizador. A formação do que Stuart Hall chama de “cultura nacional” implicou a criação de uma “cultura homogênea e manteve instituições culturais” normatizadoras; por isso, “a cultura nacional se tornou uma característica chave de industrialização e um dispositivo da modernidade” (Hall, 2002: 50). De acordo com Néstor Canclini (1997) as culturas nacionais se configuraram por meio de uma “política de homogeneização modernizadora”, que subjugou a diversidade cultural e a variedade de modalidades de produção e consumo a instâncias modeladoras do formato nacional. Podemos dizer que o “capitalismo pesado” e as narrativas baseadas na etnia e na nação compartilham um fundamento comum: estruturam-se mediante dispositivos ordenadores indispensáveis na configuração da “modernidade pesada”. O modelo fordista que substancia o “capitalismo pesado”, se articula, dessa forma, com o Estado-nação. Ambas as entidades, em sua associação íntima embora também dispersiva, possibilitaram aos membros da nação certa segurança seja num nível material, seja num nível simbólico. De um lado, o Estado sempre acionado em sua face provedora, de outro, o setor produtivo industrial ainda muito dependente dos trabalhadores e disposto a fixá-los ao chão da fábrica através de medidas anti-dispersivas. Esse é um cenário onde projetar a longo prazo aparenta ser possível, o progresso através da modernização está na ordem do dia, e a mobilidade social parece (quase) certa para todos.

Embora haja uma pluralidade de referências identitárias disponíveis (ainda que de forma desigual) em circulação, corroendo a possibilidade das comunidades num sentido tradicional, as estruturas normatizadoras funcionam como uma espécie de filtro catalisador dessas referências, visando a manutenção do formato nacional e do funcionamento da economia sem maiores desavenças. A intenção última é a manutenção da “unidade”, da ordem.

De acordo com Bauman o Estado-nação foi o único “caso de sucesso” da comunidade nos tempos modernos. O Estado apostou no estatuto da comunidade com algum grau de convicção e efeito. Isso porque o investimento na identidade étnica ou nacional superaria todas as outras lealdades residuais. Aqui uma questão importante pode ser colocada e tem relação direta com os discursos comunitários atuais ligados à etnia. Stuart Hall vai nos dizer que o discurso da cultura nacional “não é assim tão moderno como aparenta ser”. As identidades nacionais se situam ambigualmente entre o passado e o futuro. A cultura nacional possuiria assim uma dimensão anacrônica, definida pela disposição nostálgica a um retorno ao tempo em que a nação era “grande”; há, no caso, uma tentação de restaurar as identidades passadas. “Mas freqüentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as ‘pessoas’ para que purifiquem suas fileiras,

para que ‘expulsem’ os outros que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente” (Hall, 2002:56).

Embora seja possível encontrarmos um relevante sentido comunitário na constituição das identidades nacionais, não há uma coincidência completa entre as realizações do Estado-nação e as ambições comunitárias. Como dissemos antes, o Estado operacionalizou uma “política de homogeneização modernizadora”, o que implica a supressão de uma diversidade tida como incômoda. Podemos dizer que a cultura nacional tende a unificar a diversidade cultural (seja em termos de classe, gênero, raça ou outro) numa identidade cultural. Não obstante, concordamos com Bauman quando diz que nesse contexto não há supressão real da diferença, o que ocorre é uma situação na qual o “aspecto em que somos semelhantes é decididamente mais significativo que o que nos separa; significativo bastante para superar o impacto das diferenças quando se trata de tomar posições” (Bauman, 2001: 202). Stuart Hall lembra que uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica, “ela é também uma estrutura de poder cultural” (Hall, 2002: 59).

Se, como diz Canclini (1997), as “culturas nacionais pareciam sistemas razoáveis para preservar, dentro da homogeneidade industrial certas diferenças e certo enraizamento territorial, que mais ou menos coincidem com os espaços de produção e circulação de bens” (p. 16), ou seja, constituíram um cenário de relativa unidade, calcada em discursos que pronunciavam “veredictos sem apelação sobre objetivos dignos de perseguição” (Bauman, 2002: 72), a nova configuração do capitalismo – o “capitalismo leve” – se define no curso dos processos que abalaram e instabilizaram as instituições que foram indispensáveis e centrais na manutenção do discurso da ordem presente na versão pesada do capitalismo. O discurso da ordem é o discurso racionalizador preocupado em aprimorar os meios para o alcance de fins já definidos, o mesmo que define o que deve ser tido como necessário e desejável.

O novo cenário, definido por rápidas e permanentes transformações nas tecnologias de produção, na estética das “coisas”/objetos, e na comunicação extensiva e intensiva entre sociedades, faz gerar uma ampliação de desejos e expectativas, descentrando os núcleos ordenadores e as orientações culturais locais numa pluralidade de possibilidades, fazendo com que qualquer hierarquia de orientações seja sempre passível de se rearranjada. É um cenário que pode, ao nosso ver, a despeito do enfado que essa denominação possa despertar em muitos, ser chamada de *globalização* (ou, ainda mais especificamente, *globalização neoliberal*, pela sua diretividade hegemônica e pelo reordenamento global de poderes).

É no “capitalismo leve” de Bauman, o mundo da era da globalização, que as orientações e os objetos perdem a fidelidade com seus territórios simbólicos e geográficos originários. Se, de acordo com Néstor Canclini, o processo de *internacionalização* (que, podemos dizer nos voltando para

Bauman, corresponde a uma característica do “capitalismo pesado”) foi uma abertura de fronteiras geográficas de cada sociedade para incorporar bens materiais e simbólicos de outras, ainda que a maioria das “mensagens” e dos bens consumidos fossem gerados na própria sociedade e que houvessem leis alfandegárias protetoras da produção interna; a “globalização supõe uma interação funcional de atividades econômicas e culturais dispersas, bens e serviços gerados por um sistema com muitos centros, no qual é mais importante a velocidade com que se percorre o mundo do que as posições geográficas a partir das quais esta se agindo” (Canclini, 1997: 17).

O processo de erosão das instituições normatizadoras e dos centros promotores de segurança e certeza, recoloca a questão das finalidades e dos objetivos a serem perseguidos, gerando uma “sensação enervante de incerteza e, portanto, um estado de ansiedade perpétua” (Bauman, 2001: 72). Isso é válido, sobretudo, quando temos no foco a desestruturação da capacidade do Estado em responder as suas responsabilidades de provedor maior de segurança, certeza e garantias, especialmente em países que não completaram a tortuosa trajetória do estabelecimento do Estado-nação. De maneira sucinta e com estilo próprio, César Benjamin expõe uma miríade de fatores envolvidos na conformação do estado de ansiedade que é marca característica do cotidiano no “capitalismo leve”, sobretudo, das populações mais vulneráveis dos países ditos em desenvolvimento, como o Brasil:

A possibilidade do desemprego, a insegurança diante da violência onipresente, a preocupação com o desamparo em caso de doença ou a chegada da velhice, as dúvidas sobre o futuro dos filhos – tudo isso forma um cotidiano de miséria material e moral que a todos atinge. Desaparece a idéia de que a vida pode e deve ter um horizonte sólido, amplo e aberto. Em seu lugar, predomina a sensação, psicologicamente desestruturante de desgoverno das expectativas. Tudo se torna precário. Um sentimento do provisório, do frágil, do especulativo, a todos domina, e a incerteza se torna pano de fundo que preside as ações (Benjamin et al, 1998:14).

A desestruturação do Estado é condição indispensável para que se possa dar vazão – sem interrupções que cessem o fluxo – ao trânsito de informações, mensagens e produtos por uma malha virtual que trança todo (ou quase todo) mundo. Por sua vez, se configura, não obstante a metáfora da fluidez (que concordamos ser adequada para uma aproximação de muitos dos processos em curso nas sociedades contemporâneas), uma nova hierarquia mundial e uma nova dinâmica de dominação exercida pelo que Bauman chama de “forças friamente mercenárias do capital global” (Bauman, 2001: 212). Há um novo arranjo do poder que debilita o poder decisório de esferas locais submetendo-as a dinâmica dos fluxos do capital global. Nos diz Bauman: “A liberdade da política do Estado é incansavelmente erodida pelos novos poderes globais providos das terríveis armas da

extraterritorialidade, velocidade de movimento e capacidade de evasão e fuga” (Bauman, 2001: 212).

A recusa de participar do jogo definido nas “novas regras globais” é punida impiedosamente. E a punição pode ser de várias modalidades que vão desde medidas econômicas até intervenções militares. Em resumo temos então um cenário no qual se estabelece “uma nova hierarquia global”, com uma “elite global” composta por “empresas globais”, instituições internacionais e um significativo número de governos, bem como “novas regras do jogo”, reconfigurando a dinâmica da dominação que não é mais um jogo “jogado entre o ‘maior’ e o ‘menor’, mas entre o mais rápido e o mais lento” (Bauman, 2001: 214-215).

São as “forças globais de mercado” que ocupam o vazio deixado pelo debilitado Estado-nação. O Estado perde poder e sua força coercitiva. E há uma instabilização do que é ou foi tido como própria ou autenticamente nacional. O princípio de soberania é desacreditado. A nação deixa de ter o mesmo potencial mobilizador com o afastamento da capacidade decisória e consequentemente de projetar-se.

O mundo se torna extremamente precário para que muitos garantam condições minimamente razoáveis de existência material, ao mesmo tempo em que “o mundo se torna uma coleção infinita de possibilidades” (Bauman, 2001).

A questão deixa de ser o cálculo dos meios em relação a fins pré-determinados, definidos a partir do formato nacional. O que passa a ser colocado em pauta é a “questão de considerar e decidir, em face de todos os riscos conhecidos ou meramente adivinhados, quais dos muitos flutuantes e sedutores fins ‘ao alcance’ devem ter prioridade – dada a quantidade de meios disponíveis e levando em consideração as ínfimas chances de sua utilidade duradoura” (Bauman, 2001: 73). Nesse cenário as pessoas estão em busca de objetivos ou fins e não de meios.

Os indivíduos escolhem em liberdade, não há mais uma instância reguladora exclusivista. Tudo depende da iniciativa do indivíduo. Cabe a ele “descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível” (Bauman, 2001: 74).

Essa é uma realidade que se define sob o signo da incerteza e da contingência, e que, se por um lado, pode ser uma “experiência divertida” tendo em vista que poucas coisas são predeterminadas, e menos ainda “irrevogáveis”; por outro, “nenhuma vitória é tampouco final” (Bauman, 2001: 74). Não há um porto seguro a encontrar no fim da caminhada. A caminhada se refaz no pretense ponto final, que abre-se numa multiplicidade de novos caminhos. A ambigüidade da experiência humana não se resolve em nenhum momento, uma vez que, se a consciência de um horizonte aberto de possibilidades a serem experimentadas soa agradável, a suspeita de que o que já foi testado não chegou a completar um plataforma minimamente estável, traz conflito e ansiedade.

O capitalismo pesado era também o mundo das autoridades que ocupavam um papel relativamente fixo responsável pela manutenção da integridade social ou pela diretividade da transformação social. O “capitalismo leve” não fez desaparecer as autoridades, na verdade permitiu que elas se proliferassem de tal maneira que impossibilitou qualquer orientação exclusivista. Dessa forma, “é por cortesia de quem escolhe que a autoridade se torna autoridade. As autoridades não mais ordenam; elas se tornam agradáveis a quem escolhe” (Bauman, 2001: 76). As autoridades agora são selecionadas e consumidas e a qualquer momento podem ser questionadas e refutadas. O mesmo é válido para a infinidade de outros referentes identitários.

Nas sociedades contemporâneas os indivíduos estão envolvidos primariamente no papel de consumidor e não no de produtor. A “vida organizada em torno do papel de produtor” tende a ser normativamente regulada; já a “vida organizada em torno do consumo... deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quererem voláteis – não mais por regulações normativas” (Bauman, 2001: 90).

Num mundo de possibilidades abundantes o mais importante é permanecer aberto à experimentação, à escolha. Bauman sustenta uma afirmação forte em relação a “natureza” do mundo atual, nos diz: “Tudo numa sociedade de consumo é uma questão de escolha, exceto a compulsão da escolha – a compulsão que evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão”. Essa compulsão é expressa através da “atividade de compra” que para Bauman pode ser estendida para toda experiência vivida. Ele nos diz: “o que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos a nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras. O código em que nossa ‘política vida’ está inscrito deriva da pragmática do comprar” (Bauman, 2001: 87).

No contexto do “capitalismo leve” e da sociedade de consumo, as identidades só podem ser percebidas como fluídas. A imagem de consistência e fixidez que se associa a identidade logo se esvai, basta que ela seja avaliada ao longo do fluxo da experiência biográfica. A construção ou a busca da identidade é um esforço incessante para “reter ou tornar mais lento o fluxo”. E esse é sempre um exercício malogrado, porque qualquer estabilidade, menor que seja, impõe a desagradável sensação de deixar de escolher, de se abster da possibilidade de experimentar sempre. Os indivíduos estão livres para escolher no “supermercado das identidades” a que melhor lhe convém, ainda que ela já venha com o prazo de validade vencido. Bauman nos dirá: “Em vista da volatilidade e instabilidade intrínseca de todas ou quase todas identidade,... o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e mantê-la enquanto desejado,... se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. Ou assim parece” (Bauman, 2001: 98).

Mas essa liberdade está baseada na escolha de consumidor, “especialmente a liberdade de auto-identificação pelo uso de objetos produzidos e comercializados em massa... Essa liberdade não funciona sem dispositivos e substâncias disponíveis no mercado” (Bauman, 2001: 99). A liberdade de escolha do consumidor é tida por Bauman como um valor em si mesmo.

O mercado ou o supermercado produz em abundância, de forma nunca antes vista, delineando um modelo cultural alicerçado no efêmero, onde as “coisas” já são produzidas para se tornar obsoletas. Bauman nos diz que “as coisas são os ornamentos simbólicos das identidades e as ferramentas dos esforços de identificação”, os referentes identitários fugidios. E num “mundo em que coisas deliberadamente instáveis são matérias-primas das identidades, que são necessariamente instáveis, é preciso estar constantemente em alerta; mas antes de tudo é preciso manter a própria flexibilidade e a velocidade de reajuste em relação ao padrões cambiante do mundo ‘lá fora’” (Bauman, 2001: 100). São essas “coisas” que circulam rapidamente num universo aparentemente sem fronteiras, tensionando as narrativas de pureza das identidades nacionais pretensamente estáveis.

Embora todos estejam instalados num mesmo mundo, compartilhando a mesma disposição de “ir às compras”, nem todas as escolhas à disposição são realistas, “e a proporção de escolhas realistas não é função do número de itens à disposição, mas do volume de recursos à disposição de quem escolhe” (Bauman, 2001: 103). Isso vulneraliza e precariza ainda mais um contingente expressivo da população. A sensação desestruturante de insegurança se torna mais premente entre os subalternos globais. Quando os recursos são abundantes sempre é possível acompanhar a velocidade dos fluxos, “pode-se mesmo está inclinado a subestimar os riscos e a insegurança e supor que a profusão de escolhas compensa de sobra o desconforto de viver no escuro, de nunca estar seguro sobre quando e onde termina a luta, se é que termina” (Bauman, 2001: 104).

Todavia os pobres, aqueles portadores de poucos recursos materiais, não são imunes ao “desejo de experimentar, ainda que por um momento fugaz, o êxtase da escolha”. Bauman nos diz que “quanto mais escolhas parecem ter os ricos, tanto mais a vida sem escolha parece insuportável para todos” (Bauman, 2001: 104).

A Díade Pendular e a Impossibilidade da Comunidade

Podemos dizer que a idéia de uma díade pendular dos valores humanos fundamentais é um aspecto central nos argumentos elaborados por Bauman sobre a dinâmica das sociedades contemporâneas. Não é o caso de ser apenas um fio condutor analítico conjuntural; é algo que marca profundamente a história humana. Os indivíduo sempre estiveram enredados nas oscilações

pendulares entre os pólos da liberdade e da segurança. E é, como vimos, a partir desse prisma que Bauman discute a questão da comunidade no mundo atual.

Talvez possamos dizer que Bauman recoloca a comunidade enquanto noção válida do ponto de vista da análise sociológica, todavia não recuperando a idéia de uma entidade em si mesma resguardada e purificada, mas muito mais enquanto uma intencionalidade, elaborada no cotidiano de precariedade e risco que a todos atinge. A comunidade para o autor em apreço seria, então, o pouso do pólo da segurança que, ambigualmente, às vésperas de sua afirmação já se prepara para ser negada.

Eric Hobsbawm observa que “a palavra ‘comunidade’ nunca foi utilizada tão indiscriminadamente quanto nas décadas em que as comunidades no sentido sociológico se tornaram difíceis de encontrar na vida real”, e que: “Homens e mulheres procuram grupos de que possam fazer parte, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo o mais se desloca e muda, em que nada é certo” (Hobsbawm citado por Bauman, 2001: 196).

A comunidade em seu sentido restrito cunhado pela teoria social, em decorrência da pluralidade de referentes identitários disponíveis a cada um, vem sendo substituída pela identidade, ou (para sermos mais específicos ressaltando as dimensões que a fazem confundir com a comunidade) identidade comunitária. Nesse caso, embora as pessoas possam escolher em uma miríade de possibilidades identitárias, “sua escolha implica a forte crença de que quem escolhe não tem opção a não ser o grupo específico a que ‘pertença’” (Bauman, 2001: 197).

A filiação a determinada comunidade com a certeza de que outra situação seria improvável, leva a configuração de “um mundo total, que oferece tudo do que se pode precisar para levar uma vida significativa e compensadora” (Bauman, 2001: 197). A comunidade se basta, é completa. Porém o resto, as outras possibilidades recusadas, apesar de serem afirmadas enquanto irrelevantes e serem continuamente hostilizadas, estão sempre a ameaçar insinuando sua face mais sedutora.

Podemos dizer que a identidade comunitária com seus pontos de aproximação com a natureza essencialista da comunidade em seu sentido estrito, é uma identidade compartilhada que garante aos “de dentro” a segurança desejada com a aparente eliminação dos riscos decorrentes do fluxo contínuo e rápido das “coisas” e orientações no mundo atual; o que pressupõe a recusa de outras tantas possibilidades, violentamente se for o caso. Aqui é importante ter em mente que existem várias modalidades de apelo comunitário, inclusive aqueles reconhecidamente pontuais, ou seja, que não se propõem a contemplar a totalidade da experiência vivida por cada pessoa. Mas aqui estamos, certamente, seguindo a linha argumentativa de Bauman, nos referindo a apelos comunitários que preservam uma visão essencialista e exclusivista.

É exatamente essa comunidade calcada num ideal de pureza, que é uma impossibilidade. A questão é que por mais que os indivíduos se lancem na tarefa de construção de sua identidade

comunitária, e por mais que incorra na certeza do êxito, essa sensação é sempre muito provisória. Ninguém está imune aos referentes identitários produzidos em abundância no mundo atual. Na sociedade de consumo as mensagens e produtos circulam sem obstruções alfandegárias por todo ou quase todo o globo numa velocidade tremenda, comprimindo espaço e tempo. Emerge uma cultura do efêmero, como nos diz Canclini: “As manifestações culturais [são] submetidas aos valores que ‘dinamizam’ o mercado e a moda: consumo incessantemente renovado, surpresa e divertimento”. Um modelo cultural que segue as regras da inovação e obsolescência periódica (Canclini, 1997:18).

A fixidez exigida pelo ideal da identidade comunitária torna-se um engodo (pelo menos no sentido clássico de comunidade), e qualquer iniciativa que vise balizar um sistema de valores exige um tremendo esforço interno para eliminar as impurezas e prontidão permanente para evitar desvios. Recorrendo inclusive a uma cumplicidade nos crimes.

A “instabilidade endêmica dos fundamentos”, que se processa mediante os fluxos contínuos, precisa ser compensada, e é provavelmente compensada por uma “sociabilidade explosiva”, por “manifestações explosivas” e por uma “cumplicidade ativa nos crimes” contra os quais não há punição no interior da “comunidade explosiva” – Bauman vai dizer que esse tipo de comunidade “precisa de violência para nascer e para continuar vivendo” (Bauman, 2001: 221). Necessita-se de inimigos a espreita, ameaçadores e concretos para que sejam perseguidos e assim seja acionada a cumplicidade entre os membros da comunidade. O apelo a violência é uma maneira de desenhar as fronteiras da comunidade e reforçar a predisposição de seus membros em mantê-las. A violência é a maneira pela qual se afirma a pretensa fixidez e coerência identitária diante das incertezas e contestações que devem ser veladas e desqualificadas, ainda que seja impossível extirpá-las por definitivo.

Bauman propõe que o termo *comunidade cabide* capta bem alguns dos traços mais característicos das comunidades em tempos de modernidade líquida. Esse termos, incomum no Brasil, ressalta duas dimensões centrais da pretensa “unidade comunal”: o caráter de espetáculo das comunidades e sua brevidade, e no extremo sua excepcionalidade. Nos termos do próprio de Bauman:

Os freqüentadores de um espetáculo se vestem *para a ocasião*, obedecendo a um código distinto do que seguem diariamente – o ato que simultaneamente separa a visita como uma ‘ocasião especial’ e faz com que os freqüentadores pareçam enquanto durar o evento, mais uniformes do que na vida fora do teatro. É a apresentação noturna que leva todos ao lugar – por diferentes que sejam seus interesses e passatempos durante o dia. Antes de entrar no auditório, deixam os sobretudo ou capas que vestiram nas ruas no *cloakroom* da casa de espetáculos... Durante a apresentação, todos os olhos estão no palco; e também a atenção de todos. Alegria e tristeza, risos e silêncios, ondas de aplauso, gritos de aprovação e exclamações de surpresa são sincronizados – como se cuidadosamente planejados e dirigidos. Depois que as cortinas se fecham, porém, os espectadores recolhem seus pertences do *cloakroom* e, ao vestirem suas roupas de rua outra vez, retornam a seus papéis mundanos, originários e diferentes, dissolvendo-se poucos momentos depois na variada multidão que

enche as ruas da cidade e da qual haviam emergido algumas horas antes. *Cloakroom communities* [comunidades cabide] precisam de um espetáculo que apele a interesses semelhantes em indivíduos diferentes e que os reúna durante certo tempo em que outros interesses – que os separam em vez de uni-los – são temporariamente postos de lado, deixados em fogo brando ou inteiramente silenciados (Bauman, 2001: 228).

Os espetáculos substituem a “causa comum” da modernidade sólida, retirando o sentido de engajamento coletivo e duradouro (senão permanente), e dando vazão ao indivíduo solitário que precisa despende pouco tempo para dizer-se comunitário, voltando logo para sua atmosfera individual de escolhas. Essa modalidade de expressão comunitária deixa, de forma variada e dependendo do caso em questão, uma abertura que impede que a comunidade solape completamente qualquer margem de trânsito do indivíduo por outros territórios, mesmo que de forma desconfiada e muito pouco auto-deliberada. Essas comunidades, diz Bauman, mais dispersam do que fazem confluír a energia dos impulsos de sociabilidade; e, por fim, não fazem senão, afirmar o esforço essencialmente solitário e sempre malogrado dos indivíduos *de jure* em elevar-se a indivíduos *de facto*.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Benjamin, César, et. al. (1998). *A Opção Brasileira*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Canclini, Néstor Garcia. *Consumidores e Cidadãos*. (1997). 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Hall, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-modernidade*. (2002). 7. ed. Rio de Janeiro: DP & A.