

HEDONISMO, TURISMO, CULTURA LIGHT: “FIQUE BEM” NA ERA DO “CAPITALISMO DESORGANIZADO”

por

Vítor Oliveira Jorge*

*para A.
para os meus amigos
(quero dizer, aqueles que me escutam),
contra a vida pachorrenta,
e por um saber construído na cumplicidade ainda possível,
e para a felicidade sempre provável*

Resumo: Neste texto tenta esboçar-se, não tanto uma descrição da sociedade contemporânea, ou uma crítica moralista da mesma (assunto muito tratado, e de algum modo sem interesse), mas uma série de notas para a análise das condições estruturais que poderão permitir uma compreensão política dessa forma histórica de sociedade. A ideia de fundo é a que, sem uma economia política crítica, as abordagens das “formas de cultura” são meramente descritivas e incluem-se na própria “lógica do lazer hedonista” que procuram compreender.

Palavras-chave: Capitalismo contemporâneo; economia política; “cultura”.

Abstract: The goal of this text is not a description of contemporary society, or a moral criticism of it (aspects which were exhaustively treated by many authors, therefore being of relatively limited interest here), but just the presentation of some notes in order to reach some structural, critical, politic comprehension of that kind of society, considered as a particular historical phenomenon. The basic idea is that, without a critical political economy, any approach of “culture forms” is simply descriptive and therefore it is inscribed in the very “logic of hedonistic leisure” that it tries to understand.

Key-words: Contemporary capitalism; political economy; “culture”.

* DCTP-FLUP. E-mail: vojorge@clix.pt

Portais: <http://www.architectures.home.sapo.pt> · <http://configuracoes.planetaclix.pt>

"Cada um de nós, de facto, diz sempre muito mais do que sabe e até do que imagina saber."

Omar Calabrese

A Idade Neobarroca, 1999, pp. 21-22

O substantivamente bom não é encarado pelos seres comuns como um "imperativo", separado do mundano e do quotidiano. Em vez disso, já está presente no mundo dos significados e das práticas, ao qual são lançados os seres humanos quando se tornam parte do "nós". Os significados e as práticas que incorporam o bem substantivo são apreendidos, mas tornam-se, depois, inconscientes, como se estivessem inscritos no corpo."

Scott Lash

"A reflexividade e os seus duplos...", 2000, pp. 154-155

"É assim que as noções em causa se tornam lugares comuns semânticos em torno dos quais se põem de acordo todos aqueles que, para lá das fronteiras profissionais, de organização e de nacionalidade, ou até de filiação política, pensam espontaneamente a sociedade neoliberal avançada como ela deseja que a pensem."

Loïc Wacquant

As Prisões da Miséria, 2000, p. 58

"A lógica cultural de classe na sociedade burguesa funda-se sempre no alibi democrático dos universais. A religião foi um universal. Os ideais humanistas de liberdade e de igualdade foram universais. Actualmente, o universal toma a evidência absoluta do concreto: são as necessidades humanas e os bens materiais e culturais que lhe respondem. É o universal do consumo."

Jean Baudrillard

Para Uma Crítica da Economia Política do Signo, 1995

[ed. orig. 1972], p. 44 (v. anexo I)

"(...) a comunicação furta-se a qualquer determinação, como se fosse a peste. Aspira a ser ao mesmo tempo uma coisa, o seu contrário e tudo quanto está no meio, entre os dois opostos. É, pois, totalitária em muito maior medida que o totalitarismo político tradicional, pois compreende também, e principalmente, o anti-totalitarismo. É global no sentido em que até inclui aquilo que nega a globalidade."

Mario Perniola

Contra A Comunicação, 2005, p. 14

"(...) a interrogação política fundamental do nosso tempo passa pela crítica da economia política dominante, na medida em que é esta o verdadeiro paradigma e centro do exercício do poder no mundo contemporâneo, sendo que a organização da sociedade segundo o modelo gestorial [...] do trabalho paralisa a nossa capacidade de agirmos como sujeitos sociais explícitos, tendendo a reduzir-nos cada vez mais a "cidadãos passivos" (sem voto na matéria, portanto), ou a menos do que isso."

Miguel Serras Pereira

In "Público", suplemento "Mil Folhas", 7. 1. 06, p. 10
(a propósito de um livro recente de Rolande Pinard)

"O capitalismo desorganizado desorganiza tudo. Nada é fixo, dado e certo, embora tudo se baseie em muito maior conhecimento e informação, ou reflexividade institucionalizada."

Scott Lash e John Urry

Economies of Signs and Space, 2002, pp. 10-11

"Tudo acontece como se, acompanhando o processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto ser vivo o seu objecto específico, se tivesse desencadeado um outro processo que coincide de maneira geral com a democracia moderna, em que o homem como ser vivo se apresenta já não como objecto, mas como sujeito do poder político. Estes dois processos, em muitos aspectos opostos e (pelo menos na aparência) em conflito aceso, convergem, porém, no facto de em ambos estar em questão a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade."

Giorgio Agamben

O Poder Soberano e a Vida Nua, 1998, p. 18.

a terrível doença da contabilidade*

vivo em minha casa
como um hóspede.
a arrumar cartas e facturas
em arquivos.

terá hoje o dia
valido a pena?

que imagens convocarei
para tentar adormecer,
de que mortos
me recordarei?

aqui me levanto,
me sento a trabalhar,
e olho às vezes
o afogamento das árvores
antes de chegar a noite.

o som do relógio de corda;
a forma como as flores
elegantemente pendem;
as inúmeras fotografias
que me vêem:

será tudo isto suficiente?
eis o que me pergunto
nesta febril ânsia de
encontrar valor,

mesmo quando me abandono.

e de livro em livro
procuro a intensidade,

porque nenhuma amizade
me visita,

nenhum amor me convida
para o seu abraço
de forma convincente.

e assim acumulo insónias,
escrevo poemas,

vejo maravilhado a luz
dos candeeiros ainda acesos
já de madrugada.

estarei a faltar
a algum compromisso?

terei cometido
qualquer engano fatal
no meu passado?

não creio.

apenas,
tal como os peixes que
no aquário do computador
circulam incessantes,

somo os dias no meu corpo,
conto as tardes que faltam,
enfim,
estou em trânsito
entre o meu passado
e o meu futuro.

deitando contas
à vida.

Vitor Oliveira Jorge | 2006
(do livro "Total Afloração", em escrita)

* título inspirado em Carlos Bessa. *Em Partes Iguais*. 2004.

Esquemática e simplisticamente, há duas formas básicas de viver: a primeira é a do “cidadão comum”(?), aceitando o “main stream” dos valores/comportamentos, e incluindo a “cultura” como uma actividade profissional ou de lazer como outra qualquer. Nunca me senti confortável nesta atitude, que todavia me parece ser, se não delírio ou desfoco o ponto de vista, a da maioria dos meus concidadãos.

A outra, a que escolhi (incómoda para muitos, incontornável para mim, e portanto indispensável, mesmo antes de me dar prazer) é a de consagrar todo o tempo que posso a tentar perceber o tempo por que passo – este nosso tempo do consumo e da consumição. Uma recusa – ainda que certamente vã, e ela própria totalmente domesticada – de tentar não me consumir como mero consumidor.

Uma vez, falando com uma pessoa de cultura, por assim dizer, “média”, um técnico, digamos, na terminologia habitual (se é que isso tem algum sentido; o que é certo é que às vezes gosto mais de interagir com pessoas de diferentes formações profissionais do que com certos “especialistas” ou indivíduos de “refinado gosto”, pois aprendo muito mais com as primeiras do que com os segundos), e queixando-me de que toda a vida tinha tido problemas com livros (falta de espaço, gasto excessivo, acumulação de volumes, por vezes oferecidos, sem grande interesse para mim, pesos a transportar, vontade constante de comprar mais livros, etc.), perguntou-me essa pessoa: por que não lê primeiro todos os livros que já adquiriu, antes de continuar a aumentar o problema? Assim poupa dinheiro e espaço, e aproveita o que já tem. Fiquei a pensar na questão até hoje, porque, na sua “espontaneidade”, ou, se quiséssemos, ingenuidade, aquela pessoa levantou-me toda a questão do consumo da classe média e da “cultura académico-científica” às quais genericamente pertenco. O tema dos livros seria aliás nesta reflexão permutável com o dos discos (CD’s de música), de que sou também consumidor compulsivo (com a vantagem de que ocupam menos espaço, e se podem fruir enquanto se conduz).

Na verdade, na nossa sociedade, o consumo de novas “obras” está intimamente ligado à constituição progressiva do gosto, à sua “educação”, e ao capital distintivo que assim se adquire, espécie de património incorpóreo que nos permite orientar num dédalo de discursos (livros) ou de sons (música), dédalo em que cada qual tenta encontrar caminho à sua maneira; encontrar esse “caminho” é, mais que um prazer (disse alguém), uma obrigação de cada elemento da sociedade individualista.

Mas muitas pessoas não entram numa livraria (daí a importância das feiras do livro, por exemplo), ou só entram para adquirir livros técnicos ou escolares: não se orientariam nunca naquele labirinto (tornado mais fácil em Portugal porque cá existem poucas lojas dignas do nome de livraria... embora as grandes multinacionais de venda pela Internet acabem por exterminar muitas livrarias, ou reduzi-las a “literatura de aeroporto”), que implica experiência, à custa do consumo, de tempo disponível para passar dias inteiros ao lado de estantes, de tentativas e erros, de procura,

de ilusões e desilusões, de cruzamentos de informação, até chegar ao autor certo, ao livro certo... que é aquele que se deseja possuir, afinal como qualquer outro valor, ou objecto distintivo, fetichizado.

Um outro aspecto que, logo à entrada, gostaria de sublinhar aqui (várias vezes, se possível) é o que de seguida exponho. O meu estilo de escrita não é espontâneo (não escrevo "o que me vem à cabeça"), mas encena (palavra tão à moda, em que a "performance" invadiu tudo) a espontaneidade, ou fluidez, da oralidade. É voluntária e deliberadamente coloquial, anti-ciência convencional (cheia de protocolos, e onde a argumentação teria supostamente de ser tecida de forma linear) como se iniciasse uma longa conversa com o leitor. Não gosto daquela forma de encenação da linearidade; as boas ideias (?) chegam-nos como cintilações, iluminações, intuições, novos, e não como que espalmadas em tábuas, que é aquilo a que as reduz a escrita, tremenda amputação (evidentemente incontornável, porque é de dentro dela que, contra ela, me rebelo).

Essa minha opção de discurso tem vantagens, e desvantagens. As desvantagens – ou incomodidades para quem lê – é que ele forma uma tessitura contínua, implica paciência (ou fôlego) para ler do princípio ao fim. Não se pode (ou é mais difícil) entrar a meio de uma longa conversa... os temas não estão subdivididos academicamente por alíneas... etc. Creio, em centenas de trabalhos, "já ter dado suficientemente para esse peditório" do "pensamento bem arrumado".

O estilo, a atitude, tenta conjugar aqui o "light" e o "heavy": é uma conversa, com todas as suas derivas, mas com algum peso, com alguma substância. Espero. E creio, nessa mistura, ligar-me bem, e ao mesmo tempo reagir (atitude intencionalmente ambivalente que perpassa toda a minha postura), ao "tempo que corre" – convocar para o lazer da conversa, com toda a teia de cumplicidades e de "pequenas sensações" que tal implica, mas "fugir a sete pés" da "conversa fiada", com toda a sonolência, por rotina ou banalidade, que as conversas correntes (mais destinadas a afirmar afinidades de pertença, ou "pequenas sensações" que estruturam o quotidiano) provocam. Competirá a cada leitor dizer se o consegui ou não.

Se escrevo este texto ainda tão embrionário, e se o publico com os seus anexos, qual conjunto de apontamentos de estudante, é porque continuo hoje na mesma convicção com que há quarenta anos comecei a estudar arqueologia: ou criamos distância crítica – tão grande quanto nos for possível – em relação à sociedade em que estamos mergulhados e sua(s) ideologia(s), ou então perder-nos-emos na acumulação inútil de erudição, que apenas serve como entretenimento oco de sentido.

Questão de estratégia, como aliás em qualquer outra área de conhecimento/acção: se me é permitida a frase cristã, o saber pode-nos conduzir à salvação, mas também à danação. Por outras palavras, se não nos acautelamos e nos deixamos ir nas aparências e nos hábitos reinantes, não fazendo (ou tentando fazer, porque muita

contestação não é senão ilusão e reforço do existente) constantemente “oposição ao óbvio”, estaremos totalmente perdidos no caos da informação e do desnorte contemporâneos.

Desnorte que não interessa apenas descrever, elaborando piedosos discursos; mas tentar transformar, alterar, pela micro-acção quotidiana (espécie de “bichinho da madeira” capaz de ir roendo por dentro o asfixiante sistema institucionalizado; porque o “hedonismo” apregoadado é a outra face da droga, da depressão, da ansiedade, de mil formas de exclusão real). Profetismo, moralismo? Não, actividade que não podendo ser a do sociólogo, disciplina em que me não formei, se pretende política, numa instituição de saber que se dava tradicionalmente como neutra e apolítica, para melhor se manter e reproduzir. Só que a lógica do capitalismo tardio (como já antes, nos sécs. XIX e XX), agora, o seu discurso, não é o da conservação, mas o da modernização; restando saber se essa modernização frenética não é em muitos casos a forma mais sofisticada de conservação.

Assim se conciliariam harmoniosamente o que B. Sousa Santos chama as “raízes” e as “opções” (Santos, 1998b), dentro de uma determinada lógica que um cada vez maior número de seres humanos frontalmente recusa. Não se trata de um miraculoso acordar de uma “consciência crítica” atemporal e a-histórica. Trata-se da insuportabilidade, sentida na pele, da fome e da exclusão para uma grande parte da população do mundo (hemisfério sul, mas não só, claro) e de uma implosão, pela dominância de sentimentos de frustração, depressão, ansiedade, delírio, de uma outra parte da população, maioritariamente vivendo no hemisfério norte.

De facto, paradoxalmente, nunca nenhuma sociedade nos deu tantas oportunidades como esta de elaborarmos um discurso crítico, tão lúcido quanto possível, sobre a nossa própria situação, e de ao mesmo tempo nos perdermos em ilusões no próprio momento em que julgamos estar a acertar no alvo, ou seja, a compreender o que se passa, no nosso íntimo e no mundo em geral. Queremos compreender, para transformar; mas só conseguimos descrever, ou seja, contemplar.

Para progredir numa teoria crítica eficaz (isto é, transformadora, não só ao nível das ideias mas das práticas) da contemporaneidade, seria portanto, creio, necessário:

– escapar do mero discurso opinativo, espontâneo, elaborado com base na experiência quotidiana corrente. Todos o fazemos, mas confundir isso com explicação pertinente seria fazer como se as ciências sociais não tivessem elaborado um conjunto de códigos e de procedimentos para analisar e discutir o objecto do seu estudo, ou seja, os fenómenos ditos sociais. A experiência vivida e o diálogo com os outros é essencial, a “cultura geral” decisiva, uma boa preparação “artística” e “humanística” (para usar termos correntes) vital para o ser humano, mas nenhuma delas o habilita senão a visões subjectivas, bastante limitadas, as quais por muito

que lhe apareçam à consciência como indiscutíveis, iludem tanto mais quanto têm uma profunda ancoragem afectiva, bloqueando a auto-crítica.

Ora, o que precisamente caracteriza as crenças, é que são sistemas de convicções, e de adesões inconscientes, a valores muito profundos, pelo que a sua generalização não só não é possível, como não é desejável, pois de outro modo seríamos clones uns dos outros, e a dinâmica social, que é (e sempre foi...) feita da permanente regulação de diferenças e confrontos, manifestos ou larvares, não poderia existir;

– perceber que toda a gente elabora discursos (verbalizados ou não) mais ou menos pertinentes sobre o que lhe acontece, a respeito de tudo aquilo sobre que se debruça a sua consciência, mas assim como um arqueólogo não pode prescindir do médico quando se quer tratar, do arquitecto/engenheiro quando pretende utilizar infra-estruturas com credibilidade e segurança, do jurista quando pretende obter justiça, etc., também os cientistas seja de que área forem não podem fazer juízos pertinentes sobre o conjunto do sistema científico enquanto sistema social sem procurarem ajuda entre aqueles que o estudaram na condição de especialistas.

É o que eu, como arqueólogo, tenho pretendido fazer, aprendendo algo, junto de sociólogos e outros pensadores "do social", que me sirva de instrumento para perceber o que significa ser arqueólogo no sistema dos saberes contemporâneos. De "dentro da arqueologia" não me consigo ver, nem perceber o meu papel, o papel que estou a fazer "lá dentro". A minha consciência está "iludida" pelas minhas próprias evidências, exactamente porque se presentificam a mim próprio como "certezas", convicções. Sem este descolamento, ou descentramento, não se sai da infantilidade mental, do dogmatismo, ou até do reaccionarismo de qualquer matiz, o qual é sempre uma negação doentia, obcecada, possessiva, da complexidade e variabilidade do mundo – e do outro, da escolha diferente que o outro fez, em relação à nossa.

Nós, se alguma coisa possuímos, é apenas a (certeza da) nossa morte – não temos mais nada nem ninguém, nomeadamente no mundo incerto e caótico, na "sociedade do risco" (no bom e mau sentido) em que nos encontramos.

O resto são tudo ilusões, embora certamente também indispensáveis à (sobre)vivência. Nós não "controlamos" quase nada do que nos acontece.

Uma das características da modernidade, acentuada na sua fase tardia, ou pós-modernidade (para apresentar as questões de forma muito simplificada e esquemática, como será aliás o caso de todo este texto, composto como já se disse sobretudo por um conjunto de apontamentos de estudo), são precisamente os paradoxos e as contradições. Nada se pode afirmar ou saber, que não apareçam imediatamente mil outras perspectivas e formas de o contradizer. Ainda convivemos há pouco tempo com o pluralismo, e somos quase todos muito ignorantes (eu desde logo, certamen-

te). Essa sensação de “ignorância” é também produzida pela “pulsão da novidade” que a modernidade instalou.

Por exemplo, e a um nível muito imediato de caracterização, a dita “modernidade” (cujos analistas abundam) trouxe-nos e continua a trazer-nos todas as promessas (inovações tecnológicas e científicas, circulação de informação, emancipação, liberdade individual, generalização de direitos, etc.) e todas as maldições (Auschwitz, pandemias, terrorismo global, violência quotidiana, catástrofes imprevisíveis, etc.).

Um futuro incerto, como qualquer futuro afinal, provavelmente, no passado sempre o foi (...), mas visto agora com os olhos deste presente (...): cheio de riscos e de oportunidades. Porém, não esqueçamos que “este presente”, e os “futuros” que a partir dele tentamos divisar, são até certo ponto explicáveis pela nossa análise, desde que ela consiga libertar-se dos lugares-comuns e dos ecrãs das explicações acomodadas, do “é assim porque é”. Não podemos desistir de compreender.

Não se trata obviamente aqui nem de construir um discurso apocalíptico, ou demasiado tendente ao estilo panfletário (espero...) sobre a actual sociedade de consumo e sua “cultura de massas”, nem um outro acomodatório e contemplativo que – sob o pretexto de que qualquer crítica só revitalizaria um sistema que se alimenta da reflexividade – nos levaria ao puro consumismo, à total rendição.

Há críticas e críticas, umas mais pertinentes que outras, ou seja, introduzindo pelo menos alguma turbulência, ou insegurança, no “*déjà vu*”. Há que escolher, e essa escolha é uma política. Uma política contra os “espíritos” que querem “ficar bem”, no interior dos seus privilégios, das suas “falsas consciências”, ou tão só na quietude da sua tranquilizante servidão, que os livra do “regime da responsabilidade”.

Às esgotadas metáforas da verticalidade (uma cultura profunda, “versus” uma cultura superficial, etc.), eivadas de nostalgia (por vezes elitista) há que contrapor uma visão mais interessante do estudo das redes, tessituras, enredos, estratégias, jogos de interesses subtis, mais ou menos efémeros, que se “escondem” sob a horizontalidade, continuidade, uniformidade das coisas, das relações, dos discursos e dos “media”, tecendo-se e destecendo-se permanentemente, a muitas escalas e níveis.

Como? tentando discernir a lógica que não só nos cobre como um manto envolvente, mas que continuamente excretamos como produção nossa; tentando de qualquer jeito destapar buracos por onde o olhar crítico se insinue. “Manto” aquele que em poucas pinceladas se esboça: são (segundo Ribeiro, s/d., p. 5) “processos de desdiferenciação [que se traduzem] na forma como, por exemplo, os objectos estéticos se tornam modelos para outro tipo de actividades culturais, na perda aurática dos objectos culturais, na dificuldade em precisar os limites entre cultura erudita, cultura de massas, e cultura popular, ou ainda, no âmbito da economia cultural, entre esferas de produção, distribuição, e consumo.” Por mim, iria talvez mais longe

do que a autora, questionando mesmo se a economia e a ideologia do "cultural" não invadiu tudo, sendo a força motriz da actividade contemporânea e, simultaneamente, a venda que temos nos olhos como se fosse uma lente lúcida, quanto tentamos perceber.

O "desconforto" da acção inquieta, da busca permanente das fissuras, ou brechas, por onde fazer irromper a novidade, a atitude de partilha, promovendo o aprofundamento da lucidez crítica e portanto da democracia – trata-se aqui, como em tudo, e acentuo de novo, de intervir politicamente, não sejamos hipócritas –, vão a par com a "denúncia" de situações em que o pensamento do especialista tem um papel cívico acrescido, numa sociedade acelerada onde a maior parte das pessoas não tem acesso ao tempo que permite criar (supostas ou reais) "competências" (com toda a imaginação de um projecto pessoal, de uma ambição individual, mas ao serviço do colectivo, que acarretam) e de formar opiniões (também supostamente) consistentes.

E que é que pode ser uma opinião consistente? Aquela que seja ouvida por, e interesse a, parceiros sociais, resistindo ao escrutínio da "análise dos factos" – uma opinião minimamente inteirada dos diversos lances e objectivos em jogo (um problema, fundamental, de informação crítica). Porque evidentemente quem sabe mais, primeiro, e é capaz de formar antes de outrém uma estratégia própria (o que exige logística e tempo), vai para a "corrida" (uma metáfora adequada ao "ethos" pós-moderno em que, quer queiramos quer não, estamos incluídos) com grandes possibilidades de ser bem sucedido, ou de ganhar. Resta saber que corrida, que ganho, que "valor" estão aqui em causa. Nada de mais fluído, ou líquido, para me inspirar em Bauman (2004).

"Novidade"? Mas em relação a quê e a quem? Refiro-me às questões fracturantes do modelo de sociedade e dos beneficiários do mesmo, e parto de um ponto de vista que procura estar do lado dos desfavorecidos e excluídos da "sociedade hedonista" e das suas mitologias.

Não porque comungue do ideal utópico, tão desbotado, de novos ou futuros (?) igualitarismos, mas porque me oriento por uma noção reformista, de prazo mais ou menos curto ou longo, de emancipação da humanidade em relação às condições de discriminação e de sofrimento que na sua maior parte hoje conhece, em contraste frontal com meia-dúzia de privilegiados. Eticamente, e numa tradição que sei anco-rada numa "experiência de ocidental", essa situação é-me insuportável.

Ou seja, situo-me como representante de uma "classe média" que por toda a parte vê esboroarem-se os restos do Estado-providência (onde ele houve) e desenvolverem-se os correlativos sinais preocupantes, entre os quais não são de esquecer os do "Estado-penitência" de que fala Waquant. Não como alguém interessado em comentar distanciadamente, folclorizando-as, as bolsas de resistência a esta cena (de

certo modo obscena) para a melhor fazer seguir o seu curso, mas como alguém que quer viver em paz com o seu semelhante, na tradição judaico-cristã em que foi formado, não podendo assistir, impávido e sereno, à criação de um sofisticadíssimo “fascismo soft”, que é o da nossa excludente sociedade dita de consumo e do bem-estar, americanizada, globalizada, pós-industrial, como se queira. Há dezenas e dezenas de expressões taxonómicas para escolha.

Constituir condições de debate frontal e de reposição do atrito, num ambiente provinciano onde tudo nos conduz ao conforto, ressalta de um mero messianismo ingénuo, ou é uma atitude de repor a política no centro de uma sociedade capitalista “desorganizada”, que se alimenta da “cultura”, nas multímodas formas em que esta se manifesta e nos impregna, para melhor nos manter entretidos?

É possível, aqui e agora, tentar fazer universidade-criação e universidade-partilha – em todos os domínios do saber – “versus” universidade-fábrica de diplomas, cada vez mais tecnocratizada e voltada para espíritos ditos “práticos” e “eficazes”, mas na sua maioria com preparação pouco sedimentada, no contexto de um sistema de extrema violência simbólica e muito discutível concorrência? (veja-se a esse respeito o maravilhoso capítulo intitulado “O último tango do valor”, de Baudrillard, 1991).

Trata-se de tentar pensar no consumo, no lazer, no turismo, nas indústrias do património, e portanto também na arqueologia, na linha daquilo a que B. Sousa Santos chama a “sociologia das ausências” (Santos, 2005, p. 19), e que, com grande acutância, define assim: “(...) é uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes.”

No caso concreto, e como arqueólogo, trazer para a ribalta a questão de qual a função da arqueologia na sociedade de consumo neo-liberal e da indústria do património.

É a essa ruptura, com toda a sua experimentação e risco, que sobretudo tencionaria dedicar boa parte do resto da minha vida de estudante (ou investigador, o que é uma outra versão do mesmo). Ruptura que nada tem a ver com desbotados romantismos e revolucionarismos, mas com uma atitude inevitável de profunda reforma e sobretudo de atenção vigilante.

Mas em nome de quem, acentuo, é que falaria uma tal atitude permanentemente “reformadora”? Em nome de uma “classe média” a que já me declarei pertencer, e que tem sobretudo capital cultural, fazendo-o valer para se afirmar socialmente? Ou em nome de uma promoção, puramente individual, de uma nova forma de “in-

telectual" a "star" mediática para conseguir, por exemplo, editor para os seus livros, ou promotor para os seus projectos? Ou ambas?... Haverá uma alternativa? Creio que sim, porque senão não escreveria este texto, não esboçaria estes apontamentos, com todas as suas assumidas limitações e mais que óbvias insuficiências.

Certamente não se visa aqui o consenso nem o acordo em questões que nos põem radicalmente em ebulição. Que chocam com convicções de cada um, ancoradas no inconsciente, com interesses, e desde logo com o interesse de reduzir o mais possível a capacidade de intervenção (visibilidade) daqueles que, ocupando postos cimeiros da hierarquia universitária, não se resignam ao conforto (?) de apenas assistirem aos (mais ou menos inevitáveis) males do mundo, ou de se manterem entretidos, propondo soluções angélicas que tranquilizem os espíritos.

Para quem ainda (!) não percebeu, o meu objectivo é "soft", talvez mesmo, quem sabe, "light": in-comodar. Repito, in-comodar, mas espero que não por temperamento ácido, postura petulante, ou com intenção agressiva: bem ao contrário: incomodar no sentido em que para mim o conhecimento e a ciência (e a arte, e a filosofia) servem. Foi para isso que concebi e organizei toda a mesa-redonda em que este texto se insere.

Ou seja, simplesmente quero ter espaço (e interlocutores, porque a montante de tudo está um colectivo, uma relação social) para poder pensar, ter esse poder cada vez mais raro (essa disponibilidade): e a partir daí, retomar uma longa tradição universitária de qualidade que sirva de dique a todos os facilitismos (como se vê em criações aceleradas de cursos e projectos novos para promoções de pequenos grupos ou de indivíduos, a maior parte das vezes não qualificados para o efeito, por exemplo), e de porta de entrada, bem aberta, a todas as autênticas, e naturalmente plurais, "modernizações" – o que é mais do que urgente, porque o enquistamento da qualidade seria o melhor terreno para o alastramento da mediocridade, sob as roupagens bem conhecidas da discrição pseudo-modesta ou da fuga em frente atropelando os outros. Vanguardismos e profetismos pertencem ao passado.

Foi para isso – para um dia poder chegar a um certo patamar de "liberdade" e de espontaneidade críticas, abertas, não dogmáticas – que desejei ser um professor universitário, e não escolhi (?) outro emprego qualquer. Quis ser professor para me deixarem continuar a ser aluno, a aprender a construir e a desconstruir.

Não me resigno (acho que ninguém se devia resignar, mas não posso forçar os outros...) à gestão (agora fácil, passadas umas décadas sobre o seu início) da chamada "carreira" – tenho outra intenção... a de conseguir pertinência e "autoridade" legítima – a que fixa a atenção dos outros, não por qualquer espécie de reverência ou temor, mas pela partilha – a partir de uma diferente revalorização do trabalho, individual e colectivo (numa época em que tudo aponta ao contrário), e de uma docência aberta e problematizante para as pessoas com quem lido.

Essa “autoridade” – ponto fulcral – evidentemente não pretende (tanto quanto posso ajuizar-me) ser autoritária, mas verdadeiramente democrática. Ou seja, não procuro encontrar o discurso que envolvesse todos os outros discursos, a razão ou a palavra última que neutralizasse a alheia, a visão externa e abrangente, o consenso.

Mas não ignoro que o saber é um poder – é mesmo a forma de poder mais disseminável, desde que prossiga uma via crítica –, e que o poder, esse poder difuso, se joga todos os dias nos mais imperceptíveis gestos, em todo o não-dito do comportamento e das relações inter-pessoais, como Foucault nos ensinou. Também não ignoro que o “desinteresse” é a forma suprema de interesse, ou seja, que é um modo de capitalização, um valor que pode ser mobilizado em qualquer momento. E que a maior ambição se cobre normalmente com o manto da modéstia.

Não espero porém que as pessoas concordem comigo; espero que dialoguem, isto é, que haja aquela capacidade ou interesse de resposta e de “contraditório” que funda a verdadeira comunidade interveniente, que “arranca” o outro da posição de espectador, de consumidor, para o trazer, se possível e se ele o desejar (porque há muito autoritarismo e muita aristocracia por parte de atitudes que se apresentam como propensas ao diálogo) para a “mesa” onde, em comum, se constroem laços mais intensos de vivência. Num plano de vivência horizontal, e não vertical, reverencial. É hora de assumir o carácter humano, societal, convivial e ao nosso alcance, simplesmente feliz e solar, daquilo que dantes se celebrava nos templos, mais ou menos obscuros, de todos os matizes.

Mas, diz o povo acertadamente, de “boas intenções está o inferno cheio”.

Desconfie-se pois sempre de qualquer “boa intenção”, incluindo a deste texto, que, como tantos outros, e como já disse repetidamente, não pretende ser uma acabada peça científica, filosófica, ensaística, ou artística, mas tão só um (possível) ponto de partida, reflexivo, um conjunto de apontamentos, para começar a debater um tema muito “sério” – o das múltiplas formas que assume o “entretenimento” (a sua produção, a sua distribuição, o seu consumo) na sociedade contemporânea, e as subtilíssimas modalidades em que ele serve (sem que haja ninguém a “programar” tal situação, que se auto-reforça, isto é, perpetua diariamente, no inconsciente das pessoas) para libertar ou para condicionar os indivíduos.

Estou perfeitamente consciente de que muitos colegas não concordam com a publicação de simples “apontamentos” como estes que aqui deixo. Visionam a obra acabada, ou que se apresenta como tal, pois “obra acabada” é talvez algo em desuso numa sociedade tão contingente e num tempo tão acelerado, em que o pensamento vai atrás da catadupa dos acontecimentos. Mas, para além do mais, não será grande pretensão, e até justificação sofisticada, adiar para a “obra perfeita” o momento da intervenção? Não será essa a presunção suprema, e a opção mais cómoda?... Ou, então, ainda, uma forma de justificar um sistema fechado sobre a sua própria (auto-

-proclamada) excelência? Por mim, sempre procurei fazer o possível, tendo verdadeiro horror (mas isto traduz decerto uma certa posição de classe, uma certa "insegurança") ao óptimo, ao ideal que jamais se concretiza.

Esta reflexão necessariamente muito parcelar e inacabada parte pois das ideias óbvias de que:

1. Nenhuma sociedade (ou pessoa) sobreviveu, que saibamos, sem a "vida de relação", e em particular o "divertimento", a "festa" (incluindo o aspecto excessivo, de orgia ou mesmo violência, que lhe está em regra associado), sem a interrupção dos ciclos da chamada "vida diária", sem a ilusão, o sonho, a utopia, sem o entretenimento, sem a evasão, sem a intensidade emocional.

Mas é evidente que sendo o "entretenimento" o contraponto do "trabalho", numa sociedade moderna (hoje já cada vez mais "tradicional"... as coisas aceleram-se) se terão que ver as modalidades desses dois pólos em articulação entre si, e não falar em abstrações generalizantes, naturalizando certas atitudes como a-históricas, como próprias de uma "natureza humana".

Por exemplo, numa sociedade pré-estatal de há 5.000 anos, teria sentido falar de "trabalho"? As três categorias fundamentais da economia política, de que fala por exemplo André Gorz – trabalho, valor e capital – teriam alguma significação numa sociedade "pré-histórica"? É evidente que não – e aqui entraríamos num longo e antigo debate sobre as sociedades "pré-capitalistas", holistas, do simbólico, do mito, etc., tão ao gosto ocidental. Um "topos" crónico do lugar-comum. De passagem, anote-se que o conceito de valor parece central em tudo isto – não se pode pensar a sociedade, qualquer sociedade, sem uma teoria do valor, nomeadamente do valor do trabalho ("labour theory of value", na expressão inglesa), tendo, é claro, em conta a historicidade das questões.

De que falamos quando falamos de "entretenimento"? De facto o humor, a convivialidade, o esquecimento temporário do "sentido de realidade" e a passagem para a "esfera do desejo", como uma certa "volta à infância", são "necessidades" hoje sentidas por cada um de nós. Por exemplo, aqueles que são pais, e podem – devem, para não dizer, têm de – brincar com os filhos, dispõem aí de um campo de actuação decorrente da sua própria opção de vida, que uma pessoa como eu, por exemplo, não tem. Mas cuidado com as generalizações para outros tempos, lugares, e contextos.

De facto, a questão (política, se se quiser) é saber que modalidades históricas, contextuais, essas "formas de evasão" assumem, e que papel jogam no interior do sistema global em permanente mutação no qual nos inserimos. No nosso caso concreto, na sociedade pós-moderna, pós-industrial, dos lazeres, da informação, do conhecimento, rizomática, das redes, etc. – o leitor escolha entre estas e mais algumas centenas de adjectivações.

Ou seja, qual o “regime” que “decreta” aquela(s) “necessidade(s)”, que não são a-históricas, se não quisermos remetê-las para o recurso sempre demasiado fácil do “natural” (explicação do senso comum: é natural fazermos isto, é natural fazermos aquilo, como se qualquer ordem imutável das coisas tivesse sido inscrita em algum lugar sagrado desde o começo até ao fim dos tempos – pode acreditar-se nisso, mas então estamos no domínio das crenças e não da discussão dos problemas).

Crenças todos as temos (há-as hoje, no sistema do consumo, para todos os gostos...), mas são altamente nocivas se confundidas com argumentos num contexto de debate, porque impõem dogmas, isto é, “os crentes” convictos, mesmo que assumam uma aparente laicidade, querem (desejam) que os outros tenham as mesmas crenças que eles, o que é manifestamente um abuso e um fechamento.

2. A evasão apresenta-se nas nossas sociedades de modo muito particionado, segmentado (é a fragmentação extrema dos públicos, a “fatição” do mercado) isto é, há uma gama imensa de formas de nos evadirmos ao quotidiano rotineiro, conforme a idade/geração, classe social/poder de compra, educação/capital cultural herdado e ou adquirido/formas de gosto, tradição cultural, local de vivência, ambição/iniciativa individual, etc.

Tende a sobrelevar muito na nossa sociedade uma espécie de sobredeterminação simbólica, ou seja, cada sujeito escolhe cada dia, de entre a gama dos possíveis, o que lhe é mais atractivo, e essa escolha, muitas vezes inconsciente – e por isso tida pelo mesmo sujeito como identitária, natural, inerente a si – só se poderá perceber à luz de uma visão mais abrangente e crítica, e em particular, é minha convicção, na linha de uma “economia política do signo” de que fala há tanto tempo Jean Baudrillard. Em anexo a este texto apresento um “glossário”, retirado de parte do seu livro clássico de 1972, que talvez ajude a entrar no sistema de pensamento do autor.

A economia política do desejo, do que “move” os indivíduos, singular e colectivamente, é, julgo, o instrumento sociológico para o entendimento – para o acto de trazer à superfície do texto, do dizível, o que estava no “inconsciente colectivo”, numa espécie de processo de “psicanálise” do social, mas orientada socio-politicamente – e para a crítica dos (distanciação em relação aos) constrangimentos que, muitas vezes sob a forma supremamente enganadora de evasões, de prazeres, reforçam a ilusão do “sujeito livre”, amarrando-o à compulsão repetitiva do mesmo, sob muitas formas, da colecção à droga – numa palavra, do consumo.

Ou seja, de forma simplista, e usando a imagem da “pescadinha de rabo na boca”, ou da espiral que se alimenta a (rodando sobre) si própria, o esquema será este: criação artificial (produção) de necessidades; aquisições compulsivas (insatisfatórias, porque correspondendo a necessidades artificialmente criadas); procura de

novos produtos/necessidades, para compensar a anterior descompensação, etc. – num ciclo eterno e, de certo modo, para além de determinados limites, infernal. A “gestão” desses limites levaria em muitos casos à linha demarcatória dos “incluídos” em relação aos “excluídos”. Aliás, todo o “sistema” tem excluídos; o mito de um sistema universal inclusivo é evidentemente infantil, ingênuo.

O “modo de produção da insatisfação” em que vivemos tem tido muitos analistas que, por eu não ser sociólogo, ou não conheço bem, ou ainda não amadureci ou interiorizei suficientemente. Estou, já disse, num processo de aprendizagem. Mas ao menos tento estender aos meus colegas de outras áreas uma ponte de interdisciplinaridade, arriscando todas as críticas a essa minha “piedosa intenção”, críticas que já facilmente adivinho... e – talvez algo ingenuamente – antecipo.

Há, por outro lado, uma óptica escandalosamente esquecida. Nós, europeus, de uma classe média, temos a tendência de ver as coisas muito em torno do hemisfério norte, e de desconhecermos (ou fingirmos desconhecer...) que noutros pontos do globo se pensa e se age diferentemente que em diversíssimos locais se estão hoje a constituir competências muito importantes no entendimento crítico da pós-modernidade, e se estão a gerar lutas, e formas de resistência constantes, ao nosso modo colonial, imperialista, de estar no mundo.

Esse “tsunami” mental – bem evidente, por exemplo, na pujança com que se cultiva a reflexão sociológica na América Latina – vai talvez chegar às nossas praias mais cedo do que muitos imaginam... O trabalho de Boaventura Sousa Santos e da sua equipa em Coimbra, por exemplo, é a este respeito esclarecedor... tanto quanto algum silêncio que em Portugal sobre ele às vezes pesa, em flagrante contraste com um enorme prestígio internacional. Como a gritante inexistência (ou raridade) de livros cá traduzidos de autores tão fundamentais como Gorz, Castel, Rifkin, Lash, Méda, Senett, Urry, Bauman – para citar alguns apenas, de memória – traduz à saciedade. Predomina em Portugal um ensaísmo literário-filosófico, em certos casos com graus elevados de qualidade, mas por vezes de tendência essencializante, e falta a reflexão aprofundada das questões de um ponto de vista sociológico-histórico-filosófico (sobretudo numa linha não neo-liberal), que pode matizar utilmente o primeiro.

A forma parcelar e fechada com que muitos se dedicam à sua esfera de competência profissional e científica, aceitando sem pestanejar a disciplina da partição tradicional dos saberes/atividades, é um formidável dispositivo de (auto)domesticação, de aceitação cúmplice de uma camisa de forças, que recorda a imagem do desprazer do preso que é finalmente libertado e que, num primeiro momento, sente o pavor da liberdade, o peso da responsabilidade de ter de voltar a aceitar a complexidade e indecidibilidade da vida “real”.

Assim, muitas formas de “saber” – na verdade, formas institucionalizadas de autismo e de ignorância auto-convencida – podiam ter apenas, como “logo”, aquela

imagem triádica do macaquinho que, com as patas, tapa sucessivamente os olhos, os ouvidos e a boca.

3. Numa sociedade capitalista de consumo como a nossa, onde, como (ou talvez mais do que) em qualquer outra, a regulação do social (isto é, a sua manutenção) passa cada vez mais pelo ócio, pelo lazer, pelo entretenimento, de camadas etárias e culturais muito diversificadas, é essencial estudar as formas que assumem essas actividades, que não são “externalidades”, mas estão no coração da nossa própria forma de sobre(viver), da sociedade se produzir e reproduzir pelo seu próprio funcionamento. Claro que a grande maioria da humanidade está excluída disto – por situações que vão do desemprego à mais profunda miséria, guerra e violência quotidiana de todo o tipo: ou seja: uma grande parte da humanidade está excluída de se constituir como tal, no sistema que apregoa os direitos universais dos seres.

Evidentemente que as imagens, a publicidade, os “media” (quem os fabrica e difunde, etc, etc.), são temas fulcrais (aliás já tratados em mesas-redondas deste ciclo) mas, para os entendermos, temos de ir a montante, tentando formas diversificadas, plurais, de abordar este “sistema” sem cara nem centro, e que se caracteriza, na fase pós-moderna (sirva este chavão entre muitos outros), por uma extrema volatilidade, ou seja, por uma opacidade que não resulta de concentração estabilizada de sentidos, mas justamente do seu oposto, da sua velocidade de aceleração, de dissipação. Hoje, uma teoria crítico-política do sistema é como uma enguia – foge-nos da mão quando finalmente a julgávamos ter bem segura. Por que há-de ser assim, e não de outro modo? Eis o que urge tentar compreender. A volatilidade da pós-modernidade estende-se às suas próprias explicações, é avessa a toda a estabilização do sentido, tal como o capital financeiro flui a velocidades imensas, nesta era da instantaneidade.

Assim, vê-se logo que todas as tentativas de “explicação” têm uma lógica que é mais lenta do que a das sinergias dos sistemas neo-liberais (com isso se relaciona a crise insolúvel das universidades, por exemplo), e por isso as explicações são hoje como as prostitutas que dantes acompanhavam os exércitos: vão atrás a dar apoio logístico (mesmo, e talvez sobretudo) quando contestam, oleando a máquina, mas jamais a precedendo, antecipando, ou sendo capaz de, dela, fazer um modelo inteligível. Qualquer tentativa abrangente de explicação se torna obsoleta, se não ridícula; o sistema “recusa” centrar-se, e daí a dificuldade das “identidades” à deriva, a proliferação da fragmentação, da comunicação pela comunicação, o culto da “performance”, a obsessão da imagem e da fotografia. É um processo de arritmia, inerente ao sistema neo-liberal, cuja única “reforma” pode apenas, em geral, tender a atenuar os inconvenientes excessivos da desregulação que ele próprio é, que o alimenta.

De facto, neste quadro “caótico”, qualquer ideia ou hipótese interpretativa, no seu “valor” (pertinência, pregnância incomodativa, capacidade interventiva, visibi-

lidade, se a conseguir) arrisca-se a ter o mesmo destino de qualquer outra mercadoria: a da obsolescência rápida. Tudo se recicla permanentemente: ou é "deglutido" no consumo, ou vai para o arquivo (património) ou para o aterro sanitário e seus sucedâneos (lixo).

Assim, a sensação para o analista (acentuada aliás por Bauman) ou para o simples "cidadão advertido" (o meu caso, talvez) é a da impotência (inoperância, neutralidade) de qualquer ponto de vista, espécie de sentimento sisífico de que, por maior que seja o esforço para subir a colina certa... quando se chega ao cimo já lá está uma multidão que se nos adiantou e... aquela não é, definitivamente, a colina certa, sendo também evidente que dali se não avista qual poderá ser... e alguém vem dizer algures que tal "colina certa" é um mito; só que já não é possível parar, mas antes fugir em frente, tentando "agarrar o futuro", ou seja, reciclar permanentemente a imaginação presente do "futuro". A maior parte das pessoas corre apenas para se manter na corrida; não há chegada, apenas o fluído da viagem.

A este nível, o desencanto, a desilusão torna-se âmago da nossa vivência dos objectos, das pessoas, das experiências. Estão todos submetidos ao regime das séries (descarte, lixo classificado ecologicamente, reciclagem – como se fosse possível reciclar tudo, numa máquina auto-sustentada e perfeita de exploração do mundo!) quando nós – pelo menos os da minha geração, claro – ainda fomos educados para o regime dos modelos, isto é, das estabilidades, das fidelidades, da durabilidade do valor, da busca e fixação das referências. De identidades ainda não submetidas ao regime neo-liberal da obsolescência rápida e da mitologia da sustentabilidade com sobre-exploração dos recursos e poluição (em todos os sentidos, a começar pelo "informativo") generalizada.

Essa mitologia do "equilíbrio" (de que as políticas da ecologia ou do património, ou da conservação e eficácia em geral, são exemplos) é um embuste tão grande como o de todos os fascismos e comunismos do século XX, porque é uma violência "light", ou suprema ilusão, ou seja, recepcionada acriticamente como agradabilíssima e personificando a própria justiça e perfeição. A maioria dos jovens estão impregnados desta ideologia, através das famílias, escolas, etc., e reagem fortemente quando se lhes tenta mostrar a hipocrisia que lhe está inerente.

Porém, o aumento dos excluídos de todos os tipos (daqueles que nunca entraram no sistema, ou então entraram e não aguentaram a concorrência, saindo finalmente da corrida, e transformando-se numa espécie sofisticada de "zombies", outra expressão que colho em consagrados autores), a frequência da ansiedade e da depressão, que fazem a clientela dos psiquiatras, ou, para quem não pode, dos vários tipos de "mediuns" que proliferam, bem como a torrente de programas (Sic-Mulher, por exemplo), revistas e livros de aconselhamento e auto-apaziguamento (do tipo da enternecedora revista XIS do jornal "Público", aos sábados), levam-me a crer que

a nossa sociedade tende, também aqui, a implodir; sem querer ser catastrofista ou apocalíptico, até porque nem as catástrofes já são o que eram, nem a mudança precisa de ter apenas formas espectaculares. Pode banalizar-se como notícia quotidiana – vampirismo de entretenimento para quem não entende “quem” montou este espectáculo, que evidentemente não tem um centro emissor, mas tem responsáveis, e transmissores, que são (por exemplo) muitos jornalistas, sujeitos às leis da concorrência e do capital que detêm as empresas que os empregam.

Especialistas na denúncia de catástrofes e crimes, nomeadamente daqueles crimes que transformam heróis (figuras públicas) em mártires, como é o caso da corrupção de alto nível, segundo “timings” próprios (porque o escândalo, de certo modo independente da escala dos factos – até pode ser na mais remota aldeia, é preciso é haver gritos em directo – é um produto que se vende muito bem), os principais órgãos de comunicação social do mundo possuem uma espécie de autênticas “polfícias paralelas”, com canais directos de acesso aos poderes, sendo actualmente muito ténue a fronteira entre a deontologia do informar e a simples ânsia de vender. Além do vedetismo que hoje permite a qualquer apresentador de telejornal ou comentador ser detentor de um imenso capital de afectividade e de simpatia, ou seja, de um enorme poder simbólico, de tal modo que, quando publica um livro (como se fosse um político, uma estrela de cinema, uma cantora de fado, ou um jogador de futebol), esse livro ser já à partida um “best-seller”, mesmo antes de estar impresso e portanto independentemente do seu conteúdo. O sistema que se arvora em árbitro do espaço público (exercendo assim também controlo sobre a justiça, como sobre todos os outros subsistemas), arbitra este “descaradamente” em seu favor, e sempre em nome de princípios intocáveis. É a reciclagem perfeita, o círculo fechado, da ecologia/economia política dos valores morais.

Bastaria aliás apontar seis tópicos (para além das indústrias “legais” do lazer) para caracterizar o mundo em que vivemos: tráfico de pessoas, produção e tráfico de armas, produção e tráfico de todo o tipo de pornografia (de que a pedofilia é apenas um dos muitos e antigos “ramos”), redes mundiais da droga, negócios ao mais alto nível do imobiliário, desporto e poder político, economia paralela – precisamos de outros indícios de que vivemos numa sociedade problemática, sempre sob o discurso de que a vida real exige compromissos, ou de que hoje as “coisas não estão pior”, nós é que estamos melhor informados?

Um dia acordamos, e está(rá) aí a surpresa, emergindo de súbito como um terramoto (como o 11 de Setembro de 2001, por exemplo), e logo, num processo de adaptação e naturalização, como nossa hóspede, algo com que temos de passar a conviver, como se não fosse algo de há muito esperado (mas estamos num mundo em que mesmo a “surpresa” surge em série, isto é, banalizou-se como numa “passarela”):

4. Que podemos genericamente entender por “cultura light”? Uma gama vastíssima de produtos – tendencialmente, a maior parte dos produtos de lazer ao nosso dispor, incluindo, evidentemente, não só objectos, mas pessoas (ou se quisermos, as experiências que nos proporcionam) – que é de consumo instantâneo (a instantaneidade é uma componente básica do “ethos” contemporâneo, e acompanha a diluição de fronteiras na sociedade digital), compreensão/digestão rápida, provoca prazer, “acaricia o ego”, não apenas no sentido de corresponder a uma expectativa, mas de aparecer ao consumidor como um acto de auto-superação ou de êxito narcísico.

Ou seja, um regime fragmentado, disperso, de instantaneidades experienciais, que são vividas como opções libertadoras pelo sujeito, como capitalizações egocêntricas. O jogo e as modernas tecnologias desempenham aqui papel fundamental, tanto mais que as novas gerações já nasceram nessa ecologia sofisticada, que mediatiza, impregna, envolve e é o motor de todas as relações sociais.

Um aspecto muito interessante é o da diluição de fronteiras rígidas entre todas as polaridades. A economia simbólica neo-liberal, tal como o capital financeiro, é moderna, isto é liberta de fronteiras, barreiras, peias e espartilhos, circula a grande velocidade, esbate figuras, vive de vultos, de sugestões, de flashes, da volatilidade de valores. Por exemplo, dão-se miscigenações e fusões cada vez mais intensas e conseguidas entre cultura popular e erudita, entre o belo, o sublime e o kitsch, entre a fotografia (digital) e a pintura, entre o prazer extático profano e religioso, entre o erótico e o pornográfico, entre o espectador e o actor, etc.

O mundo digital, numérico, propício à abstracção e combinatória infinitas, substitui o analógico, permitindo que uma economia clássica de qualidades, de identidades, seja rapidamente substituída por uma economia de fluidos, de itinerâncias e nomadismos. Circular, mudar, transformar e transformar-se (criar, inovar, empreender) eis a palavra de ordem a todos os níveis, inoculando uma espécie de êxtase da imagem mutante, êxtase esse que, tal como no mercado em geral, não se alimenta do modelo, da satisfação relativamente estabilizada, mas justamente do seu oposto. Os sujeitos que habitam este espaço – dir-se-ia de feira popular ou circo generalizado – circulam numa espécie de montanha russa, indo com a maior das flexibilidades (homólogas daquelas com que por exemplo as empresas despedem as pessoas...) da exaltação à depressão, da felicidade à “fossa”, da contenção ao desmando, da mais profunda sinceridade à mais profunda hipocrisia, etc. Os extremos tocam-se, porque são apenas “momentos” da imagem e suas metamorfoses, da performatividade dos produtos que nos aparecem como pessoas, e das pessoas transformadas em produtos, em que se investe ou se desinveste.

Trata-se de um regime volátil, fracturado, onde a própria pessoa está (tem de estar) permanentemente receptiva a todo o tipo de sugestões, de emoções, de ilusões, que são já para ela, de facto, indescerníveis de realidades. Esse aspecto é também

muito favorecido pela publicidade e pelo sistema financeiro de crédito, ou seja, por um ambiente que permite viver alhures no futuro, no sentido de que estamos a comprar realidades-sonho com o dinheiro que ainda (supostamente) havemos de ganhar.

Poderia até dizer-se que a um “ethos” da energia e da circulação/comunicação – em regra considerado como moderno, libertador, progressista, mas hoje ligado a este neo-conservadorismo liberal de aparência desportiva (o desporto e a ginástica são o paradigma dos tempos modernos, porque articulam energia, narcisismo, corpo, sexo, mito da auto-construção) – uma forma possível de reagir seria, hoje, ficar parado, contemplativo, estático, dedicado ao estudo e à fruição de valores mais perenes, etc.

Mas tratar-se-ia de novo embuste, pois como mostra Baudrillard (ver glossário), a economia dos signos é também uma forma de classificação, de distinção, de distribuição (circulante, portanto) de estatutos (ascendentes ou descendentes na escala social). Ora, esta atitude “quieta” pode articular-se com uma vontade de manutenção estatutária diferencial, ou com a aquisição por parte de quem “ainda não tem”, de uma distinção ou mais-valia aristocrática (os nobres, como os deuses, estiveram sempre parados, só os burgueses valorizaram o trabalho, mas aliás sobretudo o trabalho dos outros, dos assalariados, como mercadoria que podiam comprar, numa sociedade que passou a pautar-se pelo relógio).

Assim, também a reacção por inacção está integrada na acção paródica (ou mesmo louca) dos signos na sociedade contemporânea. Caricaturizando, a cabeça de buda kitsch entre livros, acompanhada do perfume do paizinho de incenso, e de luz apropriada, convive bem com o sujeito atento ao computador e com a poética do repouso, do estar sentado, do contemplar(-se), do rezar ou do produzir uma obra de arte, do ler, do reflectir, do pensar. Em suma, da capitalização sem tréguas do narcisista. Veja-se a estética (em mudança) dos escritores quando fotografados... hoje fica melhor aparecer descontraído, desarrumado, do que com um cachimbo na boca e um ar solene, sério, de quem está a ser fixado em pleno processo de pensamento... com muitas prateleiras arrumadas por detrás... para essa instantaneidade (encenação do “criador”, do possuidor de um “mana”, ou “aura”) há agora evidentemente estéticas/técnicas muito mais elaboradas, com mais “gosto”. A evolução do “retrato” contemporâneo, até à técnicas de tratamento digital do rosto, é um tema aliás fascinante. As figuras das “estrelas” mediáticas aparecem-nos agora como hiper-reais, ou seja, como, de certo modo, teofânicas, transcendentais, divinas – como “divas”.

Por conseguinte, o mercado, que tem horror ao vácuo (possui uma lógica de abrangência dentro de um sistema de combinatórias e de permutações que não deixa nichos vagos) englobou isso tudo, e a luz (“light”) do instante tanto bafeja os corpos exaltados nas discotecas, como o olhar extasiado (“gazed”) dos turistas (ou dos “flashes” das suas câmaras digitais), como a prédica carismática do oficiante de

qualquer religião, como o silêncio que o “diseur” provoca antes de encenar qualquer poema, como o mito do orgasmo simultâneo dos amantes que fazem por se convencer (a eles e ao parceiro, e ambos a nós, espectadores) que daquela vez é que foi bom, etc. – ou seja, a economia da instantaneidade “light” (agora no sentido da leveza, do pairar no nirvana, etc.), é apenas a outra face de um sistema abrangente, total, totalitário. Um novo tipo de fascismo “high tech”, ou uma forma de liberdade como nunca se viu?... não estaria nada “in” se fosse o autor do texto a responder... veja por exemplo o leitor o que diz Luís Carmelo (2005) do discurso daqueles que selecciona (e encena) como (os segundo ele, claro) representantes da “novíssima poesia portuguesa”...

Os políticos esforçam-se por corresponder a toda esta atmosfera, evidentemente por causa dos votos, à hora de ponta dos telejornais; e quem ganha é quem “passa melhor na televisão”, o que é um “exame” cheio de surpresas (os candidatos vão aos mercados ou a outros ajuntamentos apenas para que as pessoas possam dizer que “está mais bonito na realidade” do que na própria TV, numa repetição paródica do velho carisma da presença, da confirmação de que a pessoa, de que a figura aurática existe mesmo; e paródica porque se vê e sabe que essa presença é uma ausência, é tão só um cumprimento de uma etapa, entre outras, de todo um ritual programado, que passa hoje sobretudo pela imagem, pelos “media”, e pela sensação fugidia transmitida em directo para milhões de pessoas). A sociedade do capitalismo tardio é sobretudo uma sociedade de vultos que exalam “imagens-chave”.

A comunicação permanente (permitida actualmente pelo telemóvel, que deslocaliza a própria pessoa de si própria – uma pessoa é hoje não um “destino” com determinado enquadramento espacial, mas uma realidade em permanente volatilização, em que a experiência mesma do encontro físico entre seres específicos – uma das mais “antigas” tecnologias... – se insere já numa cadeia de outras experiências mediatizadas) de todos com todos, preenche o vácuo sentimental, afectivo, que é o próprio motor do desejo narcísico e do consumo (de que o primeiro, produto de todo um sistema de incorporações inconscientes, é condição “sine qua non”). Sem sujeito desejante não há mercado, sem mercado não há economia nem relação social, ou seja, não há “contrato” nem regulação de tensões, que os fundadores das ciências sociais há muito “mostraram” ser o que segundo eles nos distinguiria das “feras”, do “natural”. A ideia de “contrato social” depende de uma “natureza” objectificada, pronta a ser manipulada, mercantilizada “domesticada”. Aliás, houve arqueólogos (I. Hodder, por exemplo em *The Domestication of Europe*, Oxford, Blackwell, 1990) que levaram esta ideologia até ao seu extremo mais caricatural.

Como “sair” desta mitologia, que, como todas as mitologias, tem o carácter de perfeição, de acabamento, que não dá lugar a dúvidas? Entrámos não se sabe desde quando na sala escura onde se produz o milagre da evidência, das figuras do ma-

ravilhoso, mas onde, contra todas as regras da “segurança” (...) alguém se esqueceu, com aquela luz ténue das salas de espectáculo, de acender o letreiro “exit”. *No way out?* Esta é uma sala de prazer ou de morte, ou de ambos, em doses mais ou menos suaves? Consumo, consumição, consumação... palavras que jogam umas com as outras.

De facto, é a um processo exarcebado de sentimentalização generalizada da sociedade e dos indivíduos a que me refiro acima. Essa sentimentalização tem o conforto inócuo, almofadado e repetitivo da música que por todo o lado perpassa e serve de lubrificante do já tão referido consumo. Mas pode levar a autênticas patologias narcísicas, em que o sujeito, em última análise, divide o mundo em dois painéis: os que lhe agradam, o “promovem” e o enaltecem, e os que lhe desagradam, o perturbam, e portanto evita. Questão sobretudo para psicólogos e psicanalistas.

Quando falo de “processo de sentimentalização” quero referir-me a formas comunitárias (mais ou menos grosseiras, primárias, ou mais ou menos elaboradas, sofisticadas) de sentimento, que fazem sistema com a violência diária, a falta de solidariedade e de atenção ao que no outro pode haver de mais perturbante e radical (num contexto de compressão do tempo, de narcisismo), ou então com toda uma encenação da atenção e da generosidade que é vivida (consciente ou inconscientemente) como uma forma de capitalização por parte do sujeito. Ou seja, é a instituição de regimes muito variados da indiferença pelo outro a que me refiro, mesmo que essa indiferença assuma as formas de devoção/culto, ou mesmo da “doação total”, e socialmente tenha uma função considerada “útil”, ou mesmo imprescindível.

Isto é, mesmo quando essa hipocrisia assume, acentuo, os modos educados da atenção, que são ainda uma forma de distinção aristocrática, isto é, de manutenção ou de aquisição de um “status” (autoridade, carisma, tanto mais influente quanto espontâneo e diluído, “natural”) superior. Nada mais “interessado” do que o maior desinteresse, nada de mais “luxuoso” do que o despojamento, atitudes que reportam para formas “invisíveis” de superioridade, numa sociedade dominada pela ostentação, por vezes boçal, ou kitsch (desfiles de “estrelas” aquando da atribuição de prémios internacionais, por exemplo). Não só do que se vê, mas do que irradia, e afusca. As pessoas são, em princípio, convencíveis de tudo, diria o maquiavélico político, ou o inveterado D. Juan, ou o eficaz actor: elas querem é ouvir algo (para elas, à partida) de indefinido, que lhes provoque surpresa, mas de que o seu inconsciente de certo modo já estaria à espera. A que outra tarefa, que não esta, se dedicam diária e profissionalmente, por exemplo, os “criativos” da publicidade?... É isso aliás que os empresários pedem às universidades: criação, inovação, produtos “novos”, de que o mercado é ávido.

A “cultura light” – utilizo a expressão, na sua acepção mais imediata, para me referir a um conjunto de formas de comportamento e de consumo de conteúdos que

em princípio não apelam para uma reflexividade distanciada (não exigem graus de escolaridade elevados, por exemplo), mas para uma reflexividade "in motion" – é uma cultura de massas, mas também um sintoma de múltiplas fusões, em que a velha divisão entre "culturas", e entre super-estrutura e infra-estrutura, perderam sentido, como, mais especificamente, se diluíram, ou tendem a diluir – pelo menos na aparência, e este ponto é muito importante –, todas as polaridades fixas: alta cultura/cultura popular, trabalho/lazer, cultura/vivência, razão/coração, eu/outro, possibilidade/impossibilidade, real/virtual, etc., etc. A sociedade capitalista "avançada" é avessa a polaridades fixas, e a dicotomias.

Neste sentido muito amplo, tendencialmente "cultura light" é o próprio aquírio (v. meu poema no início), ou ambiente ecológico, em que estamos conjuntamente mergulhados, inscritos, incluindo, claro, todo o derrame diário de discursos (supostamente) críticos do mesmo ambiente (até decerto este texto... como saber as "inúmeras" reacções, ou intertextualidades, que poderá suscitar?). E, nesse sentido, não tem grande pertinência fazermos uma apreciação excessivamente valorativa desta forma de estar, porque, por um lado, podemos quedar-nos num modo apenas descritivo, ou lamentativo (nostálgico, elitista), sem contexto nem visão de futuro, e, por outro – é um pouco como a questão da pós-modernidade em geral, com a qual uns vêm dizer que concordam, outros não; a obsessão "opinativa" tornou-se hoje típica dos indivíduos obstinados em conter, fixar, um líquido que lhes escapa, ou seja, a sua "identidade" – não se trata de uma questão de escolha teórica, mas sim de uma realidade que está aí, no terreno, e com a qual temos de lidar, quer queiramos quer não.

Trata-se de um fluido, ou sistema, que se apresenta a si próprio como abrangente, sem exterior, onde não teríamos mais do que deslizar... deixar-nos ir... ficando sempre "bem". Em relação a essa atitude "facilitista" – mas também com aspectos democráticos – que "está a dar", que se difunde na juventude, a minha geração é também co-responsável, ao acolher sistemas de educação que de algum modo contribuíram para esta ecologia. A nível português trata-se de uma das muitas resacas de um longo período ditatorial; mas, como é óbvio, num mundo globalizado, a questão é planetária ou seja, o hedonismo narcísico e individualista não é contrariável, é constituinte do sistema de mercado, onde o indivíduo se tem de sentir "livre" e "descontraído" para comprar, isto é, para existir.

Temos possibilidade de escapar à condenação sisífica de oscilar permanentemente entre a crítica e a exaltação deste ambiente pós-moderno, sobretudo quando sabemos que ele é apenas a expressão visível de um sistema económico mundializado?... Com certeza ninguém esperará de mim uma profecia... ou mais uma "terceira via..." tratar-se-ia de fazer "concorrência" a franjas de mercado de serviços que se dedicam a "colonizar" o futuro, individual e colectivo, aconselhando, planeando, meditando, etc.

Mas penso que o esforço crítico diário para a distanciação reflexiva, em relação aos impactes de imediatismo de notícias, de pedidos de urgência de resposta que de toda a parte nos chegam como supostos imperativos, é já uma forma de comportamento de resistência, mais interessante do que a inacção pachorrenha.

Uma certa resistência contra o que se nos quer impor como “comunicação” – com o seu aspecto sempre urgente, autoritário, imperativo, obrigatório, mas também sempre sob a aparência do afável, do “fique bem” – tornou-se hoje condição mínima, do ponto de vista do sujeito, para assegurar a sua saúde, e uma certa continuidade do seu sentido de existência.

Trata-se, de facto, de criar sistemas de auto-protecção no meio da “sociedade deslumbrada” (atitude que é muito bem transmitida pela palavra inglesa “gaze”) em que vivemos. Mas a questão não se põe evidentemente ao nível meramente pessoal (deixar-se ou não ser objecto de consumo pelos outros), é um problema de sociedade e de política – uma atitude que busca solidariedade, novos compromissos, formas de voluntariado e de cooperação na sociedade da economia política do egoísmo.

Trata-se de revalorizar, a muitos níveis e escalas de intervenção, a memória crítica contra o “instantaneísmo” acrítico, a acção atenta contra a inacção pachorrenha, o diálogo contra o fechamento, o dissenso contra o consenso. É uma questão de equilíbrio, que variará muito – e necessariamente – de pessoa para pessoa.

Trata-se de encontrar formas de “tempo parado” dentro do tempo volátil, de praticar a diferença sem alheamento, de cada um ser capaz de fazer as coisas à sua maneira, seguindo um rumo ditado pela sua consciência, mesmo à custa do “castigo” infligido por uma certa mediania, que consiste em tentar isolar, abafar, calar, ignorar, invisibilizar, se não mesmo agredir, tudo o que é diferente. À indiferença responder com o empenhamento, à desistência com a persistência.

Porque o silêncio e o afastamento são – e as “pessoas comuns” sabem-no perfeitamente, e praticam-no com habilidade espontânea – a forma mais eficaz de agressão, uma forma de exclusão, de encarceramento (sem grades visíveis) do nosso semelhante – que, por querer intervir, trabalhar, afastar hábitos e procurar ver claro, produzir efeitos de debate crítico, para lá de certos limiares domesticáveis ou folclorizáveis, ou é imediatamente ostracizado, ou então alvo de uma espécie de patrimonialização: o sujeito “sui generis” que encarna a figura do contestatário “de serviço”.

Porém, outras formas e forças transformadoras virão do exterior ao nosso encontro – disso estou certo. A surpresa embaterá na face já inquieta de uma cultura muito antiga, a ocidental, de matriz greco-latina, que dominou a história do mundo nos últimos milénios e que, sob a aparente uniformidade do império, dá já sinais de descontrolo ou, se quisermos, de desorganização, numa sintomatologia que noutros casos históricos antecedeu a “perda”.

Mas temos de nos resguardar de qualquer escatologia, ou das tentações de efeito fácil – de analisar de forma “light” o “modo de vida” e a “cultura light” – de tentar adivinhar o futuro, que – tal como o nosso presente e passado – é cada vez mais imprevisível.

Num sentido mais corrente e específico, evidentemente, “cultura light” é apenas um microcosmos deste “universo” que esbocei. Entre essas duas escalas oscila todo este meu texto, procurando, não bem uma via intermédia, por convencionalismo, mas um caminho eficaz, que começa no pensamento auto-crítico, e está situado algures para lá do hedonismo autista, do produtismo frenético, do sentimentalismo exacerbado e delirante, e da auto-flagelação mística.

Nem a pessoa solitária constantemente agarrada ao telemóvel a teclar mensagens, nem o missionário a pregar qualquer boa nova em qualquer deserto.

Recusando essas formas extremas de alheamento e loucura, e não deixando de ter por elas a tradicional “caritas” herdada da nossa cultura, o meu programa é o de procurar repor o sentido pelo estudo, pela atenção, e pela reflexão lúcida – entre ruínas, mas na ágora, com todos os outros que queiram comparecer. Mesmo que durante muito tempo não venha ninguém: a persistência (reflectida e não dogmática) é uma árvore solitária onde acabam por vir pousar muitos pássaros... à procura da segurança perdida.

HEDONISMO

Hedonismo, todos sabemos o que significa: a valorização ideológica e prática do prazer como bem supremo. Claro que se esmiuçássemos a questão filosoficamente (o que sai da minha esfera de competência), veríamos que as noções de prazer variam muito (o debate vem desde Platão) e que há diversos tipos de hedonismo. Não cabe neste texto tão erudita discussão, todavia bem importante para caracterizar a própria ideologia do consumo.

Contudo, acrescente-se apenas que a atitude hedonista em geral se conota com um certo tipo de gestão da vida própria que é, por parte do sujeito, calculista, não raro friamente calculista, por forma a “maximizar os lucros” e a “minimizar os gastos (esforços)” do ponto de vista pessoal. O hedonismo – voltarei adiante a isso – está muitas vezes ligado a uma perda de laços de vida comunitária, à concepção do indivíduo como mónada, e à interiorização muito profunda (inconsciente) de uma tendência para algum desequilíbrio entre direitos (próprios) e deveres (para com a sociedade em que o indivíduo se insere, e que de certo modo, para ele, se tende apenas a tornar num conjunto de bens de consumo; os “deveres” são penosas “obrigações”).

Quando associamos a palavra hedonismo ao contexto em que estou aqui a pensar – tentar esboçar linhas de visão crítica da sociedade contemporânea, ou pós-moderna, para também entender, nela, o papel das “indústrias culturais” e, adentro deste, a função da “indústria do património” e os comportamentos dos cidadãos comuns em relação a isso – a questão circunscreve-se.

O hedonismo é uma postura consumista urbana que se liga à atitude “blasée” (a insensibilidade cosmopolita de quem “já viu muito”) de valorização do indivíduo deambulante (“flâneur”, o que passeia despreocupadamente, sem destino preciso), quer dizer, de uma vida quotidiana cinicamente gerida com distanciação, mas num sentido afinal só acessível a elites, e dominada, como já sugeri, pela despreocupação (encenada) com os compromissos.

Claro que tal modelo se apresenta como uma mitologia, porque todos nós temos, no dia a dia, uma experiência que é contrariada por ela. O lado compensatório da postura hedonista é então sociológica e psicologicamente evidente: destina-se a alimentar o sonho de uma certa incomensurabilidade do possível, face a uma vida pautada pelas obrigações e por todo o tipo de constrangimentos, mesmo para os mais poderosos.

O hedonismo é um comportamento de compensação, de evasão, de fuga (ou de pseudo-fuga), alimentado por uma sociedade do constrangimento, da frustração – por uma sociedade que tem por valor máximo (enquanto mito) a “realização” do indivíduo isolado, abstracto, supostamente auto-suficiente, quando ele está cada vez mais “cercado” de regras e de regulamentos. Sob a aparente indiferença do hedonista está com frequência um ser psiquicamente afectado – e às vezes nele dorme a violência de um touro enraivecido ou de um suicida auto-destrutivo.

Evidentemente que, num certo sentido, um horizonte “hedonista” é indispensável à vida, no sentido de que ninguém aceita interrompê-la (excepto no caso limite do referido suicídio que, também como sabemos – é um tema clássico da sociologia – exige uma análise contextual longa) ou ver-se circunscrito naquilo que julga ser a sua parte de “ócio” ou “liberdade individual de decisão” no contexto do que se convencionou modernamente chamar o “contrato social”. Os indivíduos são cada vez mais ciosos dos seus “direitos” reais ou imaginados.

O hedonismo, como qualquer mitologia partilhada, é extensível a todas as classes sociais, sendo óbvio que só verdadeiramente fracções de elite se poderão dar ao luxo de tentar levar à prática as suas “promessas”, veiculadas sobretudo pela publicidade. Embora esta conheça muito bem a segmentação do mercado, a extrema diversidade dos destinatários, e se desmultiplique em mensagens para todos os gostos e estratos sociais. Os jogos de azar (lotaria e seus modernos sucedâneos), por exemplo, baseiam-se nesta lógica de abrir janelas míticas para o mais comum e despossuído dos mortais poder sonhar com todas as oportunidades do consumo, numa promessa mirífica de que, para cada um de nós, apenas “o céu é o limite”.

Porque, de facto, o "levar à prática" não é tão essencial, ou decisivo, quanto parece, pois muitas realidades "inacessíveis" podem ser vendidas e consumidas correntemente como sonho, precisamente associado a um pensamento do tipo "se um dia me sair o totoloto (...)". Quer dizer, temos aí as possibilidades míticas dos referidos jogos de azar a funcionarem como válvula de escape ideológica, no plano da elaboração dos sonhos acordados, da imaginação, para manter o "gás social" a níveis toleráveis.

Por outro lado, para lá da "literatura cor-de-rosa", ou "de aeroporto", há toda uma imagética – televisiva, de "outdoors", ou de revistas cheias de imagens a cores – que "vende" esses sonhos de forma acessível a todos, fazendo-os passar como partilháveis, ou pelo menos potencialmente acessíveis (mesmo que de forma remota), condição indispensável a toda a ideologia que cimenta um funcionamento minimamente estabilizado de sociedade.

Assim, a turbulência actual, que se generaliza por todo o mundo, tem a ver com a consciência – vivida na carne por um crescente número de pessoas – de que nunca poderão aceder a qualquer forma de "hedonismo" – preferindo algumas, no extremo, atingir a fronteira da auto-realização pela auto-martirização, forma máxima, desesperada, de protesto. O "eu" então só existe no momento do seu desaparecimento (às vezes com fotografia no jornal).

Trata-se também (mas não só...) de voltar contra si e contra os outros a extrema violência ideológica que a colonização ocidental exportou, respondendo com violência igual pela única saída possível, a do martírio (próprio e alheio) como denúncia de uma sociedade que nega o indivíduo, apregoando-o. O terrorista, pessoa desesperada, está hoje muitas vezes entre duas culturas, não conseguindo encontrar o seu próprio trajecto, ou identidade, nessa situação dilemática.

Será o caso, por exemplo, de um tipo-ideal de rapariga licenciada muçulmana que teve acesso suficiente a conhecimentos para poder perceber que nunca mais poderá ser exactamente como a geração anterior, totalmente oprimida pela família patriarcal, pelos pais, pelo marido, por todo o grupo de pertença. Mas, por outro lado, sentindo pela nossa cultura, como símbolo da exploração global, e representante de uma ética inaceitável por um muçulmano, uma compreensível sensação de asco, tanto mais notório quanto a imagem da mulher ocidental que circula é a simbolizada pelo "star system" e pela moda, ou seja, a de um objecto de consumo. O vácuo identitário assim criado deve levar a uma predisposição para o suicídio, que, socialmente justificado pelo ideal de martírio, conduz o(a) terrorista ao crime inaceitável de sacrificar pessoas inocentes. O terrorista (desesperado pela exploração e pela destruição identitária) é a outra face da moeda do hedonista (igualmente desesperado, talvez sem o saber, por não encontrar felicidade no conforto). São duas modalidades extremadas de vácuo.

Este é que é, em resumo, e visto superficialmente, o dilema do mundo contemporâneo, onde há uma luta, sim, não entre o “bem” e o “mal”, mas entre diferentes sensações de impotência contra formas de poder diferente que continuam a oprimir as pessoas, cada vez mais conscientes disso, mas não tendo um alvo certo, ou não encontrando a ponta do novelo (a “teoria explicativa”) por onde puxarem pela sua libertação – o sistema que produz aquelas, formas e ele próprio “líquido”, furta-se à definição.

O hedonismo e o suicídio são duas formas extremas, desesperadas, de falsa libertação, dado as pessoas não terem os instrumentos para pensar o seu próprio pensamento/situação e não compreenderem como são enganados, por assim dizer, pelo seu próprio pensamento/situação, transformados em instrumentos eficazes, do tipo cavalo de Tróia, da sua opressão por si mesmos, a “partir do interior” de si mesmos.

Ao perguntarem a Richard Rorty o que para ele significa pensar (“Le Nouvel Observateur”, hors-série, Déc. 04/Janv. 05, p. 97), este respondeu: “O pensamento é a tentativa de escapar ao peso do passado – aos vocabulários, às suposições, às imagens de nós mesmos que vêm do passado. É a tentativa de traçar um círculo mais amplo e de encher o céu, embora esperando que alguém venha depois traçar um círculo ainda maior.”

Todos os seres humanos fazem essa tentativa: procuram encontrar sentido por si mesmos, abrir, mesmo que seja numa medida ínfima, uma nova imagem para si próprios, de si próprios. O hedonismo consumista corrente é a atitude desistente daquele que perdeu essa fundamental esperança humana: a de encontrar a chave (ou chaves) do (seu) sentido. De forma que se entrega, por vezes não sem alguma melancolia ou sarcasmo, e sempre que pode, a uma espécie de vingança na preguiça: ao puro entretenimento. O “puro entretenimento” é a “droga light” dos cidadãos no quotidiano: a miséria mental assumida, interiorizada, do senso comum. Aquilo que se chama vulgarmente “arrumar as botas”. Porque pensar é sempre furar o senso comum, encontrar um rasgão, um interstício no senso comum, onde seja possível meter (mesmo com esforço) a mão, e com isso deitar abaixo uma parede inteira, mesmo com o risco dela nos cair em cima. Pensar é, hoje em dia, um trabalho que exige muita coragem, e por vezes alguma tenacidade e resistência, porque é necessária uma quase permanente desatenção (que, claro, não se consegue evitar totalmente) à mediocridade que nos rodeia, para atendermos ao que de melhor e mais interessante se pensa e faz no mundo. Note-se que, com estas considerações, não estou a falar de um pensamento puro, descarnado, mas em algo que resulta da, e é voltado para a, acção. Comprometida, se possível generosa.

Como pessoalmente uso pouco a televisão, não vejo telenovelas, ou “concursos” e outros programas de divertimento onde entram “figuras públicas”, nem leio

revistas de "glamour" (palavra originalmente inglesa que significa qualidade de algo pouco habitual, ou especial, com poder mágico de atracção, excitante e encantadora) social, onde se pavoneiam, na maior ostentação e desprate (com frequência "kitsch", valor actualmente em grande promoção) personagens para os outros verem, é nas esperas de consultórios médicos que em geral sou confrontado (com algum efeito de surpresa/choque, pois é uma esfera de que tento abstrair-me; alimento-me de outras mitologias – afirmação através da qual estou evidentemente a denunciar uma posição de classe, com tudo o que isso implica mais de afirmação, de desejo, de projecção, do que de confirmação, de realidade adquirida) com esta forma de cultura popular, ou de massas (as duas noções, como se sabe e já se disse atrás, não têm hoje recorte nítido).

O hedonismo assume actualmente formas de todos conhecidas, e uma delas é que ele tem de se dar a ver, tem de ser público, tem de suscitar o olhar (admirado, seduzido, invejoso até) do outro, como própria condição de existência, de re-conhecimento de si mesmo. Como escreve Carlos Castilla (2003, p. 341): "O invejado necessita por vezes do invejoso (...) para assim se afirmar na sua posição e, sem esforço, gozar da destruição que para o invejoso acarreta o facto de invejar. Chega a haver delírios de perseguição que são, na realidade, delírios de auto-exaltação."

A imagem mais caricatural é a do indivíduo que compra um carro novo (o automóvel continua a ser o lugar por excelência do narcisismo, até porque se associa à "independência" e à mobilidade, e pode ser "mostrado" em público) e põe a aparelhagem "hi-fi" a plenos pulmões, passeando-se nas ruas e olhando ansiosamente para os supostos efeitos que provoca. Ou então, no outro limite, a do executivo que nem se deixa ver (apenas entrever, é uma forma de vermos o transcendente) na auto-estrada, à velocidade a que vai (ele "paga a si próprio" o prazer de se poder expor à multa), e por detrás dos vidros esfumados especialmente concebidos para o efeito. Visibilidade e invisibilidade absoluta são duas faces da mesma moeda da estética "kitsch"/"novo-rica". O narcisismo do "hedonista" procura permanentemente comunicar ao outro (por vezes, de modo sibilino, para suscitar a pergunta, a curiosidade), de cujo reconhecimento precisa como pão para a boca, os seus êxitos/experiências/aquisições, por forma a compensar-se num delírio "lúdico e gratificante" como diz o autor acima citado (*ib.*). E é destas tramas que se tece o pobre pano dos dias das pessoas; é para isso que elas estão permanentemente a encontrar-se umas com as outras, num "tricot" social interminável, e afinal fatigante.

Mas a "parada" hedonística invade todas as esferas, incluindo as da "intimidade" e do corpo, claro, as quais, cruzando-se com o narcisismo, se revelam em todo o esplendor, muito particularmente, no culto do corpo e do "sexo", e no sistema da moda.

Se o vestuário sempre foi um elemento intrinsecamente conotado com o que do corpo subjacente se mostra e se não mostra, com esse jogo, com essa encenação,

tão interiorizada pela mulher-padrão ocidental (e até certo ponto pueril), hoje a moda é uma indústria altamente sofisticada da dita encenação, do espectáculo dos corpos que desfilam na TV sem parar (em canais de todos conhecidos), tal como a CNN nos mantém conectados com o suposto “mundo” que encena 24 em 24 horas, num jorrar eterno de notícias. A abrangência dos signos é totalitária. E o mundo digital dá-lhes um regime de “realidade mais real que o real”.

Nem o corpo nu (que nos anos 60 do séc. XX veio à tona de forma despojada, supostamente “natural”, com as ideias do “amor livre”, da cultura jovem contestatária, de todo o movimento “hippy”, da liberdade e do “natural”) escapa à inscrição dos mais variados sinais supostamente distintivos – que aliás nos dizem existirem, desde a pré-história mas temos de nos resguardar destas narrativas espontâneas da continuidade, das origens – que se destinam a inscrever a pessoa individual numa série (há sempre outros que usam a mesma tatuagem, o mesmo “piercing”) mas sob os auspícios da nostalgia do “modelo”, isto é, da encenação da sua unicidade, da singularidade, a qual a pessoa sabe ser apenas o produto de uma combinatória, uma artificialidade vivida como realidade, efêmera, mas colada, enquanto existe, ao mais “íntimo” de cada um.

Todo o problema, todo o funcionamento social se joga aliás aqui: na ilusão de se pertencer a um todo, a um colectivo, de se poder partilhar qualquer coisa em torno da qual se converse, se “mate o tempo”, se discuta para nada discutir, mas para reinventar o jogo, a sua regressão infantil. De outra forma é incompreensível o futebol e o papel de preenchimento do vácuo que eficazmente exerce. Como num jogo de crianças: elas estabelecem entre elas um protocolo de crença comum num certo número de coisas que sabem (ou desconfiam) não passarem de uma brincadeira ou de uma ficção. Mas a indistinção realidade/ficção é uma condição indispensável do entretenimento, dos jogos sociais, do poder e do erotismo. O que interessa saber é porque assumem as formas específicas que a “economia dos signos” instalou na sociedade contemporânea. É mostrar o “é assim porque é assim” nos seus efeitos políticos, num quadro de possíveis que inscreve depois todos os discursos, mesmo os mais radicais (os quais até são a moldura necessária à centralidade do sistema, desde que se mantenham dentro de limites suportáveis de agressividade).

Trata-se pois, no caso do hedonismo contemporâneo, de uma identidade vivida como experiência pretensamente aberta, contingente, fluida, intermutável, permanentemente à procura de alteridades, permanentemente disponível, e portanto sujeita ao aleatório.

O indivíduo, “adaptável” e inseguro, precisa constantemente de se assegurar que seduz, que fascina, precisa de, sob a aparência da rotina (e da rotina das aparências), criar sintomas (emitir sinais) de pretensa ruptura, que chamem a atenção de alguém, que suscitem o interesse dos outros, etc. A forma mais intensa deste

narcisismo (frequentemente infantilizado) será porventura o apaixonamento (invenção moderna do "amor romântico"), e a sua figura mais caricata, o "amor de férias", que representa a união do turismo estacional com o pretenso preenchimento de uma carência afectiva (o sujeito narcísico, hedonista, é um sujeito sempre em busca, sempre a querer colmatar um oco incolmatável) dentro da fórmula mercantil dos "packages", ou pacotes, do tipo "leve três e pague um", ou algo assim.

A experiência deste tipo tem horror ao vácuo, mesmo sabendo que está a preencher esse vácuo com outro vácuo, quer dizer, mesmo tendo a consciência (subliminar ou não) de que os objectos da sua atenção, do seu entusiasmo, são para descartar a seguir. É a mesma lógica do turista, a lógica em cadeia emocional do tipo "montanha russa": ora acima, ora abaixo, numa alternância (genericamente depressiva e deprimente) entre excessos, a orgia e a ressaca, o trabalho e o tédio do ócio, as férias sonhadas e as férias possíveis, a mitificação do outro e a desilusão do outro etc., etc. A consumição do consumo.

Todo este vai-vem, todo este frenesim, opera sobre um fundo fluido de tipo "soft", isto é, excepto em casos de fim trágico, não é a prazo satisfatório e está inculcado numa mundividência permanentemente mediana, desejadamente mediana, em que as desregras são calculadas e estão perfeitamente "integradas".

A boémia hedonista já se não quer contestatária de nada, Sartres e Cafés de Flore são estátuas de cera, Maio de 1968 vai muito longe, muitos jovens já nem sabem o que isso é, e o que importa é "curtir" o quotidiano. Esta palavra "curtir", que traduz todo um modo de vida, tem aliás uma estranha ambivalência, porque não só lembra a preparação transformadora de produtos vários, nomeadamente couros (embrutecimento, desenvolvimento de uma crosta, indiferença), como também se refere, em sentido figurado, tanto ao sofrimento como ao gozo, transformados em duas polaridades fracas de uma mesmidade in(diferente) do "deixa andar".

Muita da juventude actual, como conjunto, não quer propor nada de verdadeiramente fracturante, porque a sociedade consumista lhe deu tudo, incluindo a obrigação de gozar, retirando-lhe o que de mais essencial teria (como a um predador venenoso se extrai o veneno, transformando-o num animal de circo ou de exibição, num "pet"), ou seja, a capacidade crítica, que implica competências e capacidades que cada um intui não tyer nem "pachorra" nem tempo para absorver.

O indivíduo hedonista não é menos reflexivo do que "modelos" anteriores. Sabe-se porém "sem qualidades", um entre muitos, à espera de "oportunidades", no sentido de que não tem poder sobre o seu destino. Está entregue à voracidade do acontecer e à solidão de si próprio. Não tem uma comunidade de refúgio (há a família, claro, mas a família tem todas as ambiguidades de que sabemos, e para isso não é preciso ter visto sequer filmes de Ingmar Bergman – como o sublime "Saraband" – ou "Festa de Família" – "Revelation" – do dinamarquês Thomas Vinterberg – 1998).

TURISMO

O turismo é hoje a maior indústria do mundo, em termos de pessoas envolvidas e de volume de negócios. Esse aspecto não tende senão a aumentar, tal como o crescimento constante do transporte aéreo transformado agora em autêntica e iniciática consumição e martírio de massas. É preciso “mudar de ares” constantemente, mesmo como sacrifício.

Por outro lado, o seu carácter abrangente é uma evidência. Em muitas universidades do planeta o turismo é hoje estudado institucionalmente como o fenómeno mais “evidente”, mais visível, dos comportamentos, das ideologias, do consumo. Associado pelo senso comum ou por espíritos mais tradicionalistas à futilidade ou ao “não-trabalho”, com dificuldade alguns organismos de ensino superior foram encarando a sua análise, estudo, e ensino; até porque há aqui uma certa ambiguidade, nomeadamente quanto a públicos-alvo dessa aprendizagem, ou seja, quanto aos perfis das pessoas que trabalhariam neste sector.

Tratar-se-á, em cada caso, sobretudo de preparar “profissionais de turismo” capazes de actuarem em todas as facetas desta indústria (o que pareceria, pelo menos em certos escalões, mais ajustado à ideia inicial de institutos politécnicos), e muitas vezes com um carácter generalista (apesar da cada vez maior sofisticação e exigência do universo do consumo turístico) ou de investigar o turismo como uma área da sociologia e, em geral, das ciências sociais?

Ora, as ciências sociais – nomeadamente quanto tocam em fenómenos emergentes que põem em causa todos os modelos de sociedade – levantam, como é óbvio, claros problemas políticos, e portanto envolvem opções sobre as quais é difícil pôr de acordo pessoas tão heterogêneas como as que normalmente estão no mundo académico, ou fora dele.

Seja como for, pensar o turismo – que como prática parece ter sido inventado para um tempo de não-pensar, ou melhor, para tempos de pensamento/acção diferentes, momentos de evasão, relativamente ao pensar viver habitual – é uma urgência transversal a muitas disciplinas, um tema de actualidade flagrante. Mais uma vez, em Portugal não estão publicados os livros dos autores mais significativos nesta matéria – Dean MacCannell, John Urry, Nelson Graburn, E. Cohen, entre muitos – e podem alguns autores ter a tendência compreensível para ver o turismo sectorialmente (quando ele envolve a globalidade do social), ou/e cair na tendência para apresentar uma “sociologia do turismo”, uma “antropologia do turismo”, uma “economia do turismo”, muito à maneira das compartimentações universitárias, produzindo discursos mais ou menos interessantes, descritivos, impressionistas, sempre “vestidos” duma teia de nomenclaturas, mas em parte inócuos em termos críticos (isto é, aprofundados, reflexivos, abertos).

A questão do turismo põe em causa todo o modelo de sociedade em que vivemos e a nossa postura em relação a ele, no vasto espectro que vai do “apocalíptico” (estamos à beira do fim) ao “integrado” (estamos bem, ou, pelo menos, estamos no melhor dos mundos possíveis). Claro que esta polarização é uma caricatura. Mas é para acentuar quanto estas questões envolvem negociação entre pontos de vista (convicções, desejos, hábitos inconscientes de olhar para o mundo), necessariamente complicada.

Como é sabido, quem escreve estas linhas é um arqueólogo. É a partir da sua experiência como tal – relembro – que encara a problemática deste texto, já tantas e tantas vezes observada por outras ópticas.

A arqueologia, e, em geral, a “indústria do património”, trabalham para um mercado, que é o mercado dos “bens culturais” (conceito em extensão permanente), cuja junção ao lazer, ao ócio, ao entretenimento, desemboca hoje, em larga medida, no turismo.

Num certo sentido, a prática, e sobretudo a ideologia do turismo (não tendo já sequer grande sentido falar de um “turismo cultural”, na medida em que a ideia de “cultura” se tornou, no dia-a-dia, maximamente abrangente) confunde-se com a da sociedade capitalista actual, com o mundo do consumo generalizado a toda a realidade, tornada mercadoria.

O facto do universo do turismo ser segmentado (quer dizer, muito diversificado, tanto ao nível da oferta como da procura) só acentua a sua abrangência. Deixou de ser uma actividade económica para ser um facto social total, ou ideologia totalizante.

Desde logo, é tratado como uma “indústria” pelos seus próprios profissionais, tal é o seu profundo enredamento, a montante e a juzante, com outras actividades “económicas”, praticamente interferindo com a totalidade das “actividades produtivas”, sobretudo numa sociedade “pós-industrial” (no sentido primevo de “indústria”, manufactureira e extractiva) como a nossa.

O turismo é uma actividade envolvente, porque ele tem para “venda” o mundo todo, interessa a todas as faixas etárias e a todas as pessoas com um mínimo de capacidade económica, implica uma certa forma de nomadismo de massas, e insere-se numa “economia dos signos” no sentido de que, desde os seus inícios, esse nomadismo se dirige a uma multiplicidade infinita de bens, designadamente aqueles que se convencionou chamar “culturais”.

O turismo vende sonhos, sonhos acordados, em que evasão, experiência, aventura de todo o tipo, sentimento de renovação temporária de energias anímicas, peregrinação, despaisamento, reencatamento, restauro físico, etc., estão interligados com a ideologia individualista tipicamente ocidental (o Japão é um caso muito especial em todos os aspectos, dentro do Extremo Oriente, numa estranha – e enigmática, par mim – conjugação entre o antigo e o moderno, entre a tradição oriental

e a ocidental, sendo certo que não há local turístico que se preze que não tenha sempre cidadãos japoneses, normalmente organizados em grupos, a fotografarem freneticamente tudo, e a fotografarem-se uns aos outros, para depois – como outros turistas quaisquer, aliás – mostrarem que estiveram lá, etc. – passe a “blague”...). Mesmo nos países em crise económica, como Portugal, o turismo não pára de crescer, parecendo haver uma correlação entre o sentimento de ansiedade quanto ao futuro e o consumismo turístico (numa atitude de tipo “carpe diem”).

O turismo assume muitas facetas, porque há-o de todos os tipos, para todos os gostos e bolsas, desde a peregrinação a pé (turismo religioso, turismo ecológico, turismo de aventura de risco com guias especializados, etc.) até ao de maior luxo, como os dos príncipes dos países do petróleo que animam a economia anual de localidades inteiras apenas por para ali se deslocarem com todo o seu séquito durante um tempo, etc. etc. Clima, fauna, flora, património, paisagens, monumentos (incluindo arqueologia, naturalmente), gente diferente, sexo, gastronomia, música, enfim, o que se pode englobar sob a palavra exotismo (com “aventura” e “experiência” como companheiras): essa a mensagem principal do turismo. As pessoas, sensitivas acima de tudo, querem ver de perto a realidade, querem sentir o “cheiro local”, estão ansiosas pelo “contacto”. O olhar do turista é ensaiadamente deslumbrado, por contraposição ao do indígena, habitante distraído e a caminho das suas actividades diárias.

O turismo é de certo a banalização da experiência iniciática de contacto com o outro, ou mesmo com o Outro. Religioso, artístico, literário, antropológico – é todo um mundo de ressonâncias míticas e históricas que a simples palavra abre à nossa vulnerável imaginação. A publicidade e a imagem, a antecipação da viagem através da leitura e do planeamento, e a sua recordação através dos objectos adquiridos, fotos e filmes, fetiches da experiência, fazem dela um fenómeno típico do trabalho mitificador contemporâneo.

A simples deslocação é já hoje em dia uma inquietação ou vício constantes, uma obrigação compulsiva, sendo no plano do espaço o mesmo tipo de comportamento dependente que o telemóvel e o “zapping” televisivo revelam para o tempo – uma espécie de fuga (de irrequietude instalada como nosso “ethos” central) ao aqui e ao agora, e a quem está connosco, para um outro (sempre diferente) aqui e agora, e uma outra experiência de contacto, que dará lugar, pela frustração inerente, a uma outra e outra, interminável e incansavelmente, numa ânsia de espiral sem fim. Só tem valor e “poder” o que se desloca, como o capital financeiro, a grande velocidade, configurando uma economia do fugidio, do metafísico, do resplandescente, que se não chega a ver, tão depressa passa. De modo que para alguns hoje em dia a melhor e mais inteligente forma de viagem seria, provavelmente, a de não sair do mesmo lugar – até voltar a sentir o seu famoso “espírito” (espírito do lugar) que só o longo convívio

permitia, e não a foto, ou a passagem efémera; mas também esta atitude como já disse, já está integrada e codificada.

Hoje, aliás, a marca distintiva última não é, como nunca foi, apenas o efêmero. Isso é o que é vendido como entretenimento, como ecrã. Nenhuma grande multinacional ou empresa capitalista aposta no efêmero senão do lado do emprego e da rapidez das aplicações de interesses e das decisões. Mas é evidente que todo o capitalismo, todo o poder, vive de uma cobiça, ou desejo, de eternidade, de contínuo reforço, e por isso se sacraliza no investimento duradouro, como se vê, por exemplo, no coleccionismo de grandes obras de arte.

O turismo, como a “cultura”, são, enquanto produtos de consumo, uma espécie de “ópios do povo” pós-modernos – a religião da sociedade laica, ou seja aquela que, por muito que creia numa vida após a morte, vai assegurando (enquanto não vêm os prazeres do além) o melhor possível a vida presente, o bem-estar no aquí.

“Ignorar o turismo nas nossas explicações dos contactos culturais no século XX [podíamos alargar ao século XXI por força de razão] é provavelmente uma omissão tão grave quanto a de ignorar a escravatura no século XVIII ou o colonialismo no XIX”, escreve Pierre Berghe numa enciclopédia conceituada (Barnard e Spencer, 1996, p. 552).

No entanto, obras de referência de grande tiragem, como por exemplo os dicionários de bolso de sociologia da Ed. Collins (Jary e Jary 2005) ou da Oxford Univ. Press (Scott e Marshall, 2005), curiosa e significativamente, não têm uma entrada para “turismo”. Como se o “saber compendiado” contemporâneo tivesse querido resistir, durante demasiado tempo, à evidência da centralidade do lazer e do “nomadismo” periódico que o turismo corporiza. Como se ao “estudo”, ao trabalho de reflexão, tivesse repugnado constituir como seu objecto o “não trabalho” ou o tempo de “não reflexão” que supostamente o turismo pareceria encarnar. E isto apesar de autores como J. Urry terem dedicado ao assunto obras tão importantes como *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies* (London, Sage, 1990) (ver também, por exemplo, V. Smith, ed., *The Anthropology of Tourism*, Philadelphia, University of Philadelphia, 1987). E apesar do “sistema do ócio” ser, cada vez mais, o maior empregador mundial.

CULTURA LIGHT

Sendo os valores da “cultura”, do “conhecimento”, da “informação”, da “comunicação”, hoje tão propalados como devendo ser partilháveis – a “cultura”, disseram muitos (e eu atrás também) é a religião dos tempos modernos, e os seus locais de culto as diversas circunstâncias onde ela se consuma –, e estando nós numa socie-

dade plural, que se diz não autoritária, onde o divertimento e uma certa “leveza” são indispensáveis (até como elementos de compensação do stress), por que haveríamos de nos (pre)ocupar com a chamada “cultura light”?

A atitude acrítica ou indiferente seria uma variante do senso comum de que “gostos não se discutem”, afirmação normalmente inquestionada (embora agora vá ficando cada vez mais “em moda” o seu oposto).

E, à primeira vista, a atitude analítica pode parecer obsessão de intelectuais ou “académicos” querendo tutelar, julgar, classificar, disciplinar a vida dos outros, os seus comportamentos, interesses ou lazeres. Nada seria mais despropositado, numa época onde são considerados valores inalienáveis a liberdade de escolha, o direito à diferença, em que o “indivíduo” é entendido como sede e “locus” das decisões que tenham a ver com a sua vida, e em que as velhas diferenciações de “cultura culta” (literária, científica, filosófica) e de “cultura popular”, “de massas”, ou quotidiana, se esbateram, o que todos os autores indicam como sintoma do pós-modernismo.

Aliás, não há talvez melhor forma de nos excluirmos da relação social, hoje como sempre, do que querer introduzir uma nota reflexiva, que vá contra o senso comum aceite (ou tomado como aceite) no quadro da ambiência quotidiana.

As pessoas, frustradas em geral com o trabalho que têm – as que têm a sorte de ter trabalho, no sentido de emprego remunerável de qualquer tipo – querem distrair-se (ou fingir que se distraem, como nas brincadeiras) nos seus tempos livres, cada uma como entende, sem obediência às regras que de algum modo replicassem de modo demasiado óbvio as que a disciplina do “trabalho” lhes impõe.

Nesta ideologia tipicamente capitalista, própria da sociedade do consumo, que as pessoas absorvem, ou em que se integram acriticamente, e de que, assim, se tornam convictas, se não ferozes e intransigentes defensoras, trabalho e lazer são duas regras conexas, as duas faces da mesma moeda, servindo o segundo para repor as energias, “recarregar as baterias”, gastas no primeiro, e assim continuar nesse modo de vida.

Uma terceira componente, antes invasora, ou dominante, e agora em queda, eram as obrigações sociais (etiqueta, “boa educação”, normas de reverência incorporadas em relação aos meus velhos ou experientes, etc.) que o indivíduo deveria cumprir – certo número de regras, de protocolos, de atenção a formas de autoridade que agora cada vez mais os indivíduos hedonistas pós-modernos aceitam menos. Fora da dupla trabalho/lazer, “não me incomodem...”, parecem dizer-nos os nossos concidadãos, nesta sociedade “horizontal” em que “somos todos iguais” (isto é, todos temos o mesmo direito de tentar pelo menos decidir das nossas vidas) e “todos diferentes” (ou seja, cada um é uma combinação particular, específica, produto imaginado de uma “escolha”, adentro de um conjunto de itens que já se não admite situarem-se, pelo menos em teoria, numa escala de valores hierarquizados).

Estariam a dissolver-se as formas de sociabilidade mínima que nos permitem viver em comum? Como é óbvio, apesar da generalização da droga, da delinquência, do crime, de múltiplas formas de evasão ditas "desviantes", etc. – tudo fenómenos que temos de ver de forma crítica – há novas sociabilidades que se estão a desenvolver. Por isso uma visão derrotista, hiper-crítica, apocalíptica mesmo, das coisas, é apenas uma declaração de impotência do conhecimento, de incapacidade política, ou uma confissão de frustração vivencial.

Em muitos casos, creio que a sociedade se "balcaniza", ou "gueticiza" em combinatórias infindas de comportamento/acção/identidade, que não desejam, nas formas concretas que assumem, ser rotuladas, classificadas, até porque são muito voláteis.

E porquê? Precisamente porque esse meta-olhar é visto (sentido), numa sociedade da pretensa "liberdade dos indivíduos", como uma forma de autoridade, de intromissão indevida, ou de um novo tipo de aristocracia, a das pessoas com alguma cultura sociológica e filosófica, capazes de elaborar sobre os outros um discurso analítico, crítico, argumentativo, ou seja, um discurso que coloca como objecto de análise o próprio quotidiano das restantes pessoas e o "direito sagrado" de cada uma destas a decidir do seu quotidiano, a organizá-lo como querem, e tanto quanto podem.

Creio que é adentro desta ideologia – como se sabe uma ideologia é o conjunto de crenças, comportamentos, desejos, hábitos, tudo aquilo que se experimenta como natural e portanto por definição como inquestionável, e que em geral se não verbaliza sequer – que devemos encarar o assunto. As pessoas são, hoje como no passado, os artífices e reprodutores da sua própria "alienação", ou seja, tendo dificuldade técnica em elaborar meta-discursos, e sendo estes cada vez mais contingentes no pós-modernismo, as pessoas orientam-se pela intuição, que lhes foi induzida, nos seus quadros inconscientes, em "habitus" mais ou menos acríticos.

A geração anterior à dos jovens actuais (a minha) também não pôde, pela própria rapidez das coisas (sobretudo com a aceleração sofrida pelo Portugal pós-ditatorial) fazer a transição.

Que transição? A de uma sociedade autoritária, repressiva (a da cunha, a dos interesses elitistas) para uma sociedade permissiva mas responsável, moderna, meritocrática (a do trabalho e da avaliação justa, quer dizer, não corporativa ou, mesmo, não mafiosa). Esta sociedade do Estado-providência e das classes médias, ou seja, a da democracia como nos foi "vendida" pela social-democracia, também nunca teve tempo de se constituir no nosso país, onde passámos do pré-moderno ao pós-moderno, mas um pós-moderno que nem sequer herdou algumas características da modernidade, que nunca chegaram a implantar-se aqui.

Estas são as raízes, a meu ver, da crise particular em que nos encontramos em Portugal – não sofremos as duas guerras europeias directamente, mas tivemos uma

ditadura e uma guerra colonial muito longas, que nos apartaram do mundo, e deram cabo da minha geração, e tivemos depois, ao acordar do pesadelo, de “dobrar uma esquina da história” com demasiada rapidez, num país semi-periférico, com poucos recursos, uma população desqualificada, uma força de trabalho baseada nos salários baixos, e uma diáspora imensa, onde muitos dos portugueses mais válidos estão espalhados pelo mundo.

E sobretudo um discurso público que fetichiza a economia (foi já assim que, noutro contexto, Salazar chegou ao poder), o défice, os factores de convergência, a necessidade de acatar – aparentemente sem grande margem para negociação – um certo número de normas ditadas pelo eixo de poder do Norte da Europa, procurando ocultar o facto óbvio que a “economia” não é uma variável independente. As pessoas não têm tempo, nem formação, nem capacidade, nem interesse, nem a imaginação para tentarem forjar um meta-discurso crítico sobre as suas mais íntimas convicções. São comentadores displicentes.

Claro que este é o “caldo de cultura” em que se desenvolvem as figuras salvíficas e os mediadores culturais “fazedores de opinião” através dos “media”, sem que muitas pessoas se apercebam de que esses “media” estão totalmente controlados a diferentes níveis, não aparece lá quem quer. Entretanto, o circuito de auto-promoção dos jornalistas é fantástico... os meios de comunicação passaram a ser um circuito auto-referencial, num regime de estrelato daqueles que, dantes, segundo um código ultrapassado, se deviam “apagar” perante o que relatavam ou o debate que promoviam. Vedetismo a todos os níveis, desde os jogadores de futebol até aos próprios jornalistas, passando por um conjunto de comentadores que vive deste sistema, que ou é muito bem pago e/ou atinge assim plataformas de notoriedade pública através da imagem que permitem depois ganhar muito dinheiro (ou outro capital, prestígio, poder, em suma) noutros lados.

Dado o facto dos cargos públicos serem extremamente fatigantes e mal-pagos, na generalidade parece ser este o interesse, a prazo, dos seus protagonistas passarem por tal purgatório (evidentemente que sempre legitimado por grandes discursos e visões teleológicas e salvíficas, pelas melhores intenções, etc.): a notoriedade pública pode reforçar a universitária, ou a empresarial, por exemplo, e vice-versa. Isto é, essa notoriedade pública é agora uma das formas mais importantes de capital. Um nome, uma imagem, que “venda”, está bem hoje no mercado – até para poder encontrar (ou escolher) por exemplo, editor para publicar um livro. E como se vive muito depressa, uma obra de uma pessoa com notoriedade pública passa facilmente a “best-seller” sem grande esforço, acreditando-se que o futuro há-de encarregar-se da triagem da qualidade. A esse respeito, é interessante fazer a análise dos vários balanços que apresentam os nossos “analistas culturais” ao fim de cada ano (“Mil Folhas”, “Actual”, “Jornal de letras”, etc.) os livros que recomendam, etc. Isto num

país onde a actividade crítica – por exemplo, a existência de revistas que apresentem regularmente recensões dos milhares de títulos que saem por ano – é escassíssima.

Não admira portanto, num quadro de que apenas tracei algumas linhas, e que é o quadro óptimo para o êxito da “cultura light” (sobre a qual se não deve, diga-se, fazer um discurso moralista ou de juízo puramente negativo – no fundo, ele é também o sintoma de que muitas pessoas estão a querer adquirir novos tipos de “bens”... e de há todo um impulso no sentido da legitimização/afirmação social; a questão toda deste texto é saber que “economia política” é essa, a desses novos estatutos, e qual a real ou pretensa mobilidade social que de facto se verifica), que a ansiedade/depressão dominem, que os livros de “psicologia barata” disparem, que os romances “cor-de-rosa” esgotem tiragens, etc.

E que tudo isso acabe por fazer a fortuna de tantos médicos privados, e centros de saúde de luxo (sobretudo num quadro de dissolvência do Estado-providência, onde existiu) e em última análise dos psiquiatras (com o devido respeito por alguns desses profissionais) – em momentos de crise, ou, como se costuma dizer, em “tempos de guerra”, há sempre quem ganhe muito dinheiro... ou, ainda, “o mal de uns é o bem de outros”, etc. Este sistema auto-promociona-se em rede, é imbatível.

Referi a tendência generalizada para a formação de “guetos”. É também o que em termos de mercado os analistas tratam como multiplicação, especialização, de públicos diferentes, ou parcelarização de consumidores (submetidos a uma lógica identitária de nicho e de combinatórias muito variadas), etc.

De facto, cada vez há menos fixação de protótipos de consumo, incluindo o consumo dos laços/momentos da relação social e dos espaços/tempos/modos de afectividade. O fazer e o desfazer de amizades, de interesses, de objectos de desejo é fácil, porque os indivíduos oscilam constantemente entre uma multiplicidade de sugestões, de propostas sedutoras, de mitos de evasão, que já não lhes chegam apenas por um canal impositivo como a televisão, mas através de uma imensa ambiência interactiva, como a da Internet, dos mails, dos SMS’s, etc., numa avalanche incontida de novos códigos. Nós vivemos agora dentro de uma espécie de “outdoor” publicitário, sempre a mudar, à escala 1X1, num frenesim confuso que ronda o delírio.

A imagem do ser humano totalmente só, abandonado a um canto, e debruçado sobre o seu telemóvel, compulsivamente enviando ou recebendo mensagens, é a novo ícone da solidão contemporânea. Uma espécie de “clochard” afectivo, de “sem abrigo” programático, que a mim (permita-se-me o confessionalismo) me provoca muito dó (reminiscências de uma educação judaico-cristã, ou do que me inspiravam personagens como o Charlot, não sei), tal como a do drogado ou de qualquer outra pessoa que perdeu o controlo sobre a sua própria existência, o sentido da sua trajectória, entre objectos que estão sempre a avariar.

Porque é disso que se trata, sempre: o de tentar – no meu caso através da ra-

cionalização destes assuntos – proporcionar às pessoas condições sociais e pessoais de fabricação de uma felicidade duradoura, que sem formas de sociabilidade novas é impossível. Essas formas de sociabilidade não são um mero acto de vontade pessoal. São uma questão política, que hoje se joga à escala de todo o planeta, com potências ascendentes (China, Índia, Brasil), com o acordar do hemisfério sul, com os movimentos para uma globalização alternativa, numa sociedade multicultural e com confrontos muito graves de modelos de civilização e de modernização.

Perturbado com essa turbulência afectiva, não sabendo para onde, nem como, canalizar o desejo, o indivíduo oscila entre a atitude do tipo vulgarmente designado de “barata tonta” atrás das sensações, e a volta diária ou sazonal ao ambiente aconchegado da casa, da família, onde os jovens ainda encontram, à custa da abdicção até idades tardias de um espaço próprio, o aconchego de uma atmosfera securizante de pertença, partilha, e alguma estabilidade afectiva, quando ela existe, porque a dissolução – implosão – da “família” é um facto.

Desnortado com a volatilidade dos valores e dos objectivos (miticamente) possíveis, o indivíduo entra (e por vezes instala-se) num quadro regressivo de busca de refúgio. E o mercado aproveita isso – para vender os mais diferentes tipos de produtos, nomeadamente os das estações do ano/festas/“quadras” (cada uma com os seus referenciais e usos próprios – sempre variantes infatigáveis do mesmo), que já praticamente “pegam” umas com as outras, numa lógica típica do “sem parar” (manter o “ethos” e “pathos” do consumo tanto quanto possível): natal/ano novo, carnaval, páscoa, férias de verão, rétrée escolar, natal/ano novo... etc., tudo entremeado de produtos para os “dias disto e daquilo”, e de saldos, promoções, etc. Um cansaço infinito, que as pessoas (já mal...) suportam por ser (aliás, cada vez menos) compensatório, porque marca ritmos e tempos, isto é, delimita a angústia do vazio das suas vidas, substitui a ausência de projecto que cada pessoa (nos seus milhares de projectos) cada vez mais é, ou que se vê obrigada a ser, perante a imprevisibilidade do futuro. Para além de determinados níveis de aceleração, de falta de estabilidade, na ausência de um conforto mínimo que permita a construção de alguma felicidade, de comunicação entre os seres, para além de certos graus de fragmentação, de estilhaçamento, de dispersão, aguarda-nos a loucura, e a proliferação da exclusão.

Guetos, ninhos de tempo/espaço partilhados em sociabilidades securizantes (por exemplo, cafés de bairro, ou até mesmo bairros que reproduzem em certos aspectos modos de vida antigos das aldeias...), refúgios de um espaço público que não existe, de centros de cidades espectrais à noite, de multiplicação de periferias onde se formam novos “centros”... sobretudo em torno de grandes centros comerciais, as catedrais de hoje. A cidade antiga deu lugar a uma metápolis que é uma espécie de rede extensa, espalhada como rizoma no território, e só os turistas e os saudosistas do património (que tendencialmente somos nós todos...) tendem a rea-

nimar os centros históricos, à hora em que o pequeno comércio está fechado.

Comércio de proximidades esse, fechado à sociedade do lazer e do desejo volátil, que já não tem tempo para os espaços de convívio que dantes as lojas eram (até as livrarias, onde havia tertúlias improvisadas) – e portanto, salvo excepções, nomeadamente se tiverem relação com actos de patrimonialização ou de distinção, tipo clubes, monumentos alugados para grandes eventos, ou restaurantes de luxo – condenado à extinção. A vida hoje não se compadece com interrupções – é a lógica das 24 em 24 horas. O consumidor quer ter possibilidade de acesso – que de facto a “net” lhe dá – a qualquer produto, a qualquer hora, comandado pelas leis do desejo que o “ethos” do consumo (a lógica da economia tardo-capitalista, que não dorme, nem tem “horários certos”) impregnou nele, de modo a torná-lo imperativo íntimo, inadiável e ontológico. É por isso que aquilo que alguns livreiros e outros comerciantes chamam a “fnacização do mundo” tende a aumentar. É um movimento irreversível. Procurar e comprar o livro que se não encontra na livraria é facilímo na Internet. E, para sair de casa, então vai-se a um local que nos proporcione a maior escolha possível na ocupação do lazer. Só as grandes organizações ligadas a eventos e os centros comerciais tendem a duravelmente subsistir.

Onde está, por exemplo, o segredo do êxito de uma Fundação de Serralves (Porto) e seu Museu de Arte Contemporânea? Na pluralidade de “produtos” e experiências que propõe (ou sugestiona ter, o que é o mesmo), incluindo o próprio sítio, os jardins, as exposições, a restauração, a loja, a livraria, a biblioteca, o serviço educativo, o facto de se saber que lá se vai encontrar muita gente, mas que também se se quiser se pode estar só, etc.... hoje, um organismo de lazer tem de ter esta disponibilidade em leque, este aspecto “light” (como as festas da música, importadas de Nantes para o CCB), como se fosse uma grande feira, em que as pessoas saltam de um objecto de interesse para outro, e onde até podem confortavelmente, num sítio apartado, ler um livro ou escutar uma música no seu leitor portátil – numa pausa relaxante para poder depois voltar ao consumo ou à sua variante, o “trabalho”.

São esses alguns dos aspectos positivos, ou agradáveis, se quisermos, da “cultura light”, de um certo “modo de vida light”, confundido com a atitude do consumidor pós-moderno que no fundo todos somos, ou, à falta de melhor, queremos ser. Isso não significa que não forjemos um discurso crítico, desejavelmente lúcido, sobre o que nos está a acontecer. Que não forjemos modelos de alternativa.

“Fique bem” é a palavra de ordem. Pois, ninguém quer ficar mal. Mas que mensagem subliminar transmite esse voto? Convém estar acordado, pelo menos de vez em quando, e pensar sobre isso. Também se aprende, e faz bem, é bom ser – ou tentar ser – lúcido. Há uma estética do pensamento claro, inteligente, inovador. Alguém quer hoje ser apelidado de boçal, primário, reaccionário, provinciano, sem interesse, desinformado, alienado, pouco “culto”?... “ficar bem”, sim, mas ainda se

fica melhor depois de se pensar um pouco, de se produzir algo que tenha um pouco de originalidade. É um poder imenso, o de “curtir” a sério e o de se ver re-conhecido. Ora, paradoxalmente, nunca tivemos – embora ainda sejam “sonhos” extensíveis a muito poucos – tantas possibilidades como hoje de atingir esses altos voos, nós, os das classes médias.

Mas, para não sermos demasiado ingénuos, vejamos um pouco do contexto.

Porque, de facto, não se trata, aqui, de enumerar benefícios ou malefícios da “cultura light.” Trata-se de procurar perceber por que é que ela aparece, num momento histórico preciso, e as múltiplas facetas e conexões que tem; e, em última análise, tentar esboçar uma crítica da “economia política” da sociedade que tornou possível as multimodas formas de expressão que sob essa designação se albergam.

Aí, tenho tentado recorrer sobretudo a Jean Baudrillard, nomeadamente a uma obra já antiga mas muito importante, “Para Uma Crítica da Economia Política do Signo” (1972, traduzida em Portugal em 1995), a David Harvey, autor de outro clássico, “Condição Pós-Moderna” (1989, traduzido no Brasil em 1992), e a Scott Lash e John Urry, nomeadamente através da obra fundamental “Economies of Signs and Space” (1994 – possuo a ed. de 2002), entre outros autores.

Em anexo, e devidamente autorizado pelas editoras, introduzirei esquemas retirados destes autores, de modo a que me ajudem melhor, e aos leitores, a circunscrever o meu objectivo. São simples apontamentos ou sugestões para futuros textos, que aqui partilho, sendo consequente com a “circulação de informação” que aceito, e propugno.

CAPITALISMO DESORGANIZADO

Esta expressão, de Lash e Urry, parecendo apocalíptica, visa apenas, no contexto do presente artigo, ser crítica, e sublinhar que nem o capitalismo (ou a “economia de mercado” como alguns preferem chamar-lhe) é o “fim da história”, nem a história se pode confundir com a da realização desse “modelo único” que seria o capitalismo e mais modernamente a sociedade de consumo, e suas diversas etapas.

Muito ao contrário, creio. A extensão da democracia e dos direitos fundamentais dos seres humanos e de todo o existente é um processo longo, não linear nem simples, mas sobretudo muito mais longo do que se tinha imaginado.

Mas a desorganização do sistema neo-liberal é já óbvia, a começar pelos seus próprios defensores, que estão bem atentos aos seus interesses e às forças que os “ameaçam”, e a procurar reorganizar-se.

Não se trata aqui de confundir desejos com realidades, ou fazer profecias sobre o fim do mercado, ou quaisquer outras considerações descabidas. Passaram as gran-

des "narrativas" e visões salvíficas; aprendemos muito sobre a complexidade da história; mas cada vez maior número de pessoas em todo o mundo se ergue em defesa dos seus direitos, e dos direitos de longo prazo da humanidade, contra a lógica de curto prazo, predatória, e afinal irracionalista, para que o mercado globalizado e envolvente nos conduza.

Trata-se de tentar perceber por que é que vivemos hoje no caos e na indeterminação geral (incluindo a dificuldade generalizada de fazer previsões ou mesmo modelos holísticos do momento que atravessamos), como base essencial para engrossarmos o lote daqueles que já perceberam que a globalização, ou mundialização, é algo de inevitável, mas sob regras que não as da sociedade que ao mesmo tempo desemprega todos os dias pessoas ou as deixa morrer à fome, e entretanto enche as bancas de objectos de consumo mais ou menos "light", e ainda afunila as possibilidades dos que podem chegar a formular competências verdadeiramente reflexivas e críticas.

A propósito, aquele que é para mim um dos mais talentosos sociólogos portugueses – Boaventura Sousa Santos – tem um pequeno texto (1998) no qual equaciona, ao seu modo brilhante e muito peculiar, onde a lucidez científica e poética se unem e mutuamente se fortificam (o que é raríssimo!), as características do tempo em que vivemos. Reporto o leitor para esse texto.

Aqui, limitar-me-ei muito modestamente a lembrar algo que todos sabemos: só a partir dos finais da Idade Média, no Ocidente (quando já iam pois decorridos milénios – para não dizer milhões de anos – de "história humana"), surgiu um sistema baseado nas relações de comércio à distância, e no embrião das operações bancárias: letras de câmbio, acções, ordens de pagamento. Tratava-se já então de ligar em rede, de forma incipiente, formas mercantis especializadas, que se foram desenvolvendo, e impulsionando as navegações, os contactos, à escala mundial, entre os séculos XVI e XIX, permitindo a ascensão de algumas potências europeias a autênticos impérios.

A revolução industrial, concentrando os trabalhadores em grandes manufacturas, e deslocalizando-os das suas tradicionais aldeias, daria começo, no século XIX, ao fim do mundo rural e das suas "culturas", processo que ainda hoje prossegue, parecendo caminhar-se para uma rede de cidades ou pólos urbanizados cada vez mais ligada por vias de contacto, material e a distância. O século XIX, até ao fim da segunda guerra mundial, corresponde a este capitalismo liberal e industrial, ao desenvolvimento das ciências e das artes, à educação e saúde públicas, à laicização da sociedade, etc., etc. É genericamente (sobretudo o séc. XIX) a época do estado-nação, da ideologia do progresso e do desenvolvimento das concepções da história da humanidade de tipo evolucionista: a passagem do primitivo ao bárbaro, e depois ao civilizado. É também quando emerge e se expande a arqueologia e a antropologia, e outras ciência humanas e sociais, ciências que legitimam concepções evolucionistas

e colonialistas. As cidades tornam-se pólos administrativos, comerciais e industriais, e multiplicam-se.

É claro que muitos acontecimentos catastróficos da primeira metade do séc. XX, por vezes apoiados na ciência, ou querendo legitimar-se nela, nomeadamente os fenómenos nazistas e fascistas, o “embuste comunista” (prometendo uma sociedade planificada sem classes, que redundou afinal num sistema ditatorial) e os massacres das guerras e das bombas atómicas, vieram criar condições para inúmeros movimentos de descrença na Europa e seus valores herdados (cada vez mais personificados pelos Estados Unidos), mas ao mesmo tempo permitir a emancipação das mulheres, movimentos de descolonização, etc. A realidade torna-se poaradoxal, acentuando extremismos, mas também factores quotidianos de inquietação larvar, embora não excluindo algum optimismo.

Esse optimismo viria a traduzir-se, após a segunda Guerra mundial, no capitalismo intervencionista de Estado, com as noções de Estado-providência e, no âmbito da organização da produção, com o chamado fordismo, inspirado no sistema criado pelo famoso construtor de automóveis norte-americano, que acabou por se tornar um modelo dos “tempos modernos”.

Enquanto a ocidente muitos intelectuais e jovens europeus (normalmente oriundos das classes medias e médias altas) se deixavam conquistar por ideologias e profetismos de leste (nomeadamente comunismo soviético, maoismo, etc., mais ou menos “filtrados” pelo desejo de novas referências) desenvolvia-se (com começo nos EU) uma sociedade de democracia formal, baseada na produção racionalizada e no consumo de massas. Muitos estereótipos dos “media” – tipificados no “star system” de Hollywood – provêm, como todos sabemos, daí. É então que se cria, e se industrializa, associada à publicidade, e ao desenvolvimento da rádio e depois da televisão, toda uma produção em série de elementos de entretenimento, destinados a preencher um “vazio” que vinha já do século XIX, o das massas trabalhadoras retiradas das suas formas vernáculas de vida (entretanto esteticizadas e desenvolvidas/consumidas como utopia nostálgica perlas burguesias urbanas).

Telégrafo e telefone não destronam, nesta fase, um ensino e uma organização baseada na palavra escrita (“print-capitalism” de Lash e Urry). Mas as diferenças de riqueza e de “bem-estar” entre nações acentuam-se, enquanto certas regiões tendem a emergir como dominantes do ponto de vista industrial e económico, destronando outras. Toda uma indústria de serviços – entre os quais a do lazer – emerge.

A partir, “grosso modo”, dos anos 90 do século passado, a mundialização do sistema capitalista acentua-se, nomeadamente com a queda do muro de Berlim, a desmistificação do sistema comunista e o fim da Guerra Fria. O desenvolvimento exponencial das viagens e das comunicações, nomeadamente com a invenção/comercialização do computador pessoal e da electrónica, e sua banalização quoti-

diana, fazem-nos entrar numa nova fase. Declínio do Estado-providência e liberalização económica; desenvolvimento de firmas multinacionais; generalização do capitalismo a todo o mundo e globalização financeira; desenvolvimento do comércio planetário; aparecimento de novos mercados emergentes e generalização de guerras, conflitos, pandemias. É a "sociedade do risco" e da imprevisibilidade do futuro, da compressão do espaço/tempo, do hedonismo e do individualismo, do consumo.

Mas é também a época da "volta das religiões" e dos cultos (muitas vezes sob formas miscigenadas, de combinatórias múltiplas, assumindo aspectos informais e extáticos), dos espectáculos de massa e de um modo geral do que se convencionou chamar a "cultura pop". Sem a emergência de biliões de pessoas ao consumo e sem os meios de comunicação não seria pensável esta "partilha" sentimentalista (para não dizer violenta) de "ícones", umas vezes muito generalizada (enterro da princesa Diana, por exemplo), outras muito tribalizada e até agressiva (futebol), marginal ou confinada em guetos (generalização quotidiana do crime, droga, tráfico de pessoas, etc., etc.).

A ameaça terrorista, a revolta das populações islâmicas contra uma situação de humilhação e de pobreza, a postura dos EU como "defensores do Ocidente" e as reivindicações das populações empobrecidas do hemisfério norte, fazem por vezes esquecer a situação emergente no hemisfério sul, com todas as suas contradições. Extrema desigualdade social, generalização da sida, condições de miséria impensáveis, pressão migratória para o hemisfério norte e em particular para a Europa, caciquismo e corrupção, elites extremamente diferenciadas das massas populares no seu acesso aos bens de todo o tipo, incluindo nomeadamente o conhecimento.

Um mundo de contradições, que os estudos que indico na bibliografia ajudarão decerto a detalhar melhor e com mais rigor.

Mas onde é também preocupante, a meu ver, e no espírito com que este trabalho foi escrito, o desenvolvimento concomitante de um sentimentalismo mais ou menos kitsch ou esteticizado e de uma espécie de brutalidade diluída. No meio disto, comportamentos de "cultura média", com abrangência progressiva de novas faixas populacionais em crescente escolarização, comprazem-se em certos tipos de evasão que incluem a chamada literatura "light" ou cor-de-rosa, no seu sentido mais simples e comezinho.

Por entre sinais ameaçadores, descortina-se o advento de algo inédito que, quaisquer que sejam as suas características, só poderá ser pensado no contexto do mundo global em que vivemos, onde nos salvamos, ou onde nos afogaremos, não conforme princípios utópicos em que ninguém no seu perfeito juízo acredita, mas numa constante vigilância crítica e ética.

Aqueles que têm o privilégio de aceder ao conhecimento e à riqueza do "património" que a humanidade acumulou, e hoje está ao nosso dispor (ao dispor da-

queles que o podem ou querem pagar), têm a meu ver a obrigação cívica, o dever, de trabalhar para, incansavelmente, e sem jamais dar tréguas à vida indolente, tentar ver mais claro e apontar caminhos para o futuro numa linha de modernização tolerante e não “iluminada”. Há, de facto, apesar de tudo, muita gente a dedicar a sua vida aos outros.

O leitor “blasé”, com postura à moda, que eventualmente sorrir destas palavras, pode desde já saber que não me incomoda excessivamente. Incomodam-me muito mais os biliões de pessoas que sofrem todos os dias. E importo-me com o que está na moda e com o “politicamente correcto” tão pouco quanto com críticas fáceis, enquanto por outro lado acolho todos os ensinamentos e correcções que se entenda por bem fazer-me.

Detesto convenções de qualquer tipo; abomino regras pelas regras, mas, não sendo anarquista, prefiro a vivência “autêntica” das pessoas. Não das multidões ululantes: das pessoas, se possível na intimidade do que têm de melhor para partilhar umas com as outras, serenamente, com tempo, de preferência sem telemóveis nem correrias. É preciso criar bolsas de resistência à sociedade da fragmentação, embora eu saiba que isso é tristemente impossível para a maioria.

No respeito profundo por todas as crenças e religiões, no vivo interesse pelas multímodas formas da criatividade humana, assumo as minhas raízes de ocidental educado na cultura cristã para, apesar do meu agnosticismo, me afirmar empenhado em prosseguir numa linha democrata e socialista, na mais profunda e para mim irrecusável acepção desses termos: é que a democracia só o será quando tendencialmente o for para um maior número de seres humanos, e em todas as extensões de humanidade que cada ser nascido tem direito a ver reconhecidas. Basta de sofrimento e de intolerância, de tanto egoísmo e hipocrisia, de tanta pretensa “leveza” num mundo implacavelmente reduzido aos valores da mercadoria, e a uma bem pesada extensão da miséria e da exclusão.

A CONCLUIR

Este texto não pretendia – embora como se verificou certamente tenha acabado por não escapar a isso – ser uma crítica, lamentação, ou reflexão moralista sobre a/da chamada “cultura light”. Isto, com todo o respeito pelos diferentes autores que intervieram na mesa-redonda, e onde cada qual disse o que melhor lhe pareceu; e quem não participou, foi por que não pôde, ou não quis... o apelo ao debate de um tema tão candente foi o mais total que se conseguiu que fosse.

Os vários sentidos em que aquela expressão pode ser interpretada ou definida, numa “liquidez” (diluição de fronteiras, ambivalência de sentidos) tão típica da

época em que vivemos (avessa precisamente às “de-finições”), tornaria inútil, redutora e ineficaz, mesmo errônea, tal atitude.

Os conceitos e valores tornaram-se móveis, flexíveis, como os capitais, as mercadorias, e as pessoas. “Tudo mexe” e se desequilibra nesta sociedade do “capitalismo desorganizado”, nesta des-realização do mundo; mas esse “caos”, ou forte turbulência, está a gerar novas formas de ser e estar, algumas das quais preocupantes, outras talvez estimulantes.

Está a gerar movimentos de reacção e revolta – por vezes violentíssima – contra o crescendo de injustiças, de desigualdades, de exclusões, que nos rodeia. Só o contrário nos poderia admirar. Essa revolta, ou denúncia, não vem só da multidões infindas de seres que vivem uma existência sub-humana, permanentemente à beira da morte, nem apenas decorre da matriz da nossa cultura cristã, mas ao mesmo tempo compagina-se com os princípios de sustentabilidade de uma sistema baseado no lucro, no mercado, e portanto onde a sua expansão, pelo menos a curto prazo (enquanto for aguentável a irracionalidade de sobre-exploração de recursos e pessoas) implica algum equilíbrio global. Se não houver compradores, consumidores, não há mercado; se as pessoas e outros “recursos” que são explorados (base da pirâmide do sistema) o forem para além de certo limite, deixam de ser exploráveis, e a pirâmide desmorona-se. Daí as ajudas humanitárias, os subsídios a países do hemisfério sul, os perdões de dívida a países insolventes, as “boas intenções” de muitas ONG’s, etc., etc. Mas o equilíbrio global é conseguido à custa, como sempre, de sistemas de exclusão global, como os gerados pela droga e pela guerra (e quem é que está a vender armas para as matanças diárias, quem é que faz negócio da morte alheia?) – ou seja, o sistema não integra, nem de longe, todos os que nascem, e muitos terão de ser marginalizados e de acabar por desaparecer. Não são recicláveis. São os “a mais” do sistema – só que esses “a mais” são muitos, muitos mais do que aqueles que o sistema integra.

Competirá agora a cada leitor(a) optar, em última análise em função das suas convicções éticas e políticas, mas reflectidamente se possível, no sentido de acentuar mais os caracteres “negativos” ou “positivos” do mundo contemporâneo. Adotar uma atitude mais optimista ou pessimista, que terá muito a ver com a sua condição de classe, com o capital de que dispõe, ou pode mobilizar (incluindo o “capital cultural”, que agora se tornou abrangente como “valor” último de referência).

Afinal, quando a aristocracia deu lugar à burguesia ocorreu uma comparável proliferação de discursos e controvérsias, tal como quando as elites burguesas “aristocratizadas” se viram confrontadas com novas formas de cultura popular, e depois de massas, durante as sucessivas várias fases da industrialização, procurando sempre os que estavam no topo manter sinais e comportamentos de distinção, que marcassem a sua diferença. O “apocalipse” já aconteceu muitas vezes...

Na verdade, o carácter “light” do nosso “ethos” contemporâneo tem também em germe novas formas de cultura e de comportamento que importa compreender e valorizar, porque estamos a mudar de um mundo (analógico) para outro (digital), e é típico de uma época de transição (em que os consumos “culturais” e os seus consumidores estão a alterar-se) o próprio facto de haver uma grande controvérsia em torno das “maldades” ou das “bondades” da mudança.

Mas, como sempre acentuei, o que me importou, aqui, foi reflectir (tanto quanto consegui a partir de leituras nem sempre tão exaustivas quanto seria para desejar, e portanto na posição do não especialista em sociologia, ou mais especificamente em “sociologia da cultura” – expressão, diga-se, talvez pouco aconselhável, porque parece reificar a “cultura”) sobre novas configurações do saber e da sociedade e seus comportamentos. Realidades que qualquer um, mas especificamente o arqueólogo, para se inserir no mundo em que vive e trabalha, não pode ignorar.

Mais: é apenas a partir desses conhecimentos e reflexões (e não alheando-se deles) que ele poderá melhor forjar instrumentos de compreensão – de interpretação e de transmissão a públicos, a consumidores – das “sociedades do passado”. Porque, mais mítica ou menos mítica, a história, discurso (inevitável) da continuidade, narrativa legitimadora do presente (e das nossas previsões para o futuro, por muito contingentes que sejam) parece ser uma necessidade das pessoas, de cada um de nós. Trata-se apenas de tornar consciente que esse discurso não é inocente, não é neutral, e implica a montante juízos sobre a “natureza” da sociedade e do seu modo de funcionamento. E, subindo mais um degrau, perceber que estes discursos são situados, são “interessados”, no sentido de que são emitidos não por sujeitos abstractos, mas por produtores concretos de sentidos. E esses produtores concretos têm, consciente ou inconscientemente, uma posição a defender, ou estão em luta para conseguir uma posição, seja ela qual for. Construir um discurso não é transmitir evidências, é provocar efeitos, tanto mais eficazes quanto se apresentem com a chancela da qualidade, ou seja, como “objectivos”.

Isso tem a ver com uma economia política do desejo que faz com que o “eu”, especularmente, apareça (hoje, na sociedade dos indivíduos) a cada sujeito como uma propriedade sua, motor da acção e definidor da sua “identidade” e do seu “projecto”, não se apercebendo muitas vezes esse mesmo sujeito de que o seu suposto “eu” não lhe é presentificável desse modo simétrico e simples.

Por outras palavras, quando eu digo “eu”, digo-o já dentro de um sistema que me lançou no mundo, e é um discurso que fala através do meu “eu”; e sem esse discurso, sem essa tessitura prévia de sentido, “eu” não poderia existir, “eu” não sou nada. Vejo-me reflectido, não num espelho, mas em milhares de espelhos, e cada um me traz uma imagem diferente e talvez igualmente “verdadeira”; tentando organizar esse caos, o trabalho psíquico permanentemente cria unidade, coesão: concreciona

o que é fluído, o que não tem centro, e centra-o na "suprema ilusão" do eu.

Ora, a pergunta do sociólogo (ou do cidadão que reflecte) será: que classe social (real ou imaginária, dentro de um sistema de "elevadores" em permanente jogo entre tentativas de ascensão e de capacidades/dificuldades em evitar a descida) fala através do meu discurso, que eu ingenuamente ("antes" da tal consciência reflexiva) julgaria minha propriedade (aliás, certificada pelo mercado e pelo direito, em termos de valor autoral)? É preciso estarmos conscientes de um descentramento total do "eu", e nomeadamente do "eu" como sujeito de enunciação, na modernidade tardia.

Enfim, a rematar um processo de escrita que poderia ser interminável, gostaria, tal como comecei, de concluir com uma citação, desta feita de João Barrento a propósito de Negri e Hardt – v. bibliografia em ("Mil Folhas" do "Público" de 28.1.06, p. 14) e da sua ideia de redenção através de um novo sujeito histórico que inventaram, e que seria agora "a multidão".

*"Por enquanto (...) a única multidão à vista é da fome, da sida e dos
refugiados. milhões de pessoas que (...) não são de lado nenhum, não são
nada, porque nem as suas mortes existem."*

...

*"Agora, o Império continua à espera dos bárbaros, e não sabe quando
nem onde eles irão chegar."*

Apeteceria acrescentar, do meu ponto de vista muito subjectivo: os bárbaros já estão cá dentro, somos todos nós, os que vivemos dentro deste sistema, incluindo os excluídos dele, e os que o ameaçam pelo terror. A esse respeito veja-se por exemplo as sagazes reflexões de Giorgio Agamben (1998).

Uma mesma realidade nos une, humana: não pedimos a ninguém para nascer, muito menos para nascer como privilegiados, remediados, ou desfavorecidos. E agora que estamos dentro do "sistema", que nos vimos "lançados" no mundo, que não tem centro nem racionalidade (ou melhor, cujo centro se multiplica e flui continuamente, e cuja racionalidade se transmuta constantemente), é aguentar, e cada um procurar fazer da sua vida o melhor que puder. Mas só isso chega? Para além de todas as retóricas, que visam sempre a legitimação de uma "diferença", a criação de um valor de distinção, a vida de todos os dias impõe-se-nos, e o "homem/mulher comum" lida com ela terçando armas para sobreviver. Mas, ficamos por aí?

É que, para além de não ter sido querida, e de ter sido mais ou menos agradável ou desagradável até hoje, a "vida" (e o desejo) de cada um de nós nunca se decide a terminar, a não ser obrigada pela doença, pela exclusão ou conduzida em última análise pelo temível suicídio, cujo carácter simultaneamente individual e

transpessoal é bem conhecido, mostrando, mais uma vez, que não tem sentido pensar apenas as realidades – quaisquer que elas sejam, nomeadamente as pessoas – em abstracto. Isto é, tudo quanto se afigure demasiado “redondo”, coerente, fechado sobre si, está destinado a ser superado... “é chato”, diz hedonisticamente cada um de nós. É sobretudo cego “à realidade que está por vir”.

Glosando uma frase recente do Presidente da República, “há mais vida para além do défice”, felizmente que há mais vida para além deste texto, que teimava em não querer acabar!

AGRADECIMENTOS

A todos os colaboradores deste livro e da mesa-redonda, incluindo o secretariado da mesma. O meu pedido também de compreensão para os autores que entregaram os seus textos dentro de prazos razoáveis, relativamente aos que o não fizeram, a começar por mim, que tive em 2005 o ano mais trabalhoso da minha vida. Mas o meu atraso não implicou qualquer deslize nas datas prometidas para a saída da obra impressa.

ALGUMA BIBLIOGRAFIA (por vezes anotada) para desenvolvimento do tema

- ADORNO, THEODOR W. (2003). *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra, Angelus Novus.
- AGAMBEN, GIORGIO (1998). *O Poder Soberano e a Imagem Nua. Homo Sacer*, Lisboa, Editorial Presença. Livro perturbante, como todos os do autor, e sempre estimulante.
- ANDERSON, D. E MULLEN, P. (eds.) (1998). *Faking It. The Sentimentalisation of Modern Society*, London, Penguin Books.
- APPADURAI, ARJUN (ed.) (1997 – 6ª ed.). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press.
- APPADURAI, ARJUN (2004). *Dimensões Culturais da Globalização. A Modernidade sem Peias*, Lisboa, Teorema.
- BARNARD, A. E SPENCER, J. (eds.) (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge.
- AUGÉ, MARC (1998). *A Guerra dos Sonhos. Exercícios de Etnoficção*, Oeiras, Celta Editora.
- BARRENTO, JOÃO (2001). *A Espiral Vertiginosa. Ensaios sobre a Cultura Contemporânea*, Lisboa, Ed. Cotovia.
- BAUDRILLARD, JEAN (1968). *Le Système des Objets*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD, JEAN (s/d. – ed. or. 1970). *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Ed. 70.
- BAUDRILLARD, JEAN (1972). A moral dos objetos. Função-signo e lógica de classe. *Semiologia dos Objectos* (obra colectiva), Petrópolis. Ed. Vozes.
- BAUDRILLARD, JEAN (1976). *L'Échange Symbolique et la Mort*, Paris, Éditions Gallimard.
- BAUDRILLARD, JEAN (1983). *Les Stratégies Fatales*, Paris, Grasset.
- BAUDRILLARD, JEAN (1991 – ed. or. 1981). *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio d' Água.
- BAUDRILLARD, JEAN (1995 – ed. or. 1972). *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Ed. 70.

- BAUDRILLARD, JEAN (1996 – trad. e prefácio de Silvina R. Lopes). *O Crime Perfeito*, Lisboa, Relógio d'Água.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2004 – 5ª ed.). *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- BECK, ULRICH (2005 – 6ª ed. ing.). *Risk Society. Towards a New Modernity*, London, Sage Publ.
- BERMAN, MARSHALL (1989). *Tudo o que é Sólido se Dissolve no Ar. A Aventura da Modernidade*, Lisboa, Ed. 70.
- BENHAMOU, FRANÇOISE (1996). *L'Économie de la Culture*, Paris, Éditions La Découverte.
- BENSAID, DANIEL (1999). *Marx, o Intempestivo. Grandezas e Misérias de uma Aventura Crítica (Séculos XIX e XX)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- BOTTON, ALAIN DE (2004). *A Arte de Viajar*, Lisboa, Publicações D. Quixote. Um livro hedonista, bem típico de um "best seller de qualidade" na época em que vivemos.
- BOURDIEU, PIERRE (1979). *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Éditions de Minuit. Sobre este livro clássico escreveu S. Lash (2000, p. 151): "A *Distinction* parece ser *prima facie* um estudo da estratificação social do consumo. No entanto, é bem mais do que isso. É uma sociologia não só do gosto, no sentido restrito, mas também, mais em geral, de toda a gama dos nossos hábitos e práticas mais imediatos. É uma sociologia das nossas categorias não pensadas, ainda que inscritas no nosso corpo. É, resumindo, uma sociologia dos fundamentos ontológicos – em categorias de hábitos – da acção consciente."
- BOURDIEU, PIERRE (1997). *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras, Celta Editora.
- BRUCKNER, PASCAL (2002). *A Euforia Perpétua*, Rio de Janeiro, Difel.
- CALABRESE, OMAR (1999 – ed. or. 1987). *A Idade Neobarroca*, Lisboa, Ed. 70.
- CARLOS, ISABEL (coord.) (2005). *Glamour. Arte Seduzida e Sedutora*, Lisboa/Porto, Público/Fundação de Serralves.
- CARMELO, LUÍS (2002). *Músicas da Consciência. Entre as Neurociências e as Ciências do Sentido*, Mem Martins, Publicações Europa-África, Lda.
- CARMELO, LUÍS (2003). *Órbitas da Modernidade*, Lisboa, Ed. Mareantes.
- CARMELO, LUÍS (2005). *A Novíssima Poesia Portuguesa e a Experiência Estética Contemporânea*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Lda.
- CARRILHO, MANUEL M. (1994). *Filosofia*, Lisboa, Difusão Cultural, col. "O que é?".
- BONIFACE, PRISCILLA AND FOWLER, PETER J. (1993). *Heritage and Tourism in "The Global Village"*, London, Routledge.
- CASEY, EDWARD S. (1998). *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Univ. of California Press.
- CASTELLS, MANUEL (2002 – ed. port.). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura* (3 vols), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASTILLA DEL PINO, CARLOS (2003). *Teoria dos Sentimentos*, s/l., Fim de Século.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2000 – 5ª ed.). *A Instituição Imaginária da Sociedade*, São Paulo, Ed. Paz e Terra.
- CLARKE, DAVID B. (2003). *The Consumer Society and the Postmodern City*, London, Routledge.
- CLASTRES, PIERRE (1980). *Le clou de la croisière, Recherches d' Anthropologie Politique*, Paris, Éditions du Seuil. Um dos textos mais saborosos e divertidos que conheço (originariamente publicado em 1971) na desmitificação do turismo e do exotismo.
- COELHO, EDUARDO PRADO (2004). *Situações de Infinito*, Porto, Campo das Letras.
- COELHO, EDUARDO PRADO (2004). *O Fio da Modernidade*, Cruz Quebrada, Ed. Notícias.
- DEBORD, GUY (1991). *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile.
- DE KONINCK, THOMAS (2003). *A Nova Ignorância e o Problema da Cultura*, Lisboa, Ed. 70.

- DICKS, BELLA (2003). *Culture on Display. The Production of Contemporary Visitability*, Maidenhead, Open University Press.
- DUMONT, LOUIS (1992). *Ensaio sobre o Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica sobre a Ideologia Moderna*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- EAGLETON, TERRY (1998). *A Ideologia da Estética*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- ECO, UMBERTO (1991). *Apocalípticos e Integrados*, Lisboa, Difel.
- EIRAS, PEDRO (2004). *A Fragmentação do Sujeito na Escrita da Modernidade*, Porto, Faculdade de Letras. Dissertação de doutoramento (Literatura Portuguesa) inédita.
- ELIAS, NORBERT (2004 – 2ª ed.). *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- FEATHERSTONE, MIKE (ed.) (1997). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage Publ.
- FERIN, ISABEL (2002). *Comunicação e Culturas do Quotidiano*, Lisboa, Quimera. Col. “O Que é”
- FERRY, LUC (1997). *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, Porto, Ed. Asa.
- FINE, BEN (2002 – 2ª ed.). *The World of Consumption. The Material and Cultural Revisited*, London, Routledge.
- FORTUNA, CARLOS (1999). *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais. Estudos Sociológicos de Cultura Urbana*, Oeiras, Celta Editora.
- FOUCAULT, MICHEL (1994). *História da Sexualidade – III. O Cuidado de Si*, Lisboa, Relógio de Água. Como é sabido, toda esta obra (na edição portuguesa, em três volumes) é essencial, como em geral o pensamento de Foucault, sem o qual não veríamos o mundo como hoje vemos.
- FOUCAULT, MICHEL (2004 – 20ª ed.). *Microfísica do Poder*, São Paulo, Ed. Paz e Terra.
- GIDDENS, ANTHONY (1992). *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora.
- GIDDENS, ANTHONY (1994). *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora.
- GIDDENS, ANTHONY (1995). *Transformações da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta Editora.
- GIL, FERNANDO, LIVET, PIERRE E CABRAL, JOÃO PINA (coords.) (2004). *O Processo da Crença*, Lisboa, Gradiva. Obra muito importante.
- GLISSANT, ÉDOUARD (2002). *Introducción a una Poética de lo Diverso*, Barcelona, Editorial Planeta.
- GOFFMAN, ERVING (1993). *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio d'Água.
- GORZ, ANDRÉ (2003). Entrevista, in: <http://www.globalproject.info/art-1801.html>
- GRABURN, NELSON H. H. (1996). Tourism, “entrada” da *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (eds. D. Levinson e M. Ember), New York, Henry Holt and Company, vol. 4, pp. 1316-1320. Este autor escreveu alguns livros fundamentais sobre o assunto, e apresenta nesta “entrada” uma interessante bibliografia sobre um tema que quase só tem sido abordado em Portugal (com exceções, como a de Carlos Fortuna) de forma superficial.
- GUERREIRO, ANTÓNIO (2000). *O Acento Agudo do Presente*, Lisboa, Edições Cotovia.
- GUILLAUME, MARC (2002). *Virus Vert*, Paris, Descartes & Cie.
- GUILLAUME, MARC (2003 – ed. or. de 1980). *A Política do Património*, Porto, Campo das Letras.
- HABERMAS, JURGEN (1990). *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- HAINARD, JACQUES E KAEHR, ROLAND (eds.) (1994). *Marx 2000*, Neuchâtel, Musée d' Ethnographie.
- HARDT, MICHAEL E NEGRI, ANTONIO (2004). *Império*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil.
- HARDT, MICHAEL E NEGRI, ANTONIO (2005). *Multidão. Guerra e Democracia na Era do Império*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil. Ver comentário de João Barrento a este livro: “Mil Folhas” (suplemento do jornal “Público”) de 28.1.06. p.14.

- HARVEY, DAVID (2002 – 11ª ed.). *Condição Pós-Moderna. Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*, São Paulo, Edições Loyola.
- HEARTNEY, ELEANOR (2001). *Pós-Modernismo*, Lisboa, Ed. Presença.
- HELENO, JOSÉ MANUEL (2003). *Identidade Pessoal*, Lisboa, Instituto Piaget.
- INGOLD, TIM (2002). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge. Toda a parte III ("Skill"), desta obra seminal é fundamental para algumas questões deste texto.
- JAMESON, FREDRIC (1992). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso.
- JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (coord.) (2000). *O Património e os Media*, Porto, 2000.
- JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (2003). *A Irrequietude das Pedras. Reflexões e Experiências de um Arqueólogo*, Porto, Ed. Afrontamento.
- JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (2005). *Vitrinas Muito Iluminadas. Interpelações de um Arqueólogo à Realidade que o Rodeia*, Porto, Campo das Letras.
- JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (2005). Informação, comunicação, investigação, interdisciplinaridade e mediação na sociedade actual – algumas notas prévias a uma antropologia de certos comportamentos contemporâneos. *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, Porto, 1ª S., vol. IV, pp. 43-51.
- KERCKHOVE, DERRICK DE (1997). *A Pele da Cultura*, Lisboa, Relógio d'Água.
- LASH, SCOTT (1990). *Sociology of Postmodernism*, London, Routledge.
- LASH, SCOTT (1999). *Another Modernity A Different Rationality*, Oxford, Blackwell Publishers.
- LASH, SCOTT AND FRIEDMAN, JONATHAN (1993 – 3ª ed.) (eds.). *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell Publishers.
- LASH, SCOTT AND URRY, JOHN (1996 – 5ª ed.). *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- LASH, S., QUICK, A. AND ROBERTS, R. (eds.) (1998). *Time and Value*, Oxford, Blackwell Publ.
- Lash, Scott (2000). A reflexividade e os seus duplos. Estrutura, estética, comunidade. *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* (dir. de Beck, Giddens, Lash), Oeiras, Celta Editora, pp. 105-164.
- LASH, SCOTT AND URRY, JOHN (2002 – 2ª ed.), *Economies of Signs and Space*, London, Sage Publications.
- Leach, Neil (2005). *A Anestésia da Arquitectura*, Lisboa, Antígona.
- LÉVY, PIERRE (2003 – 6ª ed.). *O Que é o Virtual?*, São Paulo, Editora 34.
- LYOTARD, J.-F. (s/d). *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva.
- LIPOVETSKY, GILLES (1988). *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água.
- LIPOVETSKY, GILLES (1989). *O Império do Efêmero*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- LIPOVETSKY, GILES (1994). *O Crepúsculo do Dever – a Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- MCLUHAN, MARSHALL (2004 – 5ª ed.). *Understanding Media. The Extensions of Man*, London, Routledge.
- MARNHAC, ANNE DE (2005). *Antes e Depois. Os Rostos da Beleza*, Lisboa, Editora Livros do Brasil.
- MARTIN, HANS-PETER E SCHUMANN, HARALD (1998). *A Armadilha da Globalização. O Assalto à Democracia e ao Bem-Estar Social*, Lisboa, Terramar.
- MÉDA, DOMINIQUE (1999). *O Trabalho. Um Valor em Vias de Extinção*, Lisboa, Fim de Século Ed.

- MURTEIRA, MÁRIO (2004). *Economia do Conhecimento. Conhecimento, Capital e Trabalho no Mercado Global*. Lisboa, Quimera Ed.
- PASSET, RENÉ (2002). *A Ilusão Neoliberal. O Homem é Joguete ou Actor da História?*, Lisboa, Terramar.
- PERNIOLA, MARIO (2005). *Contra a Comunicação*, Lisboa, Teorema.
- RAMONET, IGNACIO (1999). *A Tirania da Comunicação*, Porto, Campo das Letras.
- RIBEIRO, JOANA SOUSA (s/d). A cultura e a (des)diferenciação do espaço público, comunicação ao IV Congresso Português de Sociologia. Ver em: http://www.aps.pt/ivcong-actas/Acta_145.PDF
- ROJAS, ENRIQUE (s/d.). *O Homem Light. Uma Vida sem Valores*. Coimbra, Gráfica de Coimbra. Exemplo típico de livro “moralista” e puramente descritivo. Um autor português (meu antigo professor na FLUL) que se preocupou muito, do ponto da vida do catolicismo, com as questões da sociedade e da cultura contemporâneas, foi o Padre Manuel Antunes, cuja modéstia parecia tão infinda quanto o seu vasto saber – ver por exemplo: <http://www.manuelantunes-sj.com/pensamentos.php>
- ROULLAND, BÉATRICE (s/d), resumo do livro de Dominique Média (1995), *Le Travail, Une Valeur en Voie de Disparition*, Paris, Ed. Aubier, in: <http://www.cnam.fr/dipsor/dso/articles/fiche/meda.html>
- SALMON, JEAN-MARC (2002). *Um Mundo a Grande Velocidade. A Globalização, Manual de Instruções*, Porto, Ambar.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (1998a) *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva/Fund. Mário Soares.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (1998b). Time, baroque codes and canonization, *Time and Value* (S. Lash, A. Quick and R. Roberts (eds.), Oxford, Blackwell Publ., pp. 245-262. Versão portuguesa em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 51, Junho 1998.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2005). *O Fórum Social Mundial. Manual de Uso*, Porto, Ed. Afrontamento. Obra básica para uma crítica lucidíssima dos sistemas dominantes, e superação da sua pretensa onnipotência.
- SANTOS, BOAVENTURA SOUSA (s/d). *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência*, vol. 1, Porto, Ed. Afrontamento.
- SANTOS, BOAVENTURA S. E NUNES, JOÃO A. (2004). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade, *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural* (org. B. S. S.), Porto, Ed. Afrontamento, pp. 19-51.
- SIMMEL, GEORG (2004 – 3ª ed.). *The Philosophy of Money*, London, Routledge.
- SLATER, DON (2004 – 6ª ed.). *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- THOMAS, JULIAN (2004). *Archaeology and Modernity*, London, Routledge.
- TRIGO, LUIZ GONZAGA GODOI (2003). *Entretenimento. Uma Crítica Aberta*, São Paulo, Editora Senac.
- VAKALOULIS, MICHEL (2003). *O Capitalismo Pós-Moderno*. Lisboa, Campo da Comunicação.
- VATTIMO, GIANNI (1987). *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Ed. Presença.
- VATTIMO, GIANNI (1992). *A Sociedade Transparente*, Lisboa, Relógio d' Água.
- VATTIMO, GIANNI E ROVATTI, PIER ALDO (eds.) (2000). *El Pensamiento Débil*, Madrid, Ed. Cátedra.
- VV. AA. (1965). revista *Communications*, vol. 5. Paris, Éd. Du Seuil. Tema: “Culture Supérieure et Culture de Masse”.
- VV. AA. (1985). *La Postmodernidad*. Barcelona. Editorial Kairós. Importante antologia de textos.

- VV. AA. (1995 – Outubro). *Revista Crítica de Ciências Sociais* (dir. B. S. Santos), vol. 43, dedicado ao tema “Turismo, Cultura e Lazer”. Contém textos muito importantes, nomeadamente o introdutório de C. Fortuna; porém, a meu ver, este autor talvez não valorize suficientemente a perspectiva de uma economia política do turismo e do “mercado da autenticidade”, que ganha, na minha convicção, com o ponto de vista de Baudrillard exposto já em 1972, e mesmo antes, em 1968. Aliás, creio que é uma linha que Urry e Lash claramente exploram (e aliás o seu incómodo para os pensadores neo-liberais nota-se em fingirem ignorá-la, pura e simplesmente).
- VV. AA. (2001). *Ambiente, Cultura e Desenvolvimento*, Porto, ADECAP.
- VV. AA. (2002). *Identidade, Identidades*, Porto, ADECAP.
- VV. AA. (2003). *As Imagens que nos Vêem*, Porto, ADECAP.
- VV. AA. (coord. Jorge, Vítor Oliveira) (2005). *Conservar para Quê?*, Porto/Coimbra, DCTP-FLUP/CEAUCP-FCT. Originariamente, o coordenador da presente mesa-redonda/obra sobre a “Cultura Light”, por entender que ela vinha numa linha de continuidade da mesa-redonda anterior (entre outras, aliás...), que deu origem ao livro aqui citado, propôs aos seus colegas do Centro da FCT a que pertence, o CEAUCP, a realização em comum do evento e da publicação sequente. Tal não foi aprovado pela maioria dos membros do Centro, por se entender que o tema extravasava da sua área de actuação científica; naturalmente que respeito inteiramente essa decisão, tomada em reunião em que aliás nem eu, nem outro elemento da componente portuense do Centro (SOJ), pudemos participar. Competirá agora a cada interessado nestes temas, perante esta e várias obras da mesma série, incluindo o leitor, presente e futuro, ajuizar também por si. No meu entender – que não pretende, acentuar, condicionar, criticar ou menorizar o de outrem – o presente livro, de 2006, permite ampliar as problemáticas deste ciclo de mesas-redondas, e mostrar a amplitude das conexões da arqueologia e do património com as características da sociedade contemporânea em que se insere, e nesse sentido foi pena – ponto de vista estritamente pessoal, volto a acentuar – o CEAUCP ter perdido a oportunidade de nele colaborar, como co-editor, assim interrompendo (esperemos que apenas momentaneamente) uma linha de parceria que se vinha revelando frutuosa. Creio que uma arqueologia “moderna” não pode ignorar uma reflexão contextual sobre a sociedade em que se encontra, nomeadamente sobre o mercado do património em geral, e sobre o turismo. Essa foi aliás a unânime atitude do Departamento de Ciências e Técnicas do Património a que pertencem: a conveniência de meta-discursos inter e transdisciplinares sobre as próprias condições histórico-políticas que justificam a invenção do “património” como tema, e como valor (no sentido mais abrangente desta palavra, adentro de uma economia pós-industrial).
- VIGARELLO, GEORGES (2005). *História da Beleza. O Corpo e a Arte de Embelezar da Renascença até aos Nossos Dias*, Lisboa, Teorema.
- VIRILIO, PAUL (1993). *A Inércia Polar*. Lisboa, Publicações D. Quixote.
- WACQUANT, LOÏC (2000). *As Prisões da Miséria*, Oeiras, Celta Editora.
- WITKIN, ROBERT W. (2003). *Adorno on Popular Culture*, London, Routledge.
- WOLTON, DOMINIQUE (2004). *A Outra Globalização*, Algés, Difel.

ANEXO 1

Seg. Jean Baudrillard, 1972

Para Uma Crítica da Economia Política do Signo (v. bibliografia).

CONTRIBUTOS PARA UM GLOSSÁRIO

Nota preliminar

A obra de Jean Baudrillard é, a meu ver, de uma grande importância como elemento de inspiração para forjar instrumentos de compreensão do significado dos objectos em qualquer sociedade – desde que evidentemente não generalizemos as suas conclusões – e portanto, também, para os arqueólogos.

Paradoxalmente (e talvez não!), as reflexões sobre a sociedade de consumo que ele realiza ao longo de vários livros, de que este é talvez o mais importante, são muito interessantes – porque a ambição do autor é muito maior, a de uma economia política geral, numa reavaliação de Marx e também de Freud – para a interpretação das sociedades, em geral, e portanto a meu ver incluindo também sociedades remotas no tempo e no espaço, nomeadamente aquelas que se convencionou designar pré-históricas.

Aliás, na sua obra de 1987 (mas sucessivamente reeditada depois, até 1996), “The End of Organized Capitalism”, Lash e Urry (pp. 288 e seguintes) resumem as principais conclusões (do ponto de vista deles, claro) de Baudrillard, atribuindo-lhes uma grande pertinência, embora com discordâncias.

Este trabalho de organização de um “glossário” (que cobre apenas uma parte do livro acima referido, não procurando, nem podendo, ser exaustivo; espero voltar à sua análise em próximos artigos) utiliza, quase sempre sem aspas, que se tornariam incómodas, tanto quanto possível extractos inteiros do livro acima referido, e portanto fragmentos de textos da autoria de J. B. Não deve portanto confundir-se com um trabalho meu, a não ser na arbitrariedade (decisão pessoal) de escolha dos temas e sua ordenação, e nos comentários que por vezes acrescento. Não se confunda, pois, esta atitude com a que se poderia configurar como um “crime” de plágio, ou seja, como uma apropriação mal intencionada, ou usurpação de direitos autorais ou ideias de outrem; mas antes veja-se este “glossário” como um conjunto preliminar de desprezíveis “notas de estudante”, ainda muito colado ao “mestre” (autor em referência), precisando de o entender de forma a não o atraioar, mas procurando, obviamente, absorvê-lo, incorporá-lo, para poder produzir trabalho próprio, agora e no futuro.

Pensei que a publicitação destas notas poderia ser útil a outros leitores. Considero de facto esta uma das obras capitais da sociologia contemporânea, e uma base fundamental, não só à preparação crítica de qualquer cidadão (concorde ou não com o autor, não está em causa apresentar um “breviário” ou uma “vulgata”), mas, muito particularmente, ao entendimento actual da arqueologia, e à construção de uma “teoria pós-moderna” (claro que no sentido fracturante, desestabilizador, e não acomodatório, relativista) da mesma, e da sociedade em que se insere.

As concepções de Baudrillard aqui expostas ainda hoje mantêm, a meu ver, capacidade de provocar “turbulência” (dissenso) nas “almas pachorrentas”, que no universo da arqueologia – e em geral de todas as práticas e saberes instituídos, que tendem para o consenso, isto é, para o eterno adiamento das diferenças e dos confrontos para “melhor ocasião” – são, como se sabe bem, bastante frequentes.

Acrescento que fui formalmente autorizado pelas Ed. 70 (13.1. 06) a publicar este “glossário”. Os termos mais importantes, para facilitação de consulta, vão em tipos maiores. Reitero que não procurei,

nem poderia, apresentar um "dicionário" da obra de Baudrillard, nem mesmo do livro analisado no seu conjunto. Só no contexto de um trabalho de longo fôlego (do tipo tese de doutoramento) tal seria possível. Para um breve resumo da obra do autor (nascido em 1929), ver, por exemplo: Huisman, Denis (2001), *Dicionário dos Filósofos*, São Paulo, Martins Fontes, pp. 120-121.

V.O.J.

Abstracção codificada – produção de diferenças e de valores-signos.

Actividades culturais superiores – autónomas, isto é, não submetidas a um imperativo de rentabilidade. Vêm-se a si próprias como motivadas pela liberdade, pelo prazer, interesse, distração "livre", escolha espontânea, juízo apurado. De algum modo "fingem ignorar" a inferioridade cultural da maioria.

Álibi – a função diferencial das trocas sobredetermina sempre a função manifesta, por vezes contradizendo-a, porque a lógica da diferença trespassa as distinções formais contraditórias, como o belo/feio, o bem/mal, o antigo/novo, etc. Essa lógica da diferença é equivalente aos processos primários do inconsciente: por exemplo, o trabalho do sonho não toma em conta os princípios de identidade e de não contradição. Exemplo de álibi: o valor de uso e o significado são apenas o álibi do valor de troca e do significante (ou seja, aparecem como se fossem um alhures objectivo e concreto, uma "realidade objectiva").

Alienação – conceito "mágico", ideológico, pelo qual a consciência se pensa como sendo o seu próprio conteúdo ideal, ou "totalidade" reencontrada.

Ambivalência – rotura do valor, para quem e para além do valor/signo, e de emergência do simbólico. Põe em causa a legibilidade, a falsa transparência do signo, o seu valor de uso (quer dizer, a descodificação racional) e o seu valor de troca (o discurso da comunicação). Na nossa sociedade, toda a ambivalência é reduzida por equivalência.

Ambivalência sexual – ninguém está "naturalmente" adscrito a um sexo ou suas conotações tradicionais (masculino/feminino, activo/passivo, etc.). Encontrando-se a ambivalência sexual no centro mesmo de cada sujeito, a sexualização vem-se inscrever como diferença em cada corpo. Opera-se sobre ela um processo de redução, usando o "álibi" dos órgãos genitais como operadores de uma divisão sexual, e criando um estatuto sexual para cada ser humano. A diferenciação erógena do corpo é canalizada para uma segregação sexual, um dos fundamentos da ordem instalada.

Análise topográfica do espaço – só tem interesse em termos de uma lógica social específica, que determina, para cada classe/categoria social, as formas distintas de organização (acumulação, escassez).

Análise sociológica (estrutural) do consumo – é possível na base da análise da lógica social da produção e da troca generalizada dos signos. A análise crítica da ideologia do consumo tem um aspecto duplo, devendo incidir: na função social distintiva dos objectos, e na função política a ela ligada. A hipótese conceptual fundamental de uma análise sociológica do consumo (ou seja, de uma teoria sociológica dos objectos) é a seguinte: o importante é ver os objectos não em relação com as "necessidades" (o valor de uso), mas com o seu valor de troca simbólico, de prestação social, de concorrência e, no limite, de discriminantes de categoria ou classe social.

Antropologia idealista – retira o valor de uso e as necessidades da sua lógica histórica, e inscreve-os numa "eternidade formal" – a da utilidade para os objectos, a da apropriação útil dos objectos pelo homem através do regime supostamente "natural" das necessidades. O feiticismo do valor de uso é ainda mais profundo do que o do valor de troca, pois é mais difícil de consciencializar, dado que se fundamenta numa espécie de referência antropológica universal, natural, inultrapassável. É uma "teologia do valor".

Bipolaridade do sistema – Se entendêssemos que o valor de troca está para o valor de uso assim como o significante está para o significado, teríamos de ver aí uma hierarquia, uma predominância do valor de troca em relação ao valor de uso e do significante em relação ao significado. "Valor de uso" e "necessidades" são efeitos do valor de troca. Significado (e referente) são um efeito do significante.

Categoria social – os objectos não apontam para uma realidade unívoca (o mundo, etc.), mas para a categoria social, para “o ser”, do seu possuidor.

Ciência económica corrente – opera ao nível da procura quantificada, embora se socorra ideologicamente do conceito de necessidade.

Classes médias (móveis, “promovíveis”, na sociedade contemporânea) – caracterizam-se pela disparidade entre as aspirações (mobilidade intencional) e as possibilidades objectivas de promoção social (mobilidade real). Fora casos patológicos, os indivíduos procuram conjugar o não esperar demasiado (realismo) com o ir um pouco além do razoável (irrealismo alimentado pela ideologia do consumo), pois é subindo o nível das aspirações que podem apesar de tudo transpor alguns obstáculos, vencendo a inércia. As classes médias interiorizam os modelos do triunfo social, mas não o seu fracasso; todavia, tendem a sublinhar os limites do alcançado (ver “retórica do desespero”). Vivem um duplo movimento de triunfo e de resignação, num ritual de duas faces, que envolve os objectos.

Classificação de objectos e de necessidades – é formal, sempre desprovida de sentido.

Classificação social – a sua produção é a lei fundamental que ordena e subordina todas as outras lógicas (conscientes, racionais, ideológicas, morais, etc.).

Código – sistema de reunião e de divisão. Abstracção combinatória que determina as relações dos signos entre si, como elementos susceptíveis de troca mútua. A lógica dos signos opera por dois movimentos: diferenciação interna e homogeneização de conjunto (abstracção). Os objectos constituem um código, são portadores de significações sociais indexadas. Mas estas podem ser alvo de jogos, de ambiguidades.

Colecção – nela, não é a natureza dos objectos nem sequer o seu valor simbólico que interessam, mas a própria sistematicidade do ciclo colectivo, em que a passagem contínua de um termo ao outro ajuda o sujeito a tecer um mundo fechado e invulnerável, sem complexo de castração, sem obstáculos à realização do desejo.

Comportamento cultural – sistematicamente induzido e reproduzido como força produtiva.

Conflito moral – entre o ócio (tradicionalmente aristocrático – “homo otiosus”) e o trabalho (tradicionalmente puritano – “homo faber”). O objecto entra neste jogo: como puro signo de prestígio, “traveste-se” de “funcionalidade”, continuando a servir a sua função distintiva fundamental (dividindo quem tem de quem não tem, quem faz de quem não faz, quem sabe de quem não sabe, etc.). O objecto “funcional” aparece-nos assim como “decorativo” (moda), e o objecto “gratuito” como cheio de “utilidades”. Por exemplo, a “lida da casa” permite sobrepor uma ética funcional (limpeza, manutenção, “bricolage”) a uma lógica decorativa; a moda parece articular a utilidade com a “beleza”, etc. Mas essa pretensa reconciliação entre função e forma é (foi) evidentemente uma ilusão actual da estética funcionalista.

Consumatoriedade – modo estrutural da produtividade.

Consumidor – nó de pulsões recalçadas pelo sistema de defesa do Ego. A “libertação” do Id e do Superego do indivíduo são factores de integração, de participação e de consumo, destinados a fazer funcionar o princípio de prazer acomodado à lógica da produção.

Consumo – dá-se quando os objectos se autonomizam enquanto signos diferenciais, como objectos, precisamente, de consumo. Tornam-se então (relativamente) sistematizáveis. O consumo é um sistema de troca generalizada de signos, mas também um sistema de poder – lugar de uma intensa manipulação política. É uma forma de disciplina, a da circulação total de signos. Ou seja, corresponde a um estádio em que a mercadoria é imediatamente produzida como signo, como valor/signo, e os signos (a cultura) como mercadoria. O consumo não tem, na raiz, nada a ver com a fruição pessoal – é, sim, uma instituição social coactiva que determina os comportamentos, antes mesmo de ser reflectida pela consciência dos actores sociais. O consumo não é uma forma de gratificação individual generalizada, mas um “destino social” que a todos afecta, embora de forma diferencial, distinguindo uns grupos de outros. Não há consumo para responder a supostas “necessidades objectivas” de consumir. O consumo (ou “consumatoriedade”, por simetria com “produtividade”) é um aspecto da produção, produção de signos, sistematizada em função da generalização do valor de troca desses signos.

Controlo social – a sua forma decisiva é a interiorização pelos indivíduos de normas, de valores, de imperativos sociais que os signos são.

Corpo – a sua descoberta, com todo o prestígio que lhe está associado, é coeva, na época contemporânea, do capitalismo monopolista e das descobertas da psicanálise.

Corpo belo, corpo da moda – a sua fascinação (o desejo que despoleta) reside no facto de se inserir em modelos, isto é, no facto de ser fechada, sistemática, ritualizada no efémero, sem valor simbólico. O fascínio baseia-se no signo, na marca, no artefacto (no corpo produzido como objecto perfeito já nada transparece do trabalho da sua produção, que é dissimulado, abstraído, negando e censurando a sua sistematicidade) – é ele que é o verdadeiro objecto do desejo.

Corpo erógeno/corpo erótico – dividido na castração, e fonte de desejo sempre perigoso (corpo erógeno). É transformado em corpo erótico, dividido pela linha de demarcação entre elementos e signos, através de uma montagem. Substitui-se a ambivalência simbólica, irredutível, pela diferença significativa, divisão formal entre signos. Assim, o corpo (erótico) aparece inserido num sistema de reunião ou de divisão, num código, e por isso num objecto (ou amálgama de objectos) circunscrito, passível de um culto tranquilizador. Distingue-se pois do corpo simbólico, dividido, erógeno, e do corpo genital, trabalhado pela finalidade externa, funcional.

Crítica da economia política – análise da forma/mercadoria.

Crítica da economia política do signo – análise da forma/signo.

Cultura – apresenta-se – no pensamento burguês e marxista correntes – como transcendência dos conteúdos, correlacionados com as consciências por meio da representação.

Culturalismo – a história e a cultura específicas de cada sociedade explicam as formas particulares que aí assumem as “necessidades” e a tendência natural para as satisfazer. A cultura aparece então como uma “segunda natureza”, justificadora da primeira.

“Democracia do consumo” – autêntico “leitmotiv” dos ideólogos do consumo, segundo os quais as desigualdades de uma sociedade estratificada seriam corrigidas pelo acesso de todos ao consumo, por meio do qual se satisfariam as supostas necessidades humanas, fornecendo lazer, infra-estruturas, conforto. Trata-se de uma “universalização” que esconde as diferenças das classes e tenta desse modo legitimar uma realidade e uma ideologia das desigualdades. O consumo, apresentado deste modo, funciona como um dos elementos essenciais de uma estratégia política: as classes sociais mais baixas devotar-se-iam ao consumo, deixando o poder de decidir às classes dirigentes. Toda uma nova estratégia e moral de discriminação se articulam em torno do consumo.

Desconstrução – é muito necessária relativamente a três conceitos: sujeito, objecto, e necessidade. A necessidade seria a “ponte mágica” entre o sujeito e o objecto, tentando justificar a sua adequação ou resposta funcional mútua. É a ideologia do equilíbrio, da regulação funcional (pondo em acção o par adaptação/necessidades). O sujeito e o objecto são definidos um pelo outro, num processo circular e tautológico.

Desejo do código – desejo perverso; visa a sistematicidade dos signos precisamente ao negar, e assim exorcisar, todas as contradições do processo de trabalho real. O autor inspira-se aqui claramente na psicanálise.

Democracia das “necessidades” – corresponde à secularização da igualdade de todos os seres humanos perante Deus. O valor de uso reconcilia universalmente as pessoas, socialmente divididas pelo valor de troca. Através dele, a mercadoria, inumana na sua abstracção, torna-se uma finalidade humana.

Des-sublimação dirigida (ou des-sublimação repressiva de Marcuse) – mobilização de forças profundas, ou pulsões inconscientes, através de uma “estratégia do desejo”. O consumidor é um nó de pulsões (que podem funcionar como forças produtivas) recalçadas pelo sistema de defesa do Ego. Des-sublimando, ou desconstruindo, estas funções morais e conscientes do Ego, pode dar-se a libertação do Id e do Superego como factor de integração e de participação do indivíduo no sistema de consumo.

Design – a sua teoria fundamental baseou-se inicialmente num descolamento em relação às classes médias, através da inovação formal com função de discriminação cultural: recuperação de valores minimalistas de despojamento, autenticidade, verdade, etc. As classes privilegiadas procuraram

por esta forma reactualizar (como o fazem permanentemente) os signos materiais distintivos, próprios do seu estatuto privilegiado. Trata-se de uma função social de discriminação, que é apresentada como tendo motivações “estéticas” (como acontece na moda).

Dimensão adscritiva dos objectos – estes têm tendência a perpetuar situações adquiridas, embora o seu estatuto seja ambíguo e complexo de estudar. Podem significar a vontade, ou a realidade ascendente de uma classe de indivíduos: quer dizer, ou traduzir uma situação de mobilidade de facto, ou uma resignação à inércia, desilusão, ou incapacidade de promoção. Neste último caso, os objectos podem ser uma mera decoração artificial, substitutiva da mobilidade.

Direitos universais do ser humano moderno – corpo, beleza, sexualidade. Sacralização do corpo, santuário ideológico de cada individualidade e da sua própria alienação, como pólo compensatório da extensão ilimitada, quer do valor de troca, quer da especulação concorrencial dos valores/signos que a acompanha.

Discurso dos objectos – é o seu código, cheio de contradições, discordâncias, incoerências, lapsos. Por isso a sintaxe de um conjunto de objectos tem de se cotejar com os discursos de outros comportamentos sociais: profissionais, económicos, culturais, etc. Há sempre ambiguidade em qualquer discurso, e em particular sintomas de neuroses de mobilidade, inércia, ou regressão social – pelo que nenhum discurso de objectos é unívoco. Fala sobretudo de pretensões e de resignações, de mobilidade e inércia social, de aculturação e enculturação, de estratificação e classificação social.

Discurso simbólico – é um idioma.

Disjunções (dicotomias) artificiais – dão origem a controvérsias intermináveis no pensamento contemporâneo. Por exemplo: sujeito/objecto; infra-estrutura/super-estrutura; exploração/alienação; signo/mercadoria.

“Dramaturgia paleo-marxista” – algumas formas de explicação inspiradas em Marx, mas desadequadas à crítica da sociedade actual, ou seja, à tentativa de compreensão da sua lógica de funcionamento. Ver, por exemplo, “feiticismo da mercadoria”. No entanto, Marx começou a trazer ao campo da consciência, e a desmascarar, o “mistério” do valor de troca e da mercadoria, como relação social. Porém, a análise marxista concentrou-se no valor de uso, idealizado por oposição ao valor de troca (deixando-se assim iludir pela metafísica da utilidade), quando afinal aquele não é mais do que a forma naturalizada deste.

Economia capitalista – o seu elemento nuclear já não é a mercadoria, como foi para Marx, nem o signo, mas antes a sua diluição mútua enquanto determinações específicas, excepto no plano formal do objecto, ou forma/objecto. Nele convergem o valor de uso, o valor de troca e o valor/signo.

Economia política – o seu objecto ou elemento nuclear foi para Marx a mercadoria; numa perspectiva mais correcta e actual, esse elemento é indissociavelmente mercadoria e signo, ambos abolidos enquanto determinações específicas, subsumidas na forma. O seu objecto é pois a forma/objecto em que convergem (v. “economia capitalista”) o valor de uso, o valor de troca e o valor/signo.

Economia totalitária – suscita o lazer e o conforto individual, ou seja, estimula o aparecimento do indivíduo privado como força produtiva, com os valores de liberdade e de gozo como elementos funcionais de reprodução do sistema (sistema de produção e relações de poder que o sancionam).

Efêmero/duradouro – alternam muito na ordem dos valores, por exemplo na arquitectura. É o jogo do móvel, variável, desmontável, os quais podem ser assumidos por uma elite que se permite pôr em causa o mito do duradouro. A exaltação do efêmero, da vanguarda, da instantaneidade e da mobilidade são, pelo contrário, menos propícios às classes inferiores ou em afirmação, que procuram fixar na solidez da pedra e na herança uma aspiração (o seu destino social de classe), e só acedem à actualidade dos modelos quando eles já passaram a ser outros ao nível das elites. O duradouro está sempre a ser remetido para a obsolescência, e para as aspirações de uma maioria ingénua. O efêmero é muitas vezes mais caro, mas o preço só vem acentuar, sancionar, o processo lógico da discriminação.

Endividamento – é incentivado pela lógica do sistema como investimento, e não como gasto.

Equivalência – o sistema das necessidades é um sistema de equivalência geral, um sistema abstracto (regulado por um princípio de equivalência e de combinatória geral).

Equivalência regulada dos valores – funda a circulação “racional” do valor de troca, o jogo das trocas, reduzindo a ambivalência simbólica a uma equivalência.

Erótico (ou processo do erotismo) – inscrição do erógeno num sistema homogêneo, auto-suficiente, de signos: gestos, movimento, emblemas, heráldica do corpo. É um processo e um resultado coerente: corpo abstracto, impecável, coberto de marcas, invulnerável, maquilhado (isto é, fabricado), oferecido como ídolo, falo perfeito adequado ao desejo perverso. É sobre o mesmo corpo sofisticado que se articulam o desejo perverso e o processo ideológico.

Escravo (ou servo) – pura força de trabalho, sem se integrar numa ordem com princípios humanitários ou democráticos. O consumidor é um novo tipo de servo, sujeito agora à satisfação das suas “necessidades” através do mercado.

Essencial/inessencial para a “sobrevivência” – a linha de demarcação de um aspecto e do outro visa, por um lado, essencializar o indivíduo como base do sistema ideológico e, por outro, esconder a visão que o “produtivismo” tem da “sobrevivência”, isto é, do que é necessário aos indivíduos na sociedade actual. Em momentos de acumulação, esse “necessário” é apenas o que a reprodução da força de trabalho exige: em fases de crescimento, é o que é preciso para que a taxa de crescimento e de mais-valia se mantenha.

Estética da simulação (ver “retórica do desespero”) – ordem retórica pequeno-burguesa, que se rege por dois modos (jogo entre o cheio e o vazio): saturação/redundância (acumulação, aliás com tendência a ser tanto maior, no espaço doméstico, quanto menos espaço disponível existe) e simetria/hierarquia (exprime a estrutura orgânica daquela ordem).

Estruturas inconscientes – são elas que ordenam a produção social das diferenças, e por isso é fundamental levar a análise a esse nível.

Exigência de cultura – própria de classes sociais relativamente promovidas, aculturadas, que a escondem para os objectos e para o seu culto, ou, pelo menos, para um compromisso cultural regido pelos constrangimentos mágicos e económicos do colectivo: estamos aqui no próprio núcleo do sistema do consumo.

“Falsa consciência” – consciência votada ao culto do valor de troca, que parece supor o fantasma de uma consciência não alienada, ou de um estatuto “objectivo”, “verdadeiro”, do objecto. Isso suporia o feiticismo de um sujeito consciente, ou de uma essência humana, que está na base da nossa ideologia judaico-cristã ocidental. Feiticismo, falsa consciência, vistos como super-estruturas, por exemplo, iludem a necessidade de estudar a lógica própria do modo de produção ideológico inerente ao sistema em que vivemos.

Falsa dialéctica – é fundamental saber contornar os falsos problemas, como as dialécticas do ser/aparência, da alma/corpo, do sujeito/objecto da necessidade. Dá-se muitas vezes uma interacção contínua em espelho: dois termos reflectem-se mutuamente e a resolução do problema fica bloqueada nessas falsas questões.

Feiticismo (ou fetichismo) – poder de fascínio; põe em causa toda a teoria da ideologia. No feiticismo, o que conta é a paixão do código, o qual, regulando e subordinando a si simultaneamente objectos e sujeitos, os vota conjuntamente à manipulação abstracta. O feiticismo não é a sacralização deste ou daquele objecto, ou valor, mas sim do sistema enquanto tal, da mercadoria enquanto sistema. O feiticismo convive, e propaga-se, com o valor de troca. É preciso ter cuidado com o uso tradicional deste termo. Uma mesma lógica e um mesmo feiticismo operam nos dois aspectos da mercadoria considerados por Marx: valor de uso e valor de troca.

Feiticismo (fetichismo) da mercadoria – fascínio (ambivalente) de uma forma (lógica da mercadoria ou sistema do valor de troca) como a inclusão na lógica impositiva de um sistema de abstracção. Revela-se aqui o desejo do código. Há que também ter cuidado com este conceito, porque o termo (feiticismo) ou expressões dele derivadas, como esta, têm servido de metáforas que iludem a pertinência de uma análise do processo de trabalho ideológico. Ver “feiticização da mercadoria, do objecto”.

Feiticismo (fetichismo) do corpo – a condição absoluta para que funcione ideologicamente – como qualquer outro feiticismo – é a generalizada perda do simbólico e a passagem ao semiológico.

Feiticismo (fetichismo) do dinheiro – não reside na sua materialidade (ouro) nem mesmo numa pretensa equivalência a uma certa força de trabalho, ou num poder virtual que conferiria – mas na sua sistematicidade, na sua capacidade de substituir totalmente os outros valores graças à sua abstracção definitiva. É a artificialidade total do signo, a perfeição fechada do sistema, que é adorada (fascínio, culto, investimento de desejo, gozo) no dinheiro.

Feiticização (fetichização) da mercadoria, do objecto – processo ideológico em que o produto é esvaziado da sua substância de trabalho e submetido a um outro trabalho, o de significação, de abstracção codificada. Trata-se de um processo activo e colectivo, de produção e de reprodução de um código, de um sistema. O feiticismo do objecto liga-se ao objecto-signo esvaziado da sua substância e da sua história, reduzido ao estado de marca de uma diferença, e portanto resumo de todo um sistema de diferenças.

Férias, tempo livre – visam sobretudo demonstrar a inutilidade de um excedente de tempo, ou seja, transformar esse excedente de tempo em capital sumptuário, em riqueza. No tempo dos lazeres, como em qualquer outro consumo, o que está em causa é a salvação social. O tempo “liberto” transforma-se numa função-signo e ganha valor de troca social.

Finalidade real, ou interna, do sistema – é mascarada, ou recalçada, sob a aparência da legitimidade que lhe dão as supostas necessidades das pessoas. As necessidades que as pessoas sentem são as criadas pelo mercado, funcionando portanto o sistema em regime de tautologia. Assim, o sistema aparece justificado como um fim em si, porque descartou da consciência das pessoas a sua (dele, sistema) finalidade real. Naturalizados os processos de troca e de significação, escapa aos sujeitos a própria lógica social em que estão insertos.

Força de consumo – capacidade de um indivíduo para consumir. Realização do indivíduo privado (liberdade e gozo) como força produtiva. A libertação de necessidades é entendida como mobilização das necessidades, incluindo pulsões inconscientes como “estratégia do desejo”.

Força de trabalho – enquanto mercadoria, é ela própria alvo de um processo de feiticização (encontra-se “enfeitada”). Ou seja, o processo de trabalho real é negado, transferido.

Função distintiva/função discriminante dos objectos (e de outros sistemas de signos pertencentes ao consumo) – a passagem de uma a outra corresponde também à passagem de uma análise lógica (a tática da estratificação) a uma análise política (a estratégia das classes).

Função-indivíduo – mito funcional da sociedade produtivista. Valores individuais, religião da espontaneidade, liberdade, criatividade, funções vitais, etc – são, de facto, funções do sistema. As funções privadas aparecem segundo os princípios de abstracção que já antes vinham servindo para explorar a força de trabalho. O ser humano não é um conjunto de necessidades, destinado pela “natureza” a realizar-se enquanto tal – essa representação, ou ideologia, é de facto o produto de um finalismo espiritualista.

Funcionamento do sistema – o sistema capitalista vive do consumo de cada indivíduo, da força de trabalho de cada assalariado, e, evidentemente, do investimento dos empresários.

Hierarquia social – manifesta-se permanentemente nos actos de consumo, ou seja, na sociedade em funcionamento.

Higiene ritual – moralidade puritana omnipresente, no objecto lacado, vitrificado, plastificado, limpo, arrumado, lustrado. Ética da protecção, cuidado e limpeza, em articulação com o ritual disciplinar de enquadramento. Juntamente com a simetria e a moralidade, é um elemento fundamental na representação da classe média.

Identidade – equivalência de si a si, equivalência consigo próprio, tanto no caso do objecto como no do sujeito, ou indivíduo abstracto.

Ideologia do consumo – nela se baseia hoje toda a prática relativa aos objectos.

Ideologia (processo da) – generaliza, a todos os níveis, um código estrutural – essa é a sua articulação fundamental. Visa, através de um processo de abstracção pelos signos, reduzir o processo de trabalho real. Inclui um processo de significação (sistema de oposições distintivas) e um processo de discriminação (de hierarquização de termos distinguídos). Trata-se de um processo de redução e de

abstracção do material simbólico numa forma, abstracção redutora essa que se dá imediatamente como valor (autónomo), conteúdo (transcendente) e representação de consciência (significado). A ideologia, na sua versão superestrutural dos conteúdos de consciência, é um conceito, ele próprio, alienado. A ideologia não consiste na projecção de uma consciência alienada nas super-estruturas, mas na própria generalização, a todos os níveis, de um código estrutural.

Ideológico (discurso) – é sempre constituído por uma redundância de signos e, no limite, tautológico. É essa especularidade que lhe permite esconjurar conflitos e aumentar o seu poder.

Imoralidade consumidora total – produção do sujeito individual como consumidor que, vivenciando a sua experiência numa lógica de princípio de prazer, é de facto inteiramente controlado pela planificação da produção.

Inconsciente – é antes de tudo contestação do sujeito da consciência; mas é reduzido ideologicamente a um termo, em oposição a outro – o do consciente. Surge assim a ideia do sujeito da consciência, do indivíduo domado por si próprio, em relação ao que ele é levado a re-presentar-se como o mais íntimo de si próprio. O direito ao inconsciente é assim um dos direitos inalienáveis do indivíduo moderno, individualizado, personalizado, mediatizado pelos "media", semiologizado, substantivado, museificado. Subordinação hierárquica, pois, do inconsciente à consciência, ao sistema de valores sociais e à ordem capitalista.

Indivíduo – este conceito é, nas sociedades modernas, um produto do sistema geral de troca, da forma como se organiza a sociedade em termos de economia política. O facto de cada indivíduo se pensar como uma totalidade é um efeito ou sintoma do sistema. É a lógica social que instaura o indivíduo, incluindo, é claro, a percepção vivida que este tem de si próprio. O indivíduo não encontra os seus objectos senão naquilo para que eles servem, e não se encontra a si próprio, no "mais íntimo" da expressão das suas necessidades e satisfações, senão naquilo para que serve. Este ponto é fundamental para compreender o "papel" do "indivíduo" na sociedade de consumo contemporânea. O sistema da mercadoria é o próprio conceito constitutivo da estrutura intrínseca do indivíduo: um sujeito que se autonomiza e racionaliza o seu desejo, a sua relação com os outros e com os objectos em termos de necessidade, utilidade, satisfação e valor de uso (ver estes conceitos).

Ingenuidade de muitos actores sociais – tomam a ideologia do consumo pelo próprio consumo, como se os princípios daquela fossem universais, como se fossem uma religião. Nesse sentido, as pessoas colaboram activamente, são instrumentos eficazes (porque firmemente convencidos da verdade, da naturalidade, da incontornabilidade, da universalidade, em suma, desta ideologia, com todas as promessas, sonhos e aspirações que propala) da sua própria subjugação em relação aos que detêm os privilégios, e a gestão política, económica, simbólica do sistema.

Inquéritos de uma sociologia dos objectos – podem descrever o leque diferencial de atitudes relativamente aos objectos, desde a ostentação sagrada ao uso colectivo, desde o rito doméstico até ao exercício cultural autónomo: dão-nos apenas transitivamente a imagem de uma sociedade estratificada.

"Intellectual fora de classe" – tem tendência para o coleccionismo de objectos "desviantes" (extravagantes, inúteis), que desafiam a série e a utilidade, afirmando-se assim como absolutos (os objectos e os possuidores) na singularidade própria.

Irracional/racional – a aparente irracionalidade dos signos distintivos (como na moda) reporta-se de facto a algo de mais profundo do que a própria racionalidade, e que só pode ser a lógica geral do sistema.

Isofuncionalidade, redundância ("versus" autonomia relativa) dos diversos sistemas de signos e de comportamentos do consumo – questão de saber se as normas de obsolescência/renovação têm por exemplo ritmos iguais ou não para todas as classes de objectos. Em geral não há sincronia, nem relação unívoca de todos os objectos de um contexto social (situação na escala social, por exemplo) determinado. Há heterogeneidade nas configurações de conjunto (espaço doméstico, por ex.) no que toca ao estatuto conferido pelos objectos. Não obstante, haverá objectos-testemunha que apesar de tudo denunciem a classe social de origem?

Jogo de mudança – faz aparecer os signos como revogáveis, como circulantes, invoca o novo ou o antigo (como no sistema da moda) como funcionalmente equivalentes, como elementos de um

paradigma cíclico em que cada um desses pólos necessita do outro; são mutuamente homogêneos. O neologismo e o arcaísmo podem pois ser duas modalidades diferentes e alternantes do mesmo sistema, onde de facto não há inovações estruturais.

Lazer – consumo de tempo improdutivo; é uma actividade, uma prestação social obrigatória. Trata-se de produzir um tipo de valor, o valor-lazer, que é de carácter estatutário, não podendo o indivíduo escapar-se-lhe. Trata-se de uma prova social de disponibilidade relativamente ao trabalho produtivo; é portanto uma operação simbólica.

Legitimidade (do indivíduo/grupo) – possibilidade de fundamentar em valor próprio a situação adquirida.

Lei social (da sociedade de consumo) – lei da renovação do material distintivo (mudança de objectos pelo consumo) e da inscrição obrigatória dos indivíduos na escala de estatuto que é a ordem social. Este raciocínio pode adaptar-se a outros tipos de sociedades.

Liberdade, libertação – esta ideologia, hoje, assume essencialmente as formas de emancipação formal da força de trabalho comandada pelo capital e, por outro lado, de pretensa liberdade de escolha do consumidor. Ao trabalhador é dada a liberdade de vender a sua força de trabalho no mercado; ao utente é dada a liberdade de contribuir com o seu consumo como força produtiva para manter e reforçar o sistema. A “libertação” das necessidades (dos consumidores, das mulheres, dos jovens, do corpo, etc.) é de facto a mobilização dessas “forças” para a exploração, ou seja, para a manutenção e reforço, do mercado.

Linguagem – não é um sistema absoluto, autónomo; a linguagem não ocorreu porque existia a necessidade individual de falar. Ela é um sistema de troca contemporâneo do próprio sentido. V. sobre isto reflexão pertinente de Ingold (2002).

Lógica cultural da mobilidade – é essa que é importante apreender na abordagem dos objectos, sobretudo no que toca às classes médias.

Lógica da mercadoria – para ela, todos os bens ou objectos são universalmente substituíveis. A sua prática económica passa pelo preço (relação com o mercado). Não há relação nem com o sujeito, nem com o mundo.

Lógica da troca – é primordial, no sentido de que os indivíduos não só produzem bens, mas, em simultâneo, precisam de produzir sentido, nomeadamente através da linguagem, como estrutura de troca (de intercâmbio) do próprio sentido, que ela é.

Lógica da troca simbólica – lógica de ambivalência. Isto é, há um processo de resolução do signo, da equação sobre a qual ele se articula e que, no discurso comunicativo, nunca é resolvida.

Lógica das significações – é a que determina a natureza dos objectos.

Lógica do consumo (ou lógica do valor-signo) – lógica do signo e da diferença. Deve distinguir-se da lógica funcional do valor de uso (ou lógica da utilidade – objecto como utensílio), da lógica económica do valor de troca (ou lógica do mercado – objecto como mercadoria), e da lógica da troca simbólica (lógica do dom, do presente – objecto como símbolo). A lógica do valor-signo é uma lógica do estatuto.

Lógica do valor de troca – económica, ou, por outras palavras, base da economia, é uma lógica da equivalência.

Lógica do valor de uso – funcional, ligada às operações práticas.

Lógica formal da moda – lógica da diferenciação.

Lógica social – é dela que é necessário fazer um princípio de análise, uma teoria. Sobre tudo da lógica social inconsciente, tornando-a manifesta através da análise dos processos e do trabalho do “sonho acordado”, desconstruindo as ideias de objecto, de consumo, de necessidades, de aspirações, e mostrando como estão ligadas a uma teia de conceitos ideológica. Ou seja, a um jogo de códigos (sistemas de signos e material distintivo). A lógica ou razão social é transversal em relação a todos os valores.

Lógica totalitária – um sistema de crescimento produtivista, capitalista, que produz e reproduz os indivíduos nas suas mais profundas determinações. As necessidades, a liberdade dos indivíduos, o seu próprio inconsciente são forças produtivas. Esta lógica está muito longe da ideia vulgar e inócu

de que os indivíduos são um produto da sociedade. Tudo – incluindo a produção artística, intelectual, científica, incluindo a própria inovação e transgressão – está incluído no regime totalitário dos signos, como valor de troca.

Longevidade dos objectos – o que Appadurai designaria a “vida social das coisas”. Ou seja, cada objecto tem um tempo social, que ora depende do seu estatuto patrimonial, ou do sistema da moda. Mas, sobretudo, deriva da maior ou menor adesão dos grupos sociais (segundo a sua posição na escala social, por exemplo) aos valores do efêmero e/ou do duradouro.

Luxo – ou ganho, ou lucro, ou excedente, ou “gasto inútil” – é ele que determina negativamente em todas as sociedades o nível de sobrevivência, e não ao contrário, como pensa a ficção idealista corrente.

Material distintivo – toda a sociedade se regula pela regulação deste material, e não por pretensas “necessidades”. A acumulação, a riqueza, a posse são independentes do consumo – são uma forma de distinção em si. O material distintivo tanto se pode manifestar pela ostentação como, no outro extremo do espectro, pela austeridade.

Mecânica social do valor – os fins sociais da ostentação são em grande parte inconscientes (ou seja, exercidos por todos os sujeitos sem que eles o saibam). Claro que essas finalidades e constrangimentos se refractam em jogos conscientes de prestígio e concorrência.

Mecanismo da prestação social – preside sempre à nossa escolha, acumulação, manipulação e consumo de objectos. É um mecanismo de discriminação e de prestígio, que constitui a própria base do sistema de valores e de integração na ordem hierárquica da sociedade.

Mercadoria – “enfeitada”, aparece como valor real imediato, correlacionado pelos sujeitos por meio da necessidade e do valor de uso, e circulando segundo as regras do valor de troca. É um código que ordena a troca dos valores, quer de uso, quer de troca.

Metafísica da essência alienada – a evitar, mas na qual cai muito do pensamento (incluindo provavelmente o da comunicação aqui publicada) que usa as categorias de “falsa consciência”, “fetiche”, alienação, ideologia, super e infra-estrutura, etc., prolongando e reforçando o sistema de produção ideológica (suprema ilusão) do capital, ao julgar fazer o contrário.

Mito actual do corpo – processo de racionalização fantasmática, próximo do feticismo. É contemporâneo do capitalismo monopolista e da psicanálise, cujas descobertas (nomeadamente, a radical divisão do indivíduo) a exaltação moderna do corpo pretende esconjurar. O sujeito representa-se de novo unificado no seu corpo, homogêneo, uno, pedra angular do sistema de valores e da ordem vigentes. Um sujeito, portanto, que desse modo é presentificado a si mesmo através do corpo, inteiramente positivamente como capital de direito divino, e liberto do trabalho do inconsciente. Assim, o capitalismo restaura o sujeito da propriedade privada.

Mito das necessidades primárias (ou “mínimo vital antropológico”) – pseudo-conjunto de necessidades básicas do indivíduo (limiar de sobrevivência, baseado na “natureza”), como comer, dormir, ter condições de alojamento, de acasalamento, etc. As necessidades secundárias seriam aquelas que diferenciariam cada um, autónomas e inalienáveis: o domínio do socio-cultural. Esta ideologia de “subestimação do social” tem duas versões: as necessidades primárias estão ao nível da animalidade, as secundárias, do imaterial (versão espiritualista); ou então as primeiras são as racionais e objectivas, e as segundas as irracionais e variáveis (versão racionalista). A maior parte dos “pré-historiadores” pensa ainda dentro deste quadro mítico; v. também Ingold.

Mito de Robinson – a economia política burguesa resumiu neste mito a sua ideologia, ao infantilizar toda uma mística e uma metafísica de uma pretensa transparência nas relações do ser humano com os seus instrumentos e com os produtos do seu trabalho. Robinson é o símbolo do indivíduo autónomo idealizado, e justificado pela sua relação directa com o “natural”. Trata-se porém de uma transparência falsa. Robinson é duplamente abstracto, porque: 1º está desligado das relações sociais mercantis e portanto da economia política; 2º assume a diluição do valor de troca no valor de uso, instaurando assim a utilidade como a mítica base da economia política. Robinson resume esse mito do homem reduzido às suas necessidades “naturais” e à sua força produtiva, ou seja, é a versão burguesa do mito

paradisíaco. Assim, e como é óbvio, ele é muito interessante para o pré-historiador; para mais, muitos têm sido os autores que têm acentuado o carácter mitológico das narrativas sobre a pré-história, verdadeiras versões modernas do primeiro “livro” da Bíblia, onde se explica a génese da humanidade, e sobretudo por que é que ela passou de um pretenso “estado natural”, primitivo, edénico, ao “estádio cultural”, do trabalho, da produção e do sofrimento. Trata-se obviamente de narrativas modernas e contemporâneas de auto-justificação de toda a teleologia que teria conduzido à sociedade que “inventou” a arqueologia, fechando o sentido da história sobre si próprio, como um cinto.

Moda – constrangimento à inovação de signos. A beleza, o gosto, a elegância, o “chique”, a distinção são apenas racionalizações do processo de produção de material distintivo. A moda só aparece em sociedades com mobilidade social (real ou imaginária). O estatuto social ascendente ou descendente de certos modelos inscreve-se num fluxo de signos distintivos. No entanto, ela sobretudo mascara uma inércia social profunda, porque, provocando mudanças visíveis, nela se ilude e desilude a exigência, ou o desejo, de mobilidade social real. Fala a todos (aparência de abolição das desigualdades) para colocar melhor cada um em seu lugar (desigualdade, discriminação), como acontece na “cultura de massas” em geral. É um jogo de mudança.

Através do alibi da beleza, a moda fabrica continuamente o “belo” na base de uma equivalência entre o belo e o feio, isto é, uma lógica de negação radical, de recalamento da “beleza em si”, o que representaria o fim do ciclo eterno nas inovações, onde o jogo da excentricidade opera, num ciclo contínuo.

Metafísica racionalizante da utilidade – é redutora e repressiva, tornando-se fundamental contestá-la radicalmente. Uma teoria crítica passa pela análise da forma/objecto, e da forma/signo, ausente da análise marxista.

Modelos de simulação – por exemplo, significado e referente são efeitos do significante e da lógica do valor de troca, não são realidades autónomas que estes últimos viessem exprimir no seu código, no seu jogo. Assim, através destes modelos de simulação, a lógica do valor de troca e do significante caucionam uma realidade objectiva (o real, o vivido, o concreto) que é a lógica total do sistema. Trata-se de um “alibi” para fazer passar uma lógica totalizante como sendo “a realidade”.

Modo de produção – ou estrutura do sistema. Actualmente, caracteriza-se por certa homologia entre a produção e o consumo. O consumidor saturado aparece como “metaformose enfeitada” do produtor assalariado.

Motivações espontâneas – tal como as necessidades autónomas, elas não existem realmente, de per si.

Naturalização – processo de tornar de algum modo incontestável, evidente, verdadeiro, objectivo, um sistema ou ideologia. Por exemplo, o sistema do valor de uso – perante o qual supostamente todas as pessoas seriam iguais, porque todas partilhando basicamente das mesmas necessidades – é a caução ideológica do valor de troca. Haveria assim uma desigualdade no valor de troca (de acordo com as classes, os rendimentos de cada um), mas uma igualdade das pessoas ao nível do valor de uso, que aparece como uma virtualidade, uma possibilidade, para todos (felicidade, satisfação, etc.).

Natureza – tem um papel de doadora nos mitos de génese ou origem. Não há servidão nem trabalho neste modo de produção primitivo: apenas recolha. Mas, nesta ideologia, assim como o valor de uso foi suplantado pelo valor de troca, assim a harmonia do Paraíso foi interrompida pelo pecado, exigindo a desigualdade política (no caso feudal, a protecção do suserano e a fidelidade da vassalagem) e a transformação da natureza segundo as necessidades humanas.

Necessidade(s) – algo que, qual postulado, é suposto os seres humanos possuírem, naturalmente, impelindo-os para o mercado e para o consumo. Na verdade, trata-se de um mito: em parte alguma o homem se encontra perante as suas “necessidades próprias”. Necessidades e funções descrevem apenas um nível abstracto, um discurso manifesto dos objectos, que oculta o discurso social fundamental, largamente inconsciente, sobre os mesmos. A ideia de necessidade, de consumo, é imposta aos indivíduos pelo sistema: é uma função induzida neles. Não são os indivíduos, mas primeiro que tudo o funcionamento do sistema, que tem necessidades.

Nível das estruturas inconscientes – é esse que é fundamental para uma análise da lógica social, pois são tais estruturas que ordenam a produção social das diferenças.

Nudez contemporânea – a verdade sexual e simbólica do corpo não está na evidência ingénua da nudez, mas no acto de desnudar, ou de pôr a nu, movimento do desejo na sua ambivalência de amor e de morte. O corpo contemporâneo, positivado pelo sexo, está desprovido de ambivalência, ou de função simbólica profunda, sendo um corpo moral ou imoral lúdico (e portanto inócuo) e não fendido. É ordenado pela lógica da necessidade, da satisfação, do direito ao corpo próprio.

Objectividade da ideologia – não reside na sua "idealidade" (ou metafísica realista dos conteúdos de pensamento), mas na sua forma.

Objectividade da produção material (Marx) – reside, não na sua materialidade, mas na sua forma. Este é o ponto de partida de qualquer teoria crítica.

Objecto antigo – tem uma função social distintiva (pertence ao "barroco cultural"). Simboliza a transcendência do meramente económico, a obsessão da autenticidade, da fuga à mobilidade social (no sentido descendente, claro) procurando uma legitimidade hereditária, uma nobilitação densa. Também se liga a uma mística do passado. Ou a uma vontade por parte de sectores marginais (intelectuais) de se apresentarem "fora das classes", através da posse de objectos "anteriores" a elas.

Objecto-feitiço (ou objecto-fetice) – objecto-capital, alvo de ritos; dá-se a capitalização no objecto de um certo número de valores, através da prestação simbólica deste, como meio de legitimação, de crédito social. É muitas vezes monumentalizado no espaço doméstico, colocado em lugar de destaque, etc. Essa situação esbate-se nas elites, que não precisam de se "legitimar" desse modo.

Objecto privado (ordem doméstica, ambiente de refúgio) e objecto social (ordem pública) – esta dicotomia é do plano da imaginação; há uma relação subtil entre ambas as ordens, na medida em que em geral a organização do espaço doméstico traduz um aceitação implícita da ordem pública: o indivíduo procura em geral legitimidade através da tradução de uma ordem que até pode recusar ao nível consciente. Os objectos não são pois nunca, neste aspecto como noutros, entidades neutras.

Objecto simbólico – feito para durar, testemunhando por tal duração a permanência (por exemplo, de uma relação). O material simbólico é relativamente arbitrário, mas a relação que se estabelece entre sujeito e objecto é uma ligação, sujeita à lógica do discurso simbólico.

Objecto-sígnio ou objecto de consumo – remete para uma ausência de relação, e para sujeitos individuais separados. É um objecto opaco, correspondendo à imposição total do código que rege o valor social. É um acessório, sujeito à lógica da moda, à obsolescência acelerada. Só existe "desligado", isto é, liberto, como sígnio, das suas determinações psíquicas (as dos símbolos), funcionais (as dos utensílios) ou mercantis (as dos produtos).

Opacidade – vê-se na profusão actual dos objectos-sígnios, que correspondem à reificação de relações, as quais só se tornam inteligíveis, com significado, em relação com um código determinado, totalmente imposto.

Oposições paradigmáticas – do tipo envernizado/fosco, revestido/despojado, polido/em bruto, etc., podem funcionar como discriminantes sociais, isto é, características distintivas, efémeras, relativas. Certas valências, apresentadas como universais, são de facto efeitos desse tipo. Quando elas se generalizam, novas combinatórias podem surgir, inclusivamente com o estatuto de valores universais, para que grupos particulares das elites possam recuperar os seus signos distintivos, os seus "títulos de nobreza."

Ordem – jurisdição latente das hierarquias sociais; regra do jogo, ordem de valores em que os indivíduos, grupos, classes, se inscrevem de forma mais ou menos estável, mais ou menos consciente.

Ordem social – estrutura do privilégio e da dominação.

Papel – o que é suposto cada um fazer; relação do sujeito com as normas. Tem a mesma função que o sujeito na sua relação com os objectos.

Paradoxo das atitudes de consumo – consiste na presença simultânea da distinção (aquisição de signos distintivos) e de conformidade (idem em relação à vontade de ter o que os outros todos têm). A questão está em saber em relação a que é que o indivíduo se quer distinguir, ou conformar: grupo de pertença (estatuto de facto), ou grupo ideal de referência (estatuto presumido, a que se aspira)?

Paradoxo do valor – nuns casos, a ostentação traduz pobreza, e o despojamento riqueza.

“Personalidades de base” – grandes tipos culturais que são totalizações empíricas, ou modelos, produtos de misturas a partir de aspectos escolhidos; uma vez construídas, essas totalizações servem de “explicação” tautológica desses e de outros aspectos a que são aplicadas.

Polivalência dos signos – é uma forma de equivalência, não devendo confundir-se com ambivalência, a que é radicalmente oposta.

Posse de um objecto – é já em si mesma um “serviço social”, um certificado de cidadania, de reconhecimento, de integração, de legitimidade social. O objecto faz função de prova de um estatuto, e como tal pode ser exposto e mesmo sobre-exposto (como no espaço doméstico, espaço de encenação). Sendo valorizada a compra em si (processo passivo) de determinados objectos, ela inscreve-se numa “economia mágica”, onde não é tanto o “rendimento” (função económica) que se pode tirar do objecto o que está em causa, mas antes uma rentabilidade qualitativa (sacralização do objecto, no sentido de devoção demonstrativa), ostentatória. O próprio funcionamento do objecto (valor de uso) serve sobretudo para caucionar o seu valor de troca-signo.

“Presente” (objecto doado) – como material da troca simbólica, como seu “medium”, ele estabelece sempre uma relação e uma distância, implica sempre amor e agressão. A estrutura da troca não é a da reciprocidade simples; mas, antes, é ambivalente.

Prestígio – são seus expoentes (a inspiração destes conceitos vem de T. Veblen, autor dos fins do séc. XIX, inícios do séc. XX): a riqueza, a delapidação (prodigalidade ostentatória – dar, gastar, é uma forma de poder), a ociosidade (delapidação do valor tempo), ligada tradicionalmente à moral aristocrática do ócio, e hoje ao comportamento hedonista do consumo, em tensão com a antiga ética puritana capitalista do trabalho.

Processo de racionalização (parcelamento e abstracção ilimitada) do sistema – o trabalho concreto é abstraído sob a forma de força de trabalho para o tornar mais homogêneo em relação aos meios de produção e fazer crescer a produtividade. O desejo, por sua vez, é abstraído e parcelado em necessidades para o tornar homogêneo em relação aos meios de satisfação, aumentando assim a “consumatoriedade”. A necessidade-gozo satisfaz o hedonismo e mascara a necessidade-força produtiva. Necessidade e trabalho são as duas modalidades de uma mesma exploração das forças produtivas.

Processo de satisfação – a faculdade do indivíduo gozar, de ter prazer, é enquadrada como força produtiva, na medida em que o indivíduo procura conseguir ao máximo essa faculdade e geri-la da forma mais vantajosa possível para si.

Processo de trabalho, ou modo de produção, ideológico – tem de se apreender na sua lógica própria, de produção da ideologia. O processo ideológico é constituído pela redução semiológica do simbólico. Nota-se muito bem, por exemplo, ao nível da obsessão actual pela chamada libertação do corpo, e pela beleza. Trata-se de valores-feitiço.

Processo social do valor – processo contínuo, é dele que sobretudo nos falamos (no que ostentamos, no que insinuamos, no que ocultamos) os objectos, através dos quais as pessoas e os grupos procuram o seu lugar numa ordem, que é sempre uma ordem mutável, e tem a ver com projecções, desejos, aspirações. A estratificação social, a mobilidade e as aspirações dos grupos e indivíduos são a chave de uma investigação do mundo dos objectos. A pregnância, para a arqueologia, desta noção é óbvia.

Produção social – num sistema de trocas, ela cria todo um material de diferenças, um código de significações e valores estatutários. A funcionalidade dos bens e necessidades individuais ajusta-se a esse sistema, racionaliza-o, recalando os mecanismos estruturais fundamentais.

Produtividade – sistema abstracto e generalizado do valor de troca em que já não contam o trabalho, a produção concreta, mas as leis, os modos e as relações de produção. O trabalho e a produção entram num processo histórico de racionalização.

Psicanálise – trouxe à luz, através do corpo, a divisão fundamental do sujeito.

Psicologismo – explicação de certos comportamentos através de uma forma débil de psicologia, quer ao nível individual, quer ao nível interindividual. É um reducionismo legitimador destinado, juntamente com o culturalismo, a dar uma ilusão de “contexto” a uma universalização (naturalização) de “necessidades”.

A psico-socio-economia actua no sentido de ocultar a lógica social, que só uma análise radical pode desvendar.

Pulsão de sentido – trata-se da própria base do social: produção contínua de sentido (signos, valores, relações) aparentemente arbitrário.

Racionalidade económica – é uma forma mítica de auto-justificação do sistema. Vive na sacralização da lógica da equivalência, afastando as lógicas que se lhe opõem, a da ambivalência, por um lado, e a da diferença, por outro.

Razão social – o mesmo que lógica social, ou lógica estrutural do valor. Objectos, ideias, comportamentos, são todos trocados como signos; é o acto de troca que institui para cada caso um valor.

Realidade (ou princípio de realidade) – não existe senão como algo que é produzido pelo sistema como sua referência ideal.

Realidade social/lógica social – a realidade social é a que aparece à investigação empírica, em toda a sua diversidade e complexa dosagem; a lógica social (à luz de uma análise teórica) põe em relevo os termos distintivos/exclusivos de uma discriminação social.

Recuperação (reciclagem) – num sistema de troca generalizada, tudo – bens, saber, técnica, cultura, pessoas, bem como as suas relações e aspirações – são produzidos como elementos do sistema, como variável integrada.

Redundância dos signos possessivos – nota-se no ambiente teatral, barroco, acumulado, do espaço doméstico: jogo de enquadramentos, sobreposições, sinalizações, sublinhados; ou seja, desejo mais ou menos inconsciente de acentuar a posse do objecto (possui-lo duplamente) pela sua delimitação simbólica; para, através dele, demonstrar exaustivamente. Função tranquilizante para o possuidor, função de inscrição no grupo de pertença (obediência ao imperativo cultural de classe).

Regra da ambivalência – preside à mobilidade dos objectos no domínio do símbolo.

Regra da equivalência – preside à mobilidade dos objectos no domínio funcional e económico.

Regra da diferença – preside à mobilidade dos objectos no domínio dos signos.

Relações e significações – que convergem no objecto: são elas que o tornam real; o objecto “em si” não é nada. Só ganha sentido na diferença com outros objectos, segundo um código de significações mais ou menos hierarquizadas. E não tanto na sua relação simbólica com o sujeito (investimento, fascínio, paixão, projecção) ou na sua relação operatória com o mundo (utensílio).

“Retórica do desespero” (Bourdieu) – tem a ver com a legitimidade contrariada (e com uma retórica de derrota, que de denota na ostentação ou confissão) das classes médias, que investem na propriedade privada de objectos na aspiração frustrada de, com eles, prevenirem uma objecção de valor, isto é, de uma legitimidade que sempre lhes escapa.

Ritual disciplinar do enquadramento – círculos concêntricos da propriedade marcando, por exemplo, espaços domésticos.

Sedução – o que nos fascina é sempre aquilo que nos exclui radicalmente pela sua lógica, ou pela sua perfeição interna. Aquém e além da castração, tem sempre características de indivisão natural harmoniosa, ou de soma, fecho perfeito através dos signos.

Semiologia do ambiente e das práticas quotidianas – muito importante, se praticada de modo subtil, para o entendimento e formulação das classificações sociais (da lógica social). Por exemplo, no sentido “vertical” deveria explorar, desde as séries aos modelos, a escala hierárquica de cada “categoria de objectos”. Teria de tomar em conta muitos aspectos complexos, nomeadamente os das contradições e da permanente fluidez da lógica social.

Sentido – não tem origem na relação entre um sujeito autónomo, consciente, e um objecto produzido com fins racionais. Tem origem numa diferença codificada socialmente, a estrutura diferencial em que se funda a relação social.

Sexo – a polaridade masculino/feminino não é natural. Cada sujeito é ambivalente, por exemplo na alternância da actividade/passividade. A sexuação não tem a ver com um (ou mais) órgão(s) sexual(is), mas com a especificidade do corpo de cada um. Porém, essa ambivalência precisa de ser reduzida semiologicamente, e submetida simultaneamente à ordem genital e à ordem social. Cada sujeito é levado

a confundir-se com um estatuto sexual, isto é, a substituir, digamos, a indiferenciação erógena do corpo próprio pela polaridade masculino/feminino, ou seja, pela segregação sexual. Contudo, tem-se assistido a um progressivo movimento de resistência a esse modelo bissexual.

Signo – diferença codificada, isto é, “significante” num código. Objecto de consumo, relação social abolida, reificada. Os signos regem a relação social das trocas. São arbitrários, não existe uma relação necessária entre o objecto e a função. A lógica da mercadoria é intrínseca ao signo, que funciona assim quer como valor de troca (discurso da comunicação), quer como valor de uso (descodificação racional, uso social distintivo).

Símbolo – remete para a falta, ou ausência, como relação virtual de desejo. O símbolo e as suas articulações (troca simbólica) opõem-se, e são alternativa radical ao conceito de signo e de significação.

Simetria – as coisas duplicam-se umas às outras para se reflectirem, numa lógica de redundância especular. Ritual tautológico de reafirmação da ordem, podendo ser sublinhado por espelhos, e incluir a dissimetria, que nesse caso sublinha o mesmo princípio por antinomia.

Simulacro funcional (“make believe”) – apresentação das realidades, e em particular a dos objectos, como úteis, conjugando a moral do esforço, trabalho, mérito, com a hedonista do ócio, do jogo (esta herdada da sociedade aristocrática e recuperada na sociedade de consumo). Por detrás deste ecrã tensional ambivalente os objectos continuam a cumprir o seu papel de discriminantes sociais – de terem de significar.

Sintaxe dos objectos – a sua análise (espécie de “topo-análise” horizontal) deveria poder descobrir constantes de organização sintagmática, por exemplo, ao nível dos interiores, e em particular dos espaços domésticos. Por exemplo, distribuição dos objectos no espaço: centralidade/excentricidade; simetria/dissimetria; hierarquia/desvio em relação a essa hierarquia; proximidade, promiscuidade/distância, etc., etc.

Sistematização (reforço) do sistema – quanto mais esse processo se dá, mais o fascínio feiticista se incrementa, invadindo campos novos, como a sexualidade, os lazeres, etc. Os indivíduos procuram-nos, não por uma obsessão de gozo, de desejo substancial de prazer, de tempo livre, etc., mas devido à sistematização progressiva (isto é, integração no sistema) daqueles sectores. Ou seja, devido à sua redução a valores-símbolos permutáveis no quadro total do sistema do valor de troca.

Sobreviventes – todos somos sobreviventes no sentido de que somos forças produtivas toleradas, imperativos sociais, força de trabalho de que o sistema carece. Não há “necessidades de sobrevivência”, ou “instintos de conservação”, como nos insinua certa bio-logia. Desde os gladiadores que morriam na arena pelo imperador, aos terroristas que se fazem explodir pela condição de mártires, vê-se como a própria morte pode ser exaltada.

Sociedade – conjunto de relações de produção e de estruturas de poder. Produz-se através de sistemas de troca, materiais diferenciados, códigos de significações e de valores estatutários.

Sociedades capitalistas confrontadas com as suas contradições iniciais – perante a sobreprodução, e a baixa tendencial da taxa de lucro, as sociedades tentaram relançar a acumulação na base da destruição massiva, do défice e da bancarrota. Só depois de atingir o limiar de ruptura é que o capital investiu os indivíduos como consumidores (indivíduo como força de consumo).

Sociedade de consumo – é absurdo falar dela, como se o consumo fosse um sistema de valores universal, próprio de todos os seres humanos, e destinado a resolver as carências destes. Esse conceito traduz uma moral, é ele próprio uma instituição, e funciona como um elemento de estratégia do poder. A pergunta é se não estaremos perante uma nova dicotomia, entre os que detêm o poder e a responsabilidade de decidir, e as massas dedicadas ao consumo, ao hedonismo, a uma certa irresponsabilização. E aqui o autor toca num ponto importante para a análise da sociedade dita “do lazer”, da informação, do ócio, numa palavra, na questão do hedonismo como uma espécie de forma recente de “alienação”.

Sociedades de penúria/sociedades de abundância – em abstracto, nunca existiram, nem umas, nem outras. É sempre a produção de um excedente que rege o conjunto; o limiar de sobrevivência é determinado por cima, e não por baixo, ao contrário do que o senso comum e muitas “ciências” propalam. Os limites de “mínimo vital” e de “consumo obrigatório” só se podem entender no conjunto da orgânica de cada sociedade.

Sociedades em fase de pré-industrialização – a força de trabalho, a mais-valia, é extraída ao preço mínimo.

Sociedades pré-industriais – nelas, o consumo tinha uma função básica de instituição de valor e de discriminação social.

Sociedades "primitivas" – nelas, o consumo de bens alimentares ou sumptuários não corresponde a uma economia individual das necessidades (necessidade vital ou derivada do "direito natural"), mas antes a uma função social de prestígio e de distribuição hierárquica. Ou seja, tal consumo é uma instituição. A hierarquia social manifesta-se na produção e troca de bens e de objectos.

Sociologia integrativa de base estatística – escolhendo conceitos simplificadores, redutores, visa legitimar, através de uma pretensa objectividade, a volatilização da lógica da contradição social.

Sujeito autónomo – sujeito unificado, sujeito da consciência e da propriedade privada. Incluindo a do seu inconsciente, domínio supostamente irredutível que o controlo social abrange. Ideologia pois do inconsciente feiticizado, mitologizado, liberto como qualquer outra força produtiva, forma de esconjur a sua perturbação à ordem, a qual a todos chama a tomarem consciência do seu inconsciente. Através do sistema do valor de uso, o sujeito é levado a pensar-se como indivíduo, definido pelas suas necessidades e satisfações, e integrando-se assim idealmente na estrutura da mercadoria.

Supérfluo – é aquilo que têm de inútil, de decorativo, de não funcional, que se constituem não só certas categorias de objectos, mas todos os objectos na sua faceta conotativa e de jogo de formas (moda, etc.). Os objectos nunca se esgotam naquilo para que servem, e é nesse excesso de presença que adquirem a sua função de prestígio. O sector dispendioso e inútil dos gastos das sociedades tende a aumentar com o seu grau de subdesenvolvimento.

Tautologia – ideia racionalizadora de um sistema de poder. Toda a mitologia das necessidades está eivada de finalismo que se sustenta a si próprio, mas calando a finalidade interna da ordem de produção. O conceito de necessidade é chave num certo pensamento ocidental tautológico, que dividiu o sujeito autónomo, especularmente, do objecto autónomo, tornando-se assim impotente para sair da solidariedade profunda entre a metafísica e a ciência económica.

Tempo (ou objecto) simbólico – é aquele que nem é economicamente imposto (trabalho), nem "livre", mas, como função-signo, está ligado, indissociavelmente, ao acto concreto de troca, segundo um ritmo.

"Teologia do valor" – a teologia trata da realização do ser humano segundo a lei divina, baseada numa relação ideal do homem com Deus através da fé e da regra divina da Providência. A economia política burguesa é a sua correspondente no plano da realização do homem segundo a lei natural, a regra da natureza, que rege as necessidades. Subjacente a todo este sistema de valores está a ideia de relação ideal de equivalência, de harmonia, de economia e de equilíbrio na ordem das finalidades e das utilidades. Na sua evidência comum está a nossa própria dificuldade da sua desmistificação. Essa ideologia da harmonia e da utilidade perpassa tudo: harmonia entre o ser humano e a natureza, entre o ser humano e os objectos, entre o ser humano e o seu próprio corpo, entre ele e os outros, etc.

Teoria da cultura – só ela pode dar conta de uma descriminação (corte teórico no qual se funda uma estratégia social antagónica) que opõe as práticas virtuais centradas no objecto às práticas racionais centradas na função e no sentido. Faz surgir uma lógica, ou estratégia cultural de classe (distinção/exclusão).

Teoria dos objectos (e do consumo) – deve basear-se, não numa teoria das necessidades e sua respectiva satisfação, mas numa teoria da prestação social e da significação. Ou seja, numa análise crítica da ideologia do consumo.

Teoria feicista do consumo – os objectos aparecem como dispensadores de forças (felicidade, saúde, segurança, prestígio, etc.), iludindo, por essa mágica, que se trata de facto de signos, fascinantes, mas regidos por um código totalmente arbitrário (fictício) de diferenças. Há aqui pois um feiticismo do significante, uma paixão do código que, regulando simultaneamente sujeitos e objectos, os vota conjuntamente à manipulação abstracta. Essa é a articulação fundamental do processo da ideologia.

Teoria geral do consumo – objectivo último do autor, objectivo no qual integra uma teoria

social do objecto-signo. O que lhe importa sobretudo não é um pretensão valor de uso (utilidade prática do objecto), mas o seu valor de troca, como signo. No seu entender, toda a lógica social da cultura se inscreve na divergência que se nota entre a pretensão utilidade de um objecto – como por exemplo um aparelho de TV (veículo de imagens) – e o seu valor de signo, de conformidade e de prestígio (devemos lembrar-nos de que o autor escreve nos inícios dos anos 70 do séc. XX – hoje teríamos de adaptar o seu raciocínio a outros exemplos).

Totalização pelos signos – trabalho que, operando sobre os signos, como materiais abstractos, formais, homogêneos, torna possível uma coerência abstracta, perfeita, completa, que funda e perpetua as discriminações reais, legitimando a ordem do poder.

Trabalho – só apareceu como força produtiva (como forma de exploração) quando a ordem social (isto é, a estrutura do privilégio e da dominação) teve necessidade dele para sobreviver, isto é, quando o poder deixou de se basear apenas nas relações pessoais e hierárquicas. Articula-se com a ideia de utilidade, isto é, com a ideologia do ser humano se dever tornar útil, tornando também úteis as coisas sobre as quais exerce a sua acção.

Trabalho doméstico – é uma retórica, a retórica da salvação doméstica, que nada tem de racional (nem essa caracterização, com a dicotomia que pressupõe, teria sentido).

Trabalho produtivo – é em última análise aviltante, para o sistema. O índice de reputação dos indivíduos mede-se em última análise pela prodigalidade da sua abstenção em relação ao trabalho. O lazer continua a ser o valor nobre na representação profunda.

Trabalho simbólico (como produção, no duplo sentido desta: fabricação de valor, e prova de si mesma, isto é, mostra tangível de valor social) – incide sobre os objectos, como realização ininterrupta, prova de esforço. Assim, a moral do consumo prolonga a “lógica social de salvação” que antes punha a sua tônica na lógica da produção e do trabalho (M. Weber).

Trabalho social, trabalho real – o seu processo é apagado pelo valor de troca ao nível da mercadoria, de modo a que esta apareça como valor autónomo. No valor de troca, o trabalho social desaparece. No valor de uso, todo o processo de trabalho ideológico e histórico é reabsorvido sem deixar rasto.

Troca simbólica – pacto transferencial que se sela entre parceiros, e no qual o objecto é um mero instrumento (precisamente enquanto possuidor de valor de troca simbólica). Por exemplo, um “presente”, apesar da sua singularidade, é relativamente arbitrário (destina-se a afirmar uma relação, e portanto podia ser aquele ou qualquer outro). Quando se dá a rotura da troca simbólica, emerge a organização dual que marca o económico: valor de uso, valor de troca.

Urgência vital do indivíduo – produzir-se como sentido num sistema de trocas e de relações. A produção de bens e de relações estão interligadas, não sendo possível conceber os indivíduos sem essa lógica da troca, da estrutura da troca, que é primordial.

Utilidade (funcionalidade, valor de uso) – enquanto valor útil, o objecto atinge um estatuto de universalidade abstracta, “objectiva”, por redução de toda a função simbólica. A utilidade torna-se a equivalente geral da forma/objecto, triunfando como código. A utilidade é uma metafísica. O “homo economicus” torna-se inteiramente valor de uso no processo de produção capitalista, e esse imperativo utilitário estrutura a própria relação do indivíduo consigo próprio.

Valor de troca (ou valor de troca-signo) – não é importante o valor de uso, mas o valor de troca, que é a verdade da esfera do consumo: até a produção artística, intelectual, científica, ou até mesmo a inovação e a transgressão são produzidos como signos, ou seja, como valor de troca (valor racional de signo). É o valor de troca-signo que é fundamental para entender os objectos. Tem a ver, por exemplo, com imperativos de prestação de prestígio. O valor distintivo está em toda a parte, manifestando-se em campos como os da beleza, do dever, da utilidade, das obrigações rituais a cumprir, e até no próprio compromisso científico com a verdade.

Valores universais (ideológicos, morais, etc.) – não existem; na verdade, o que há são valores diferenciais, termos de um paradigma, algo que é passível de oposição a outros valores. A lógica da diferença e da sobriediferença é onnipotente, embora sempre recalcada.

Valor de uso (utilidade) – é, tal como o valor de troca, uma relação social. Mas ele não passa da caução prática (ou mesmo de simples racionalização) do valor de troca-signo, ao contrário do que espontaneamente a razão corrente toma como evidência assente. Tem a ver, por exemplo, com a figura de prestação de mérito. Através do sistema do valor de uso o campo da economia política generaliza-se até à saturação. Ou seja, estende-se o processo de abstracção e de racionalidade produtiva a todo o domínio do consumo através das “necessidades” como sistema de valores e de forças produtivas. O valor de uso é a realização, o ponto de chegada do valor de troca; o feiticismo daquele redobra e aprofunda o deste. É o coroamento, ou fim, da economia política, porque naturaliza o valor de troca, tornando-o universal e atemporal.

Visão espontânea (relativa aos objectos) – encara-os em termos de necessidade, toma como dogma a hipótese empirista da prioridade do seu valor de uso. Assenta na experiência vivida, e atribui aos objectos um estatuto funcional, pragmático: eles seriam os mediadores das necessidades supostamente “naturais” do indivíduo. Função dessas necessidades, os objectos ganhariam o seu sentido primeiro na relação do ser humano com o ambiente “circundante”. Só “depois” poderiam eventualmente ser sobre-determinados por um valor social de signos. Esta visão – em que por exemplo praticamente toda a arqueologia se tem baseado – deve ser superada, porque é falsa.

Vulgata humanista moderna – propala que o homem se realiza adquirindo objectos (valor de troca) pensados em termos de valor de uso, isto é, correspondendo a necessidades, num plano de relação funcional com o mundo. A realidade é outra: o ser humano é também ele valor de troca e mercadoria.

ANEXO 2

Quadro comparativo

Capitalismo organizado (A) e capitalismo desorganizado (B)
(seg. S. Lash e J. Urry, 1987*)
(de acordo com D. Harvey, 2002**, pp.165-166, ligeiramente adaptado e simplificado)

A – Capitalismo organizado	B – Capitalismo desorganizado
1 Concentração e centralização do capital em mercados nacionais	1 Desconcentração do poder empresarial corporativo em relação a mercados nacionais. Internacionalização do capital
2 Separação entre propriedade e controlo Emergência de hierarquias de gestão	2 Expansão de níveis de gestão articulados entre si
3 Novos sectores de capacidade de gestão por parte da classe média	3 Declínio relativo e/ou absoluto da classe trabalhadora
4 Negociação por parte de organizações colectivas a nível regional e nacional	4 Declínio da negociação colectiva nacional
5 Articulação dos interesses do Estado com os do capital monopolista e de- senvolvimento do Estado-providência de classes	5 Crescente independência dos grandes monopólios em relação aos Estados. Afirmção desses interesses em relação à burocracia e ao poder estatais centralizados
6 Expansão de impérios económicos Controlo da produção e de mercados no exterior	6 Industrialização do Terceiro Mundo. Desin- dustrialização de países centrais – sua espe- cialização em serviços
7 Incorporação de interesses de classe num quadro de regras e regulamentos burocráticos negociados	7 Declínio de políticas e instituições de base classista

* *The End of Organized Capitalism*, Oxford, Blackwell Publ., ed de 1987.

** V. bibliografia. Edição original: *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989. Autorização concedida para reprodução, aqui, por este editor (em 23.02.06).

8	8
Hegemonia da racionalidade técnico-científica	Fragmentação cultural. Pluralismo. Perda relativa de importância das identidades tradicionais, nacionais ou de classe
9	9
Concentração de relações capitalistas num número relativamente pequeno de indústrias e de regiões	Dispersão de relações capitalistas em muitos sectores e regiões
10	10
Indústrias extractivas-manufactureiras como elementos principais de emprego	Declínio das indústrias extractivo-manufactureiras. Ascensão das indústrias de serviços e de organização
11	11
Forte concentração e especialização a nível de regiões em sectores extractivo-manufactureiros	Dispersão. Diversificação da divisão territorial e espacial do trabalho
12	12
Economias de escala – aumento da dimensão das fábricas e da força de trabalho	Declínio da dimensão da fábrica. Dispersão geográfica. Subcontratação. Sistemas de produção global
13	13
Grandes cidades industriais dominando regiões através do fornecimento de serviços (comerciais e financeiros) centralizados.	Declínio das cidades industriais. Desconcentração dos centros urbanos para áreas periféricas ou semi-rurais. Problemas difíceis nos centros urbanos
14	14
"Modernismo" como cultura/ideologia	Pós-modernismo" como cultura/ideologia.

ANEXO 3

Quadro comparativo

Modernismo (A) e pós-modernismo (B)
(seg. I. Hassan, 1985*)

(de acordo com D. Harvey, 2002**, p. 48, ligeiramente adaptado)

A – Modernismo	B – Pós-modernismo
1 Romantismo/simbolismo	1 parafísica/dadaísmo
2 Forma (conjuntiva, fechada)	2 Anti-forma (disjuntiva, aberta)
3 Propósito	3 Jogo
4 Projecto	4 Acaso
5 Hierarquia	5 Anarquia
6 Domínio/"logos"	6 Exaustão/silêncio
7 Objecto de arte/obra acabada	7 Processo/performance/"happening"
8 Distância	8 Participação
9 Criação/totalização/síntese	9 "Descrição"/desconstrução/antítese
10 Presença	10 Ausência
11 Centração	11 Dispersão
12 Género/fronteira	12 Texto/intertexto

* Hassan, I. (1985). The culture of postmodernism. *Theory, Culture and Society*, nº 2 (3), pp. 119-132 (cit. por Harvey)

** V. bibliografia. Edição original: *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989. Autorização concedida para reprodução, em 23.02.06.

13	13
Semântica	Retórica
14	14
Paradigma	Sintagma
15	15
Hipotaxe (= subordinação)	Parataxe (=justaposição)
16	16
Metáfora	Metonímia
17	17
Seleção	Combinação (combinatória)
18	18
Raiz/profundidade	Rizoma/superfície
19	19
Interpretação/leitura	Contra a interpretação/anti-leitura (desleitura)
20	20
Significado	Significante
21	21
Legível	Escrivível ("scriptible")
22	22
Narrativa/"grande história"	Anti-narrativa/"pequena história"
23	23
Código-mestre	Idiolecto
24	24
Sintoma	Desejo
25	25
Tipo	Mutante
26	26
Genital/Fálico	Polimorfo/andrógino
27	27
Paranóia	Esquizofrenia
28	28
Origem/causa	Diferença(s)/vestígio
29	29
Deus Pai	Espírito Santo
30	30
Metafísica	Ironia
31	31
Determinação	Indeterminação
32	32
Transcendência	Imanência

ANEXO 4

Quadro de correlações

Consumo pós-fordista (fase do “capitalismo desorganizado”) e turismo
(de acordo com Lash e Urry, *Economies of Signs and Space*,
London, Sage Publ., 2002, p. 274)

A – Consumo pós-fordista	B – Exemplos no âmbito do turismo
1 Importância cada vez maior dos consumidores e obrigação dos produtores de estarem cada vez mais atentos ao consumo	1 Rejeição de certas formas de turismo de massas (campos de férias e pacotes de férias baratos) e cada vez maior diversidade de preferências
2 Carácter mais volátil das preferências dos consumidores	2 Menor tendência para a repetição das mesmas visitas e proliferação de destinos com interesses e atracções alternativos
3 Cada vez maior segmentação do mercado	3 Multiplicação de tipos de férias e de atracções para os visitantes baseadas na busca de estilos de vida
4 Crescimento de um movimento de consumidores	4 Muito maior informação disponível nos “media” sobre férias e atracções alternativas
5 Desenvolvimento de muitos produtos novos, cada um deles de vida curta	5 Alterações rápidas de sítios e experiências turísticas de acordo com mudanças de moda
6 Aumento da preferência expressa por formas de produção/consumo não massificadas	6 Crescimento do “turismo verde” e de formas de conforto e alojamento concebidas especificamente para cada consumidor (por exemplo, turismo rural)
7 Consumo cada vez menos “functional” e cada vez mais esteticizado	7 “Des-diferenciação” do turismo em relação ao lazer, cultura, venda directa ao consumidor final, educação, desporto, “hobbies”

(Reprodução autorizada por Sage Publ., 03.02.06)